

Juarez Tadeu de Paula Xavier e Liliane dos Anjos (Coords.)

Ações afirmativas ecossistêmicas



RIA
Editorial

Ações afirmativas ecossistêmicas

Juarez Tadeu de Paula Xavier
Liliane dos Anjos
(Coordenação)

RIA
Editorial

Ria Editorial - Conselho Editorial

PhD Abel Suing (UTPL, Equador)

PhD Andrea Versuti (UnB, Brasil)

PhD Anton Szomolányi (Pan-European University, Eslováquia)

PhD Carlos Arcila (Universidade de Salamanca, Espanha)

PhD Catalina Mier (UTPL, Equador)

PhD Denis Porto Renó (Universidade Estadual Paulista - UNESP, Brasil)

PhD Fátima Lopes Cardoso (ESCS/IPL, Portugal)

PhD Fernando Gutierrez (ITESM, México)

Ms. Fernando Irigaray (Universidade Nacional de Rosario, Argentina)

PhD Florian Andrei Vlad (Ovidius University of Constanta, Romania)

PhD Gerson Martins (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS, Brasil)

PhD Jerónimo Rivera (Universidade La Sabana, Colombia)

PhD Jesús Flores Vivar (Universidade Complutense de Madrid, Espanha)

PhD João Canavilhas (Universidade da Beira Interior, Portugal)

PhD John Pavlik (Rutgers University, Estados Unidos)

PhD Joseph Straubhaar (Universidade do Texas - Austin, Estados Unidos)

PhD Juliana Colussi (Universidade Rey Juan Carlos, Espanha)

PhD Koldo Mesos (Universidade do País Vasco, Espanha)

PhD Lionel Brossi (Universidade do Chile, Chile)

PhD Lorenzo Vilches (Universidade Autônoma de Barcelona, Espanha)

PhD Manuela Penafria (Universidade da Beira Interior, Portugal)

PhD Marcelo Martínez (Universidade de Santiago de Compostela, Espanha)

PhD Marcos Pereira dos Santos (Univ. Tec. Federal do Paraná - UTFPR e
Fac. Rachel de Queiroz, Brasil)

PhD Maria Cristina Gobbi (Universidade Estadual Paulista - UNESP, Brasil)

PhD Oksana Tymoshchuk (Universidade de Aveiro, Portugal)

PhD Paul Levinson (Fordham University, Estados Unidos)

PhD Pedro Nunes (Universidade Federal da Paraíba - UFPB, Brasil)

PhD Piero Dominici (Universidade de Perugia, Italia)

PhD Raquel Longhi (Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Brasil)

PhD Ricardo Alexino Ferreira (Universidade de São Paulo - USP, Brasil)

PhD Sergio Gadini (Universidade Estadual de Ponta Grossa - UEPG, Brasil)

PhD Thom Gencarelli (Manhattan College, Estados Unidos)

PhD Vicente Gosciola (Universidade Anhembi Morumbi, Brasil)

FICHA TÉCNICA

Copyright 2025 ©Autoras e autores. Todos os direitos reservados

Foto de capa: ©Vjom - stock.adobe.com (arquivo nº 359659029)

Design da capa: ©*Denis Renó*

Diagramação: *Luciana Renó*

ISBN 978-989-9220-51-5

Título: Ações afirmativas ecossistêmicas

Coordenadores: Juarez Tadeu de Paula Xavier e Liliane dos Anjos

1.ª edição, 2025.



Esta obra tem licença Creative Commons ***Attribution-NonCommercial-NoDerivatives***. Você tem o direito de compartilhar, copiar e redistribuir o material em qualquer suporte ou formato sempre que seja feito o reconhecimento de seus autores, não utilizá-la para fins comerciais e não modificar a obra de nenhuma forma.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

©Ria Editorial

RIA
Editorial

riaeditora@gmail.com

<http://www.riaeditorial.com>

ESSA OBRA FOI AVALIADA POR PARECERISTAS

Todos os textos foram avaliados e selecionados pelos organizadores da obra. Os comentários dos organizadores foram enviados aos autores, que, mediante a aprovação, receberam tempo hábil para eventuais correções.

O livro foi posteriormente avaliado e aprovado pelo avaliador externo Dra. Vânia Braz de Oliveira, que informou parecer positivo à publicação da seguinte forma:

A obra nos faz refletir sobre questões fundamentais sobre comunicação, cultura e justiça social, trazendo temáticas e autores que dialogam com pautas contemporâneas, como decolonialidade, representatividade e defesa dos direitos de populações historicamente marginalizadas. As duas partes exploram, sob diferentes perspectivas, como meios de comunicação e as práticas culturais navegam em um possível equilíbrio, atuando tanto como instrumentos de opressão quanto de resistência. Temas como narrativas contra-hegemônicas em rádios comunitárias, ações afirmativas em territórios periféricos e a representação de povos tradicionais revelam a potência da comunicação na construção de visibilidade e na disputa simbólica. O livro também nos faz “ver e enxergar” os estereótipos sobre mulheres negras na teledramaturgia e seus processos de invisibilização. Traz também temas sensíveis e importantes como o racismo religioso, colonialismo digital e dinâmicas culturais ancestrais, ampliando o debate sobre direitos, identidade e mídia. Um presente para pesquisadores, estudantes e profissionais da comunicação comprometidos com práticas mais inclusivas, colaborativas e transformadoras.

O parecer foi enviado previamente ao lançamento.

Autoras e autores

Alice Oliveira de Andrade

Ana Carolina Borges de Andrade

Ana Luísa Schuchter Rofino

Bento Matias Faustino

Caroline Kraus Luvizotto

Deborah Luísa Vieira dos Santos

Denis Porto Renó

Emanuele Freitas Bazílio

Flaviano Silva Quaresma

Gabriel da Cruz Ventura

Gêsa Cavalcanti

Juarez Tadeu de Paula Xavier

Kahena Quintaneiro Bizzotto

Marcela Fernandes

Marco Aurelio Reis

Mariane Motta de Campos

Millena Gonçalves Constantino dos Santos

Nathalia Mattos Werneck

Nayara Zanetti

Sarah Monteiro Amorim

SUMÁRIO

Introdução a uma vida desacelerada.....	11
<i>Denis Renó</i>	

PARTE 1 - REFLEXÕES

Rádio e decolonialidade: a construção de narrativas contra-hegemônicas por comunidades negras e indígenas.....	14
<i>Nayara Zanetti</i>	
<i>Marco Aurelio Reis</i>	

O papel das ações afirmativas do projeto Clipe na Quebrada na reconfiguração da partilha do sensível.....	35
<i>Ana Carolina Borges de Andrade</i>	
<i>Denis Porto Renó</i>	

Água que corre, luta que permanece: representações dos povos tradicionais do rio doce no discurso institucional e na mídia popular .	64
<i>Sarah Monteiro Amorim</i>	
<i>Deborah Luísa Vieira dos Santos</i>	
<i>Gabriel da Cruz Ventura</i>	

A fotografia como encruzilhada: afeto, corpo e imagem no Terreiro Pai João da Bahia.....	97
<i>Nathalia Mattos Werneck</i>	
<i>Flaviano Silva Quaresma</i>	

PARTE 2 - RELATOS

Jornalismo independente e novos cenários midiáticos: a mídia FMC-Comunica e a (in)visibilidade de pessoas negras periféricas em mídias locais do interior paulista.....	117
<i>Kahena Quintaneiro Bizzotto</i>	
<i>Caroline Kraus Luvizotto</i>	

Três protagonistas negras: estereótipos raciais em cena na teledramaturgia da Rede Globo.....	146
<i>Emanuele Freitas Bazílio</i>	
<i>Gêsa Cavalcanti</i>	
<i>Alice Oliveira de Andrade</i>	

Racismo religioso e colonialismo digital: Rio de Janeiro revoga resolução que reconhecia as práticas ancestrais de matriz africana como complementares ao SUS.....	170
<i>Ana Luísa Schuchter Rofino</i>	

“Coração grande”: uma leitura mediática e territorial da música como expressão da cartografia cultural de Chimoio.....	199
<i>Bento Matias Faustino</i>	

Boi Unidos de Santa Fé: tecnologia ancestral na produção cultural contemporânea.....	222
<i>Marcela Fernandes</i>	
<i>Juarez Tadeu de Paula Xavier</i>	

A política é ancestral: a reexistência indígena de Joenia Wapichana no Twitter.....	244
<i>Deborah Luísa Vieira dos Santos</i> <i>Gabriel da Cruz Ventura</i> <i>Millena Gonçalves Constantino dos Santos</i> <i>Mariane Motta de Campos</i>	
<i>Índice Remissivo</i>	274

Ações afirmativas ecossistêmicas

INTRODUÇÃO A UMA VIDA DESACELERADA

A sociedade midiaticizada urge movimentos denominados por Zygmunt Bauman (2017), em sua obra póstuma, como retrotópicos. Para o autor, em sua obra póstuma, é necessária uma revisão do mundo contemporâneo, observando o que abandonamos com o objetivo de voltar a caminhar adiante. Ainda, segundo o autor, não se trata de uma nostalgia sem sentido, mas a oportunidade de recuperar algumas características essenciais que sustentam a vida, dentre elas o tempo. Tal ideia está conectada diretamente a algumas das propostas do português António Fidalgo (2013), que defende a necessidade de uma ética mínima para a sociedade contemporânea, especialmente no tratamento à saúde e a necessidade de desacelerar, num movimento *Slow Living* que já está presente em outros setores da sociedade contemporânea.

Diante disso, o tema que mais podemos absorver das ideias do português quando pensamos na ecologia dos meios está na ética do descanso. O descanso é parte da vida, mas parece ter se transformado em privilégio. E a falta do descanso está diretamente conectado à obra *Retrotopia*, que oferece ao leitor a última grande reflexão do polonês Zygmunt Bauman. O livro, publicado pela primeira vez em fevereiro de 2017, um mês após o falecimento do pensador, traz à tona reflexões sobre a humanidade, com olhares (topia) para o passado (retro) em busca dos pontos pelos quais ela se perdeu. A introdução da obra e o primeiro capítulo dedicam-se a debater sobre o que é nostalgia para, em seguida, apontar os caminhos aparentemente equivocados. Neste espectro de erros direcionais, Bauman nos apresenta exatamente a velocidade

pela qual a sociedade passa pela vida, apesar da crescente expectativa de vida. Uma busca pela rapidez, que não é exclusivo da fotografia, e que, de fato, precisa de uma revisão. Para o autor, “A nostalgia - como sugere Svetlana Boym, professora de literatura eslava comparada em Harvard – ‘é um sentimento de perda e de deslocamento, mas também é um romance da pessoa com sua própria fantasia’” (Bauman, 2017, p. 8). Neste cenário, encontramos um ecossistema midiático contemporâneo que resulta de transformações tecnológicas marcantes, somadas às alterações comportamentais no uso destas novas tecnologias. De fato, essa não é uma característica somente da contemporaneidade, mas da própria ecologia dos meios (Postman, 2015). Porém, parece-nos ser obrigatório o reconhecimento de que a tecnologia digital nos levou a alterações mais rápidas e expressivas (Renó & Flores, 2018). Uma sociedade acelerada, portátil, móvel, multiplataformizada, cada vez mais dependente das tecnologias e com a instantaneidade como característica básica.

No panorama desta aceleração, propomos o debate desta obra, que reúne textos que se relacionam ao olhar retrotópico sobre a ecologia dos meios e os temas do livro. A partir de uma seleção rigorosa e realizada às cegas pelas coordenações, chegou-se à composição capitular. Espero, com este conteúdo, que pensamentos sobre o ecossistema em que vivemos sejam alavancados e soluções para um cotidiano eticamente saudável sejam encontradas. Boa leitura.

Denis Renó
Diretor Geral

PARTE 1 - REFLEXÕES

RÁDIO E DECOLONIALIDADE: A CONSTRUÇÃO DE NARRATIVAS CONTRA-HEGEMÔNICAS POR COMUNIDADES NEGRAS E INDÍGENAS

Nayara Zanetti¹
Marco Aurelio Reis²

A comunicação brasileira carrega em sua formação histórica as marcas profundas da exclusão estrutural que caracteriza a formação social do país. Afinal, os primeiros jornais são de 1808 e seus conteúdos voltados para corte letrado. Portanto, desde os primórdios do período colonial, a palavra pública foi sistematicamente monopolizada por elites econômicas e políticas que consolidaram uma estrutura midiática profundamente concentrada e excludente, nos termos defendidos por Ramonet et al. (2013) em sua análise sobre a concentração monopólica da comunicação.

-
1. nayarazanetti.s@gmail.com
 2. marco.aurelio.reis@educacao.mg.gov.br

Essa concentração midiática, sustentada pela lógica persistente da colonialidade do poder, produziu ao longo dos séculos uma paisagem comunicacional caracterizada pelo silenciamento estratégico de vozes dissidentes: saberes negros, indígenas e periféricos foram consistentemente relegados às margens do discurso nacional, criando uma narrativa hegemônica que invisibilizou experiências, cosmologias e formas de conhecimento não eurocêntrica e decoloniais.

Este processo de apagamento sistemático não foi meramente incidental, mas constituiu elemento fundamental na construção de um projeto nacional que privilegiou determinadas visões de mundo em detrimento de outras, estabelecendo hierarquias epistêmicas que perduram até os dias atuais. Entretanto, de forma sistemática sobretudo entre as décadas de 1980 e 2020, emerge um contramovimento decisivo e transformador — as mídias decoloniais — que passam a contestar não apenas os conteúdos veiculados, mas também as próprias infraestruturas técnicas e as linguagens estabelecidas, instaurando assim novas formas de comunicação baseadas em princípios de pertencimento comunitário, coletividade e autonomia radical.

Este movimento insurgente não se limita a criar conteúdos alternativos, mas questiona os próprios fundamentos do sistema comunicacional hegemônico, propondo novas epistemologias e ontologias para a prática comunicativa. Neste contexto específico de insurgência comunicacional, o rádio reaparece com força renovada como meio privilegiado de resistência cultural: sua natureza gratuita, tecnologicamente acessível e profundamente comunitária possibilita a reocupação simbólica e material do espectro comunicacional por grupos historicamente excluídos.

Esta retomada do rádio como instrumento de luta não é aleatória, mas decorre de características intrínsecas deste meio de comunicação que o tornam particularmente adequado para contextos de resistência cultural e política. Dessa forma, o objetivo central deste artigo é analisar criticamente como o rádio, articulado de maneira orgânica ao ecossistema mais amplo das mídias decoloniais, atua como ferramenta potente de resistência política e afirmação cultural, evidenciando ao mesmo tempo as múltiplas fases que constituem esse percurso histórico complexo e as transformações tecnológicas que o caracterizaram na mídia sonora radiofônica.

A análise proposta busca compreender não apenas as estratégias comunicacionais adotadas por essas rádios, mas também os significados políticos mais amplos de suas práticas, situando-as no contexto das lutas por decolonização do conhecimento e das relações sociais. Através deste estudo, espera-se contribuir para a compreensão dos processos de transformação do campo comunicacional brasileiro e das possibilidades de construção de uma comunicação verdadeiramente democrática e plural.

Comunicação, colonialidade e reexistência

A abordagem decolonial, que fundamenta teoricamente esta análise, parte do conceito fundamental de colonialidade do poder desenvolvido por Quijano (2005), entendida como a permanência estrutural das hierarquias raciais, epistêmicas e econômicas instauradas pelo colonialismo histórico, que continuam a organizar as relações sociais contemporâneas mesmo após o fim formal dos regimes coloniais. Esta perspectiva teórica permite compreender que a dominação colonial não se restringiu a um período histórico específico, mas transformou-se em um padrão de poder que continua a estruturar as sociedades

contemporâneas, especialmente no que se refere às relações entre centros e periferias globais constituído por preconceitos estruturais.

No campo específico da comunicação, essa colonialidade se manifesta de maneira particular através da concentração tecnológica, do controle corporativo sobre dados e infraestruturas, e da imposição contínua de narrativas eurocentradas e estadunidenses também centradas que marginalizam outras formas de conhecimento, conforme argumentam Mignolo (2003) e Mbembe (2017) em seus estudos.

Tais autores demonstram como a colonialidade opera não apenas através da dominação econômica e política, mas também através da produção de subjetividades e da imposição de determinados regimes de verdade que invalidam saberes não hegemônicos. A comunicação, neste contexto, torna-se arena privilegiada de disputa entre projetos civilizatórios distintos, onde a hegemonia cultural é constantemente desafiada por contra-narrativas que emergem das margens do sistema mundial.

Segundo a análise proposta por Reis e Arruda (2025), a comunicação decolonial brasileira desenvolveu-se precisamente como resposta direta e organizada a esse regime de exclusão comunicacional, constituindo-se como um movimento consciente de decolonização das práticas, tecnologias e conteúdos midiáticos. Inspiradas conceitualmente na “epistemologia do Sul” proposta por Santos (2010), as mídias decoloniais constroem espaços de fala coletiva e ampliam significativamente a diversidade ontológica presente no ecossistema midiático brasileiro, afirmando a validade de saberes até então considerados inferiores ou inexistentes pelo paradigma científico moderno.

Esta epistemologia alternativa não busca simplesmente inverter as hierarquias existentes, mas sim construir uma ecologia de saberes

onde diferentes formas de conhecimento possam coexistir e dialogar em condições de maior simetria. Nesse contexto teórico, Boaventura de Sousa Santos (2019) introduz o conceito particularmente fértil de reexistência, entendido como a resistência que cria alternativas concretas e produz novos mundos possíveis, indo além da mera oposição ao status quo para construir ativamente novas realidades sociais e culturais.

As emissoras de rádio indígenas e quilombolas analisadas neste artigo exemplificam de maneira notável esse princípio da reexistência, pois produzem saberes e tecnologias comunicacionais enraizadas em cosmologias próprias e não subordinadas aos paradigmas ocidentais hegemônicos, constituindo assim formas de comunicação que simultaneamente resistem e propõem alternativas ao modelo dominante.

Tais experiências comunicacionais não se limitam a veicular conteúdos alternativos, mas reinventam as próprias formas de fazer comunicação, criando novas estéticas, novas temporalidades e novas relações entre comunicadores e comunidades. Desta forma, a fundamentação teórica aqui apresentada permite compreender as mídias decoloniais não como fenômenos isolados ou marginais, mas como expressões concretas de um projeto mais amplo de transformação social que busca decolonizar não apenas as mentes, mas também as práticas e as instituições sociais, incluindo aquelas relacionadas à comunicação e à produção de conhecimento.

Decolonialidade sonora digital, um sistema atual que migra do analógico para web

Este artigo adota consistentemente uma abordagem qualitativa baseada no estudo de caso conforme metodologia desenvolvida por

Yin (2011), centrando sua análise em quatro experiências radiofônicas contra-hegemônicas particularmente significativas: a Rádio Yandê, que representa as lutas comunicacionais dos povos indígenas; a Rádio Mocambos, vinculada às comunidades quilombolas e suas estratégias de comunicação; a Rádio Wayuri, que articula as vozes dos povos do Rio Negro; e a Rádio Quilombo FM, localizada no Maranhão e representativa das lutas quilombolas contemporâneas.

A seleção desses casos específicos foi realizada a partir da aplicação de seis critérios metodológicos claramente definidos: protagonismo comunitário efetivo na gestão da comunicação; vínculo político-cultural explícito com movimentos sociais; uso central do rádio como tecnologia comunicacional principal; reconhecimento público e acadêmico consolidado; disponibilidade adequada de fontes documentais; e caráter inovador de rádio expandida conforme conceituação proposta por Kischinhevsky (2016).

O corpus documental coletado foi subsequentemente interpretado à luz das cinco fases históricas da decolonialidade digital identificadas por Reis e Arruda (2025), permitindo assim contextualizar adequadamente as experiências radiofônicas específicas no continuum histórico mais amplo das mídias insurgentes brasileiras, estabelecendo conexões analíticas entre as transformações tecnológicas e as estratégias políticas adotadas ao longo do tempo.

A opção pela metodologia de estudo de caso justifica-se pela possibilidade de aprofundamento analítico que esta abordagem oferece, permitindo compreender as particularidades de cada experiência sem perder de vista suas conexões com processos sociais mais amplos. A análise dos casos foi realizada através de triangulação de fontes, incluindo

documentos produzidos pelas próprias rádios, matérias jornalísticas, produções acadêmicas e observação participante em alguns contextos específicos, garantindo assim uma compreensão multidimensional dos fenômenos estudados.

Tal abordagem metodológica permitiu capturar tanto as dimensões materiais quanto simbólicas das práticas comunicacionais analisadas, considerando não apenas seus aspectos técnicos e organizacionais, mas também seus significados culturais e políticos no contexto mais amplo das lutas por decolonização da comunicação no Brasil.

Fases históricas da comunicação decolonial no Brasil (1980 - 2024+)

Inspirando-se diretamente na periodização proposta por Reis e Arruda (2025), sintetizam-se a seguir de forma detalhada as fases do processo histórico das mídias decoloniais no Brasil, percorrendo desde suas raízes analógicas até os futuros decoloniais em construção, Cabe um olhar atento para a mídia sonora neste contexto e como o rádio expandido contribuiu nesse processo histórico:

Tabela 1

Fases da Decolonialização Digital

Fase	Período	Contexto histórico	Iniciativas-chave	Características principais
00 - Raízes Analógicas	1980-1994	Pós-ditadura, redemocratização, ocupação do espectro	Rádio Favela (BH), TV Maxambomba (RJ)	Comunicação pirata; estética popular; denúncia da elitização das concessões

1 - Primeira Era Digital	1995-2005	Chegada da internet, web 1.0, ciberativismo	Indymedia Brasil, Metareciclagem, Pontos de Cultura	Publicação aberta, infraestrutura distribuída, autonomia tecnológica
2 - Plataformização Criativa	2006-2015	Expansão das redes sociais e smartphones	Rádio Yandê, Mídia Ninja, Rede Mocambos	Jornalismo insurgente, redes mesh, valorização de línguas indígenas
3 - Contra-ataque às Big Techs	2016-2023	Vigilância algorítmica, hegemonia das plataformas	AfroFlix, Coolab, Núcleo de Mídia Indígena	Plataformas autogeridas, soberania tecnológica, memória digital
4 - Futuros Decoloniais	2024+	Inteligência artificial, redes federadas	IA decolonial (guarani, tupi, crioulo haitiano)	Computação indígena, tecnoxamanismo, cosmotécnicas do Sul global

Nota. Recuperado de Fases da decolonialidade digital no Brasil (1980-2024), de Reis, M. A., & Arruda, E. (2025, p. 6). Trabalho apresentado no 48º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação - Intercom.

Inspirando-se diretamente na periodização proposta por Reis e Arruda (2025), cabe um olhar atento para a mídia sonora neste contexto, especialmente para o papel das emissoras de rádio, que se revelaram fundamentais tanto na fase analógica — ao promover a circulação de vozes periféricas e comunitárias — quanto na era digital, em que o conceito de rádio expandido assume papel central na articulação entre territorialidade, rede e cidadania comunicativa.

Nos anos 1980 e 1990, em plena redemocratização, as emissoras de rádio comunitárias e populares atuaram como núcleos de resistência simbólica e política, dando origem a práticas sonoras decoloniais antes mesmo da formulação teórica do termo. Iniciativas como a Rádio

Favela (Belo Horizonte), a Rádio Mega (Juiz de Fora-MG) e diversas rádios livres do Nordeste e da Amazônia revelaram uma potente ecologia comunicacional de base local, marcada pela oralidade, pela musicalidade popular e pelo enfrentamento à concentração midiática. O rádio, enquanto meio quente e relacional, sustentou modos próprios de narrar a experiência periférica, consolidando-se como território de fala e escuta para grupos historicamente marginalizados. Tudo isso em um cenário de concessões de emissoras oficiais a grupos partidários ou de cunho religioso.

Com a chegada da internet e da Primeira Era Digital (1995-2005), muitas dessas emissoras passaram a experimentar formas híbridas de transmissão, incorporando a web como extensão de suas práticas. Surgiram os primeiros streamings alternativos e rádios online autônomas, que combinaram o espectro hertziano com as possibilidades de publicação aberta e ciberativismo — como o movimento Indymedia, os Pontos de Cultura Sonora e os projetos de metarreciclagem sonora. Nessa fase, o rádio começou a expandir-se para além de sua materialidade técnica, constituindo-se como “rádio expandido” — conceito que, segundo Kischinhevsky (2016), designa a convergência entre práticas sonoras analógicas e digitais, a partir de uma lógica de rede horizontal, colaborativa e territorializada.

Durante a Plataformização Criativa (2006-2015), o rádio expandido se consolidou como linguagem e prática social híbrida, incorporando o uso de smartphones, podcasts e transmissões ao vivo em redes sociais. Emissoras e coletivos como a Rádio Yandê, a Rádio Indígena de Dourados e as redes de rádios quilombolas e feministas exemplificaram esse movimento decolonial de reapropriação das tecnologias

sonoras, articulando identidade, ancestralidade e novas estéticas do comum. O rádio, nesse contexto, deixou de ser apenas meio de difusão para se tornar plataforma de encontro, formação e resistência cultural, evidenciando o poder da escuta como prática política e epistemológica.

Nas fases seguintes — Contra-ataque às Big Techs (2016-2023) e Futuros Decoloniais (2024+) —, o rádio expandido ressurge com ainda mais força no cenário digital distribuído. Projetos de plataformas federadas de áudio, podcasts comunitários, arquivos sonoros de memória afro-indígena e experimentações com inteligência artificial decolonial reposicionam o rádio como campo de disputa simbólica e tecnológica. Essa expansão não se reduz à digitalização de conteúdos, mas envolve uma reprogramação epistemológica: o som passa a operar como vetor de territorialidade e como meio de insurgência frente à hegemonia algorítmica colonial.

Assim, a trajetória das emissoras de rádio — das ondas curtas e comunitárias à radiofonia expandida em rede — espelha, em termos sonoros, o próprio percurso das mídias decoloniais no Brasil. O rádio não apenas acompanhou, mas antecipou movimentos de desobediência comunicacional, funcionando como laboratório de práticas coletivas, de linguagens híbridas e de imaginários tecnoculturais que hoje alimentam os futuros decoloniais na sociedade brasileira.

O rádio como campo de resistência

Desde as experiências pioneiras da Rádio Favela e outras iniciativas similares que emergiram nos anos 1980, o rádio brasileiro tem se constituído historicamente como um meio privilegiado de insurgência comunicacional. Esta tecnologia, aparentemente simples, rompe

consistentemente as barreiras técnicas e a verticalidade característica da comunicação hegemônica, valorizando simultaneamente a oralidade como forma de conhecimento legítima e o pertencimento territorial como fundamento da prática comunicativa, conforme analisado criticamente por Peruzzo (2005).

Com a chegada dos anos 2000, observa-se um movimento significativo de migração do rádio para o ambiente digital, no qual gradualmente se transforma em eixo central de diversas iniciativas decoloniais emergentes. Essa transição tecnológica evidencia de maneira particular a força do que pode-se conceituar como hibridismo tecnológico: sendo ao mesmo tempo analógico e digital, o rádio contemporâneo consegue preservar a escuta comunitária tradicional enquanto ocupa estrategicamente novas redes e plataformas digitais, criando assim uma presença comunicacional multiplataforma que amplifica seu alcance sem abandonar suas raízes comunitárias.

Dessa maneira, ao mesmo tempo em que preserva sua dimensão comunitária, o rádio também se reconfigura como espaço de experimentação tecnológica e de ampliação das vozes subalternizadas. Nesse processo, portanto, a intersecção entre o analógico e o digital não apenas diversifica as formas de escuta, mas abre caminho para experiências inovadoras de comunicação decolonial. É justamente nesse cenário de convergência e reterritorialização sonora que surgem iniciativas paradigmáticas do chamado rádio expandido, entre as quais se destaca a Rádio Yandê — a primeira web-rádio indígena criada no Brasil, fundada em 2006 através da iniciativa de comunicadores originários de diferentes etnias que buscavam construir uma plataforma própria de expressão cultural.

Esta emissora realiza transmissões regulares em mais de 190 línguas indígenas diferentes e atua simultaneamente como um arquivo sonoro vivo da memória ancestral, constituindo-se como espaço de preservação linguística e cultural. Sua estrutura digital autônoma e seu bilinguismo estratégico rompem conscientemente com o colonialismo linguístico denunciado por Mignolo (2003), criando um espaço comunicacional onde a oralidade indígena se converte em ato político de afirmação identitária.

A Rádio Yandê consegue articular tradição e inovação tecnológica de maneira singular, utilizando ferramentas digitais contemporâneas para fortalecer e revitalizar conhecimentos tradicionais, demonstrando assim que a comunicação decolonial não implica em recusa da tecnologia, mas em sua apropriação crítica e criativa. A programação da rádio abrange desde música tradicional até debates contemporâneos sobre direitos indígenas, criando uma ponte entre gerações e fortalecendo a resistência cultural dos povos originários num contexto de constantes ameaças aos seus territórios e modos de vida.

A Rádio Mocambos, por sua vez, outro exemplo de decolonialidade, foi criada a partir da Rede Mocambos, uma articulação mais ampla que reúne quilombolas, griôs e jovens de comunidades negras em torno do projeto comum de comunicação autônoma. Esta emissora opera com a lógica conceitual do que seus integrantes denominam “tambor eletrônico” — uma metáfora poderosa que simboliza a reverberação da ancestralidade africana através de ondas eletromagnéticas contemporâneas.

O projeto comunicacional da Rádio Mocambos conjuga inteligentemente a transmissão FM tradicional, o streaming digital e as

redes mesh comunitárias, reafirmando assim na prática os princípios de autonomia tecnológica propostos por Reis e Arruda (2025). Através dessa articulação tecnológica híbrida, a Rádio Mocambos constrói uma presença comunicacional que conecta comunidades geograficamente dispersas mas culturalmente vinculadas, criando uma rede de trocas e solidariedades que fortalece a resistência quilombola no contexto contemporâneo. A programação da rádio incorpora tanto elementos da cultura tradicional quilombola quanto discussões sobre questões contemporâneas que afetam essas comunidades, como regularização fundiária, educação diferenciada e enfrentamento ao racismo, constituindo-se assim como importante ferramenta de mobilização política e valorização cultural.

Já a Rádio Wayuri está baseada na região do Rio Negro, no Amazonas, e agrega comunicadores indígenas representantes de 23 povos diferentes que compartilham um território comum. Sua programação diversificada aborda temas fundamentais como saúde comunitária, direitos territoriais e cultura tradicional, estabelecendo um diálogo constante entre o português e as línguas nativas. Esta emissora funciona simultaneamente como rádio-escola e plataforma de formação política, unindo de maneira orgânica o saber tradicional indígena com as demandas contemporâneas por políticas públicas adequadas.

A Rádio Wayuri representa assim um modelo de comunicação comunitária que forma comunicadores locais enquanto informa a comunidade, criando uma esfera pública indígena autônoma que influencia tanto as dinâmicas internas das comunidades quanto seu relacionamento com o Estado e a sociedade nacional.

Através de sua programação, a rádio tem contribuído para a conscientização sobre direitos indígenas, para a valorização das culturas locais e para o fortalecimento da organização política das comunidades do Rio Negro, demonstrando o potencial transformador da comunicação comunitária em contextos indígenas.

A Rádio Quilombo FM é operada principalmente por jovens do Quilombo Rampa, localizado no estado do Maranhão, constituindo-se como exemplo significativo do que Kischinhevsky (2016) conceitua como rádio expandida. Além de operar na frequência 105,9 MHz, esta emissora mantém presença digital ativa através de plataformas como SoundCloud e da TV Quilombo, demonstrando uma apropriação criativa das tecnologias disponíveis.

O conteúdo produzido combina estrategicamente memória oral tradicional, música de raiz e denúncias contundentes de racismo ambiental, articulando assim passado e presente na luta quilombola contemporânea. A Rádio Quilombo FM ilustra como as novas gerações quilombolas estão reinventando as formas de comunicação tradicional, incorporando novas tecnologias sem abandonar o compromisso com a memória e a cultura de seus antepassados, criando assim uma comunicação intergeracional que fortalece a resistência comunitária. A atuação da rádio tem sido fundamental para a visibilização das lutas quilombolas na região, para a denúncia de violações de direitos e para a valorização da cultura e da história das comunidades remanescentes de quilombos no Maranhão.

Tabela 2

Decolonialidade pelas Ondas do Rádio

Emissora	Ano	Base Territorial	Público	Tec. usadas	Principais Características	Links e Platafor- mas	Destaque no Cenário de Rádio Expandido
Rádio Yandê	2006	Nacional (com base digital)	Povos indígenas	Streaming redes sociais, aplicativo	Primeira web rádio indígena, 190 línguas, arquivo sonoro ancestral	www.radioyande.com , Spotify, YouTube, Instagram @radioyande	Pioneirismo como primeira web radio indígena do Brasil, constituindo-se como arquivo digital vivo de línguas e culturas indígenas ameaçadas
Rádio Mocambos	2008	Comunidades quilombolas	Comunidades negras e quilom-bolas	FM, streaming, redes mesh	Conceito de “tambor eletrônico”, rede de comunidades	www.mocambos.net , redes mesh locais, transmissões comunitárias	Inovação conceitual do “tambor eletrônico” que reconecta tecnologias digitais com a ancestralidade africana
Rádio Wayuri	2017	Rio Negro (AM)	23 povos indígenas	FM, aplicativos de mensagem	Rádio-escola, formação política, saúde comunitária	Grupos de WhatsApp, transmissões FM locais, encontros presenciais	Modelo híbrido de rádio-escola que forma comunicadores indígenas enquanto fortalece a governança territorial
Rádio Quilombo FM	2015	Quilombo Rampa (MA)	Comunidades quilom-bolas	FM, SoundCloud, TV Quilom- bo	Rádio expandida, memória oral, denúncia ambiental	SoundCloud, TV Quilombo no YouTube, frequência 105.9 MHz	Articulação entre denúncia ambiental e memória oral como articulação

Produzido pelos autores.

As quatro experiências radiofônicas analisadas demonstram, de maneira consistente, que o rádio permanece como um meio central nas estratégias contemporâneas de decolonialidade comunicacional no Brasil. Mais do que simples instrumentos de difusão sonora, essas emisoras se configuram como territórios de enunciação e resistência, nos

quais se disputa o próprio direito de narrar o mundo. Em suas práticas cotidianas, revelam-se três dimensões fundamentais que se articulam de forma indissociável: a dimensão ontológica, a dimensão epistemológica e a dimensão política — todas atravessadas por uma dimensão estética e pedagógica emergente, que tensiona os modos hegemônicos de produção e circulação de saberes.

A dimensão ontológica manifesta-se na afirmação do “direito de aparecer”, nos termos de Butler (2015), como gesto de reexistência e corporeificação da voz. Nas rádios decoloniais, o ato de falar e de ser ouvido torna-se uma forma de presença política e ontológica. Ao sonorizar corpos e experiências historicamente silenciadas, o rádio produz um contra espaço simbólico no qual a existência é reafirmada em sua inteireza. Como argumenta Mbembe (2017), o colonialismo operou pela negação da plenitude ontológica dos corpos racializados, transformando-os em objetos de discurso e não em sujeitos de enunciação. Nesse sentido, as rádios decoloniais invertem a lógica necropolítica ao inscrever no espaço público a sonoridade do que foi sistematicamente calado no subterrâneo midiático, fazendo da escuta uma forma de reparação e de reconfiguração do sensível.

Já a dimensão epistemológica emerge da valorização sistemática dos saberes locais, da oralidade e das formas comunitárias de produção de conhecimento. Essas rádios não apenas difundem informações, mas constroem epistemologias próprias, baseadas em temporalidades não lineares, memórias coletivas e cosmopercepções plurais. A voz, aqui, opera como tecnologia ancestral de transmissão do saber e da cultura, desafiando a hierarquia epistêmica imposta pelo paradigma moderno-ocidental. O rádio, ao permitir o encontro entre vozes diversas — indígenas,

quilombolas, ribeirinhas, periféricas —, reintegra a escuta como método de conhecimento e revaloriza a linguagem oral como arquivo vivo da experiência. Assim, o fazer radiofônico se torna uma prática de educação decolonial, que mobiliza o aprendizado pela convivência, pela partilha e pela experiência sonora.

A dimensão política, por sua vez, materializa-se na disputa concreta por infraestrutura, espectro e visibilidade pública. Tais emissoras atuam em um contexto de monopólio midiático e de concentração das concessões públicas, enfrentando tanto a precariedade técnica quanto a marginalização institucional. Ao reivindicarem o direito de ocupar o ar, essas rádios tensionam a estrutura desigual de poder que historicamente regulou o acesso à comunicação no país. Mas não se trata apenas de resistência: trata-se também de criação de mundos possíveis, nos quais a comunicação é compreendida como bem comum e como prática autônoma de soberania.

É nesse sentido que se pode compreender o papel das rádios decoloniais como laboratórios vivos de soberania tecnológica, conceito elaborado por Couldry e Mejias (2019). Nessas experiências, a infraestrutura comunicacional é pensada e construída como território político autônomo, capaz de operar à margem — e muitas vezes em contraposição — às lógicas extrativistas das Big Techs. O uso estratégico de redes comunitárias, como as desenvolvidas pelo Coolab, a implementação de servidores próprios e o desenvolvimento de algoritmos plurilíngues voltados à inteligência artificial decolonial, exemplificam a passagem do discurso crítico à prática transformadora. Tais iniciativas não apenas contestam o modelo de dependência tecnológica imposto pelas plataformas hegemônicas, mas propõem ecossistemas

comunicacionais alternativos, fundados em princípios de autonomia, colaboração e reciprocidade.

No entanto, essa transformação não se limita ao plano técnico. O rádio expandido decolonial instaura também uma revolução estética e pedagógica, pois redefine os modos de sentir, ensinar e aprender no campo da comunicação. A estética sonora dessas rádios mobiliza formas sensoriais de escuta, integrando canto, ruído, reza, performance e relato, rompendo com a linearidade narrativa e com o formato jornalístico padronizado. Ao mesmo tempo, as práticas de produção e formação nesses espaços desafiam os modelos tradicionais de ensino da comunicação, introduzindo pedagogias do som e aprendizagens situadas, baseadas na partilha de saberes entre gerações, povos e territórios.

Afinal, o rádio, ao expandir-se tecnologicamente sem perder o vínculo comunitário, consolida-se como eixo central da decolonialidade comunicacional brasileira. Ele articula, de modo singular, ontologia, epistemologia, política e estética, transformando o ato de comunicar em gesto de descolonização. Assim, cada emissão sonora dessas rádios não é apenas uma transmissão: é um ato de insurgência ontológica, um exercício de soberania epistemológica e um manifesto político e pedagógico, que projeta no horizonte o que Reis e Arruda (2025) denominam de futuros decoloniais em construção.

Considerações finais

O percurso histórico das mídias decoloniais brasileiras, que percorre desde o rádio pirata dos anos 1980 até as atuais experiências com inteligência artificial indígena, comprova de maneira definitiva que a comunicação popular no Brasil constitui um sistema complexo e

vital de reexistência cultural e política. O rádio, ao longo dessas quatro décadas de transformações tecnológicas e políticas, deixou de ser apenas um meio de comunicação para tornar-se verdadeiro território existencial: espaço vivo de memória coletiva, educação popular, espiritualidade ancestral e ação política transformadora.

As experiências concretas das rádios Yandê, Mocambos, Wayuri e Quilombo FM demonstram eloquentemente que comunicar é, para esses grupos historicamente marginalizados, também existir publicamente e resistir às tentativas de apagamento. Conforme argumentam de maneira persuasiva Reis e Arruda (2025), a trajetória das mídias decoloniais brasileiras não deve ser lida como fenômeno marginal ou periférico, mas sim como centro alternativo e potente de produção de sentido e de reconfiguração do campo comunicacional. Estas experiências demonstram de maneira prática que a verdadeira democratização da comunicação depende não apenas da implementação de políticas públicas adequadas, mas fundamentalmente da capacidade coletiva de criar infraestruturas autônomas e epistemologias próprias que desafiem a hegemonia tecnológica e cultural vigente.

O desafio contemporâneo mais urgente consiste em garantir sustentabilidade técnica e financeira de longo prazo e preservação documental adequada a essas práticas comunicacionais insurgentes, especialmente diante dos processos constantes de captura e cooptação pelos modelos das Big Techs. Reforçar consistentemente as políticas públicas de fomento às rádios comunitárias, incentivar o desenvolvimento de tecnologias livres e abertas, e promover processos de educação midiática de caráter decolonial constituem passos essenciais para a consolidação dessas alternativas.

Mais do que simplesmente resistir às pressões do modelo hegemônico, essas rádios reexistem — nos termos propostos por Santos (2019) — pois recriam mundos comunicacionais onde a comunicação não é reduzida à condição de mercadoria, mas se afirma como direito comum fundamental e ferramenta concreta de libertação cultural e política. A continuidade e o fortalecimento dessas experiências são fundamentais para a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática e plural, onde a diversidade de vozes e saberes possa florescer em toda sua riqueza e potencial transformador.

Referências

- Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Harvard University Press.
- Couldry, N., & Mejias, U. (2019). *The costs of connection: How data is colonizing human life and appropriating it for capitalism*. Stanford University Press.
- Kischinhevsky, M. (2016). *Rádio e mídias sociais: Mediações e interações radiofônicas em plataformas digitais de comunicação*. Mauad X.
- Mbembe, A. (2017). *Crítica da razão negra*. N-1 Edições.
- Mignolo, W. (2003). A colonialidade de cabo a rabo: O hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber* (pp. 55-85). CLACSO.
- Peruzzo, C. M. K. (2005). Mídia regional e local: Aspectos conceituais e tendências. *Comunicação & Sociedade*, 26(43), 67-84.

- Quijano, A. (2005). *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. UERJ.
- Ramonet, I., Moraes, D., & Serrano, P. (2013). *Mídia, poder e contrapoder: da concentração monopólica à democratização da comunicação*. Boitempo.
- Reis, M. A., & Arruda, E. (2025). *Fases da decolonialidade digital no Brasil (1980-2024)* [Trabalho apresentado]. 48º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação - Intercom.
- Santos, B. de S. (2010). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. de S. Santos & M. P. Menezes (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 31-83). Cortez.
- Santos, B. de S. (2019). *O futuro começa agora: Da pandemia à utopia*. Boitempo.
- Yin, R. K. (2011). *Estudo de caso: Planejamento e métodos* (4ª ed.). Bookman.

O PAPEL DAS AÇÕES AFIRMATIVAS DO PROJETO CLIPE NA QUEBRADA NA RECONFIGURAÇÃO DA PARTILHA DO SENSÍVEL

Ana Carolina Borges de Andrade¹
Denis Porto Renó²

O Projeto Clipe da Quebrada tem como objetivo a seleção de produtoras audiovisuais para a realização de videoclipes de artistas periféricos. É realizado pelo Governo do Estado de São Paulo, por meio da Secretaria da Cultura, Economia e Indústria Criativas. Podem participar do edital do projeto produtoras audiovisuais sediadas no estado de São Paulo, com prioridade para produtoras periféricas. Com 2 anos de existência, o Clipe na Quebrada já viabilizou o lançamento de

-
1. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social Universidade Estadual Paulista - UNESP
anacarolinaandradebh@gmail.com
 2. Professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social Universidade Estadual Paulista - UNESP
denis.reno@unesp.br

20 videocliques, e o edital atual segue aberto para a seleção de mais 10 projetos até o final do ano de 2025.

A produtora KondZilla, reconhecida por seu papel central na distribuição do funk nacional no YouTube, apadrinha a iniciativa. Seu envolvimento garante visibilidade ao projeto, facilitando o acesso de artistas das periferias de São Paulo ao edital e apoiando o lançamento e a divulgação dos videocliques resultantes. Além do aporte financeiro de cinco mil reais por produção, os selecionados contam com a infraestrutura das Fábricas de Cultura, equipamentos públicos da Secretaria de Cultura distribuídos em 15 unidades periféricas. Esses espaços oferecem gratuitamente estúdios e equipamentos para gravação, edição e finalização, além de fomentar continuamente a produção cultural local.

Os 20 videocliques produzidos pelo projeto demonstram uma diversidade que contesta estereótipos sobre a produção artística periférica. A amplitude de gêneros - incluindo MPB, pop, rock, reggae, pagode, funk, rap e trap - desmonta a noção reducionista que associa as periferias apenas ao funk e ao rap. Outra característica do projeto é a diversidade de identidades representadas nos videocliques. A produção abrange desde artistas brancas, como Luiza Ricarti com seu clipe “Drama Queen”, até a potente afirmação indígena de Guarani NK, que em “Não Desistirei” contrapõe a homogeneização cultural do mercado à resistência de suas tradições, exibindo imagens de rituais e de sua comunidade. A representação de gênero e sexualidade também é abrangente, incluindo desde MC Clay que admira sua “Morena Iluminada”, até a expressão artística LGBTQIA+ em “2 min”, de Adan Costa.

Um aspecto disruptivo do projeto “Clipe na Quebrada” reside no fato de o próprio governo do estado de São Paulo financiar e colocar em

circulação videocliques nos quais jovens artistas periféricos empregam suas próprias linguagens, gírias, sonoridades e performances corporais, incluindo clipes de funk. Isso porque, recentemente, expressões de funk estão no alvo de críticas de setores da sociedade que as classificam como subversivas, misturando questões legítimas de segurança pública com preconceito social e racial.

O contexto político atual é marcado por propostas legislativas que buscam restringir tais expressões culturais. Um movimento difuso, liderado por setores políticos conservadores e apoiado em queixas sobre poluição sonora, defende uma regulação mais rígida. Esse embate materializa-se em projetos de lei estaduais e municipais, como os que propõem classificar letras musicais como “apologia ao crime” ou restringir sua veiculação em certos horários.

Um caso emblemático é a chamada “Lei anti-Oruam”, que ganhou força em diversas cidades no primeiro semestre de 2025. O projeto, iniciado em São Paulo pela vereadora Amanda Vettorazzo (União Brasil), visa impedir a contratação com verbas públicas de artistas acusados de promover apologia ao crime, focando no rapper Oruam. A controvérsia central desta medida, e de medidas similares, reside na subjetividade do conceito de “apologia”, que muitas vezes criminaliza a mera descrição artística da realidade vivida nas periferias, confundindo relato com incentivo.

Videoclipes como “Vale da Morte”, do MC 2N do Morro, financiados pelo Clípe na Quebrada, poderiam ser interpretados por essa perspectiva como uma suposta apologia ao tráfico de drogas. Da mesma forma, a estética e as imagens presentes em “Morena Iluminada”, de

MC Clay, poderiam ser enquadradas por grupos conservadores como uma afronta a noções tradicionais de “moral e bons costumes”.

Dessa forma, o Clipe na Quebrada acaba participando de um conflito cultural mais amplo. Ao comparar o projeto com a atuação de Michel Foucault no Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP) (Foucault, 1971, citado em Marques & Prado, 2018, p. 5), poderíamos dizer que ele cria condições para que grupos historicamente silenciados possam produzir e circular seus próprios discursos. Tal como Foucault buscou dar voz aos detentos, rompendo com os relatórios oficiais que falavam por eles, o projeto paulista institui um mecanismo similar ao fomentar que artistas periféricos produzam suas narrativas audiovisuais com autonomia.

Foucault demonstra também como esse sistema opera de forma a estabelecer padrões de normalidade, categorizando e hierarquizando expressões culturais, como acontece com o Funk nos dias atuais. A abertura do Clipe na Quebrada à produção de videocliques de Funk, por exemplo, desafia esses processos de homogeneização, rompendo com as categorias estereotipadas frequentemente atribuídas à tais produções periféricas. Esse contexto de disputa por legitimidade cultural - exemplificado por propostas legislativas como a “Lei anti-Oruam” - ilustra a dimensão conflituosa que Foucault atribuía às relações entre poder e discurso, onde a definição do que é legítimo ou ilegítimo, visível ou invisível, constitui-se como campo de disputa permanente.

Conforme destacam Marques e Prado (2018), Foucault partia do princípio de que o sistema recusava aos prisioneiros os meios de se formular, de se organizar (p. 5). O Clipe na Quebrada atua precisamente nessa lacuna em relação aos jovens periféricos, fornecendo tanto os

recursos materiais - através do financiamento e do acesso aos estúdios das Fábricas de Cultura - quanto os meios de divulgação - com o apoio da KondZilla e seu amplo alcance no YouTube - para que essas vozes sejam efetivamente articuladas e disseminadas.

Assim como Foucault, Jacques Rancière configura, a seu modo, uma filosofia atenta às vidas e experiências ordinárias, indagando pela sua liberdade e resistência; emancipação e subjetivação política (Marques & Prado, 2018, p.7). Entretanto, o segundo distingue-se do primeiro, cuja busca pela resistência se baseia em uma busca pelo poder e seus instrumentos de sujeição. Para Rancière (2016, citado em Marques & Prado, 2018, p. 5), o valor do trabalho e do método de Foucault não é simplesmente destacar o fato de que os oprimidos em um sistema de poder possam falar por si mesmos. Em sua visão, o mais interessante deste método é a sua abertura para novas formas de narrar as experiências: uma semente de potência criadora e produção de conhecimento.

Portanto, o artigo parte do princípio de que as ações afirmativas do projeto são essenciais para incluirmos na produção de conhecimento comum narrativas e vozes daqueles que historicamente foram excluídos por sistemas de dominação que violam seus direitos de comunicar por si só suas próprias experiências. Porém, vai além desta premissa e concorda com Rancière quando reconhece que o maior potencial das ações afirmativas do projeto é a possibilidade que abrem para uma reconstituição da rede conceitual que torna um enunciado (artístico, literário, político, etc) pensável.

Nesta introdução foi apresentado como o Clipe na Quebrada cria condições institucionais para a emergência de produções culturais periféricas, o que o configura como uma plataforma que modifica as

relações tradicionais de enunciação, permitindo que narrativas antes marginalizadas alcancem circulação e reconhecimento públicos. Porém, para adentrarmos na análise do regime do sensível e entendermos se os videocliques de Funk produzidos por meio do projeto *agem* ou não, e se *agem*, como *agem*, na reconfiguração da rede conceitual em que se inserem, torna-se necessário uma análise da materialidade destes videocliques. Devido às limitações do formato de um artigo acadêmico, o presente trabalho selecionará um dos videocliques de Funk do Clipe na Quebrada como ponto inicial da análise, e como sugestão de um caminho para que futuras pesquisas se encarreguem de analisar outros produtos culturais do projeto. O videoclipe escolhido foi o “Morena Iluminada”, de MC Clay, por se tratar de um clipe da cena cultural do Funk Ostentação que se aproxima mais da trajetória de pesquisas da autora³.

Na primeira parte do artigo, será abordada a perspectiva de Rancière sobre como configurar uma forma de reenquadrar o comum a partir da subversão de uma dada distribuição do sensível. Partiremos da proposta de Marques e Prado (2018) sobre como conceber as teorias de Rancière como um método da igualdade, baseado em uma operação dissensual que desloca objetos e discursos de seu tempo e espaço designados hierarquicamente no cotidiano e nos quadros interpretativos convencionais e os reconfigura para o campo das invenções de formas diversas de linguagem, de manifestação e argumentação - invenções que caracterizam a comunicação como uma rede de traduções e contra-traduções. Como se trata de um trabalho analítico, a proposta do

3. A autora realizou uma Análise das Visualidades de videocliques de Funk Ostentação em seu projeto de Mestrado.

artigo é de compreender como esta operação dissensual acontece no material analisado.

A segunda parte do artigo discorrerá sobre a possibilidade de analisar o videoclipe por meio da performatividade das imagens, segundo conceito de Andrea Soto Calderón, e do gesto de análise imagem/texto proposto por W. T. Mitchell (2009) no campo dos Estudos Visuais, que também compreendem o potencial performativo dos objetos visuais em gerar significados culturais (Brea, 2005). Andrea Soto Calderón (2020) se baseia nas proposições de Rancière para analisar a performatividade das imagens a partir das possibilidades do “performativo” para além da categoria da “ação”. Para a autora, a imagem performa quando provoca um dissenso na experiência estética que provoca. Ao se apresentar, com toda a riqueza de conexões possibilitadas pelo mundo visual (e audiovisual), a imagem acaba por engendrar um próximo movimento que convida o espectador a uma experiência além daquelas que ele poderia premeditar. Ela performa quando é capaz de materializar algo que ainda não tem um sentido prévio na interpretação do espectador, quando exige um movimento de reorganização dos seus pontos de conexão. O gesto proposto por Mitchell direciona o olhar para as aberturas que se formam nas engrenagens entre o visual e o discurso representado na *picture*. Acredita-se que por estas aberturas será possível identificar movimentos performativos das imagens do videoclipe.

Após discorrer sobre o método de análise nas primeiras sessões do artigo, será realizada a análise da performatividade das imagens do videoclipe “Morena Iluminada”. As imagens são tratadas aqui como um composto imagem-texto-sonoridade no suporte em que se apresentam, no meio cultural em que se inserem com todas as mediações e matrizes

culturais que as atravessam - como *pictures*, segundo conceito de Mitchell (2009). Os aspectos analisados na imagem serão relacionados ao contexto, à cultura, e aos regimes do sensível que pautam a sociedade na qual o videoclipe emerge, com o objetivo de compreender se existe ou não um dissenso, ou seja, se ele age e como age na reconfiguração do regime sensível ao qual se insere.

Reenquadrando o Comum pela subversão da distribuição do sensível

A filosofia política de Jacques Rancière oferece uma abordagem singular para compreender como o comum pode ser reconfigurado a partir da subversão de uma dada distribuição do sensível. Central a seu pensamento está o conceito de “Partilha do Sensível” - que ele define como “o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas” (Rancière, 2005, p. 14). Esta partilha não é uma divisão física ou social, mas uma estrutura subjetiva que determina quem pode participar do mundo comum (compartilhado), o que pode ser visto e dito, e por quem. A política, na visão de Rancière, emerge precisamente quando essa distribuição estabelecida é contestada, criando um “dissenso” que reconfigura o campo do perceptível, pensável e factível.

Para Rancière, a ordem social consensual - que ele denomina “ordem policial” - é uma partilha do sensível que define e naturaliza hierarquias, funções e lugares, contando “apenas partes reais - grupos existentes definidos por diferenças de nascimento, por funções, espaços e interesses diferentes, que fazem o corpo social excluir qualquer suplemento” (Rancière, 2010b, p. 36, citado em Marques & Prado, 2022, p. 3). É precisamente contra essa lógica excludente que a produção e

circulação comercial e massiva de videoclipes de funk, criados por artistas periféricos com o uso das novas tecnologias e plataformas digitais, insurge, configurando-se como um ato político no sentido rancieriano, pois “consiste em perturbar esse arranjo trazendo um suplemento de partes que não têm parte” (Rancière, 2010b, pp. 36-37, citado em Marques & Prado, 2022, p. 3). Ao criar e circular suas próprias narrativas visuais e sonoras, esses artistas subvertem a distribuição policial do sensível que historicamente confina suas expressões à invisibilidade ou as criminaliza, como evidenciado pelas propostas legislativas que buscam restringir tais manifestações sob a alegação de “apologia ao crime”. Dessa forma, os videoclipes de funk, quando se espalham pelo mercado musical e atingem alta visibilidade e lucratividade, operam uma reconfiguração do comum, criando uma cena de dissenso onde linguagens, sonoridades e corpos marginalizados tornam-se visíveis e audíveis, desafiando a hierarquia estabelecida que pretende definir o que é legítimo no espaço público e o que deve permanecer à margem, demonstrando que “a política é, portanto, uma atividade de reconfiguração do sensível que introduz um dissenso, uma fratura na ordem consensual” (Marques & Prado, 2022, p. 3).

O reenquadramento do comum ocorre através da criação de “cenar de dissenso”. Estas são arenas polêmicas onde sujeitos que não eram contados - os “sem-parte” - aparecem e contestam a distribuição estabelecida. Como explicam Marques e Prado (2022), “a cena é palco de um processo de desidentificação de sujeitos que se encontram no entrecruzamento de nomes, identidades e culturas” (p. 11). A subjetivação política, processo pelo qual os indivíduos se constituem como sujeitos políticos, não é uma afirmação de identidade, mas uma

“negação de uma identidade imposta por um outro, fixada pela lógica policial” (Rancière, 2004, p. 121, citado em Marques & Prado, 2022, p. 10). Através de atos performáticos e argumentativos, os sujeitos desidentificam-se de seus lugares designados, ou não-lugares, e criam novas formas de enunciação e visibilidade.

A reflexão de Jacques Rancière sobre os operários do século XIX nos ajuda a pensar em modos de intervenção no que ele chama de “partilha do sensível”. No caso analisado pelo filósofo, operários realizavam um gesto aparentemente simples, porém radical: apropriavam-se do tempo noturno, destinado ao repouso, para dedicar-se à leitura e à escrita. Rancière (2009a, citado em Marques & Prado, 2018, p. 21) identifica nessa prática um “reenquadramento do espaço e do tempo de exercício de sua força de trabalho” que se torna “a fonte de um novo prazer, o prazer de uma nova liberdade”. Trata-se de uma operação que subverte uma distribuição estabelecida: o tempo do corpo trabalhador, confinado à produção e à recuperação de energia, é ressignificado como tempo disponível para uma atividade intelectual. Esse ato de se apropriar de um tempo “impróprio” configura uma forma de contestação da hierarquia que separa os corpos destinados ao trabalho manual daqueles legitimados para o exercício do pensamento, e reconfigura as coordenadas sensíveis que determinavam o lugar e as capacidades de uma classe social.

Em um contexto histórico, tecnológico e social distinto, a produção e a circulação massiva de videocliques de funk por MCs e produtoras audiovisuais periféricas nas plataformas digitais podem ser lidas como outra modalidade de intervenção na partilha do sensível. Enquanto o gesto dos operários se dava na esfera do tempo privado e roubado, a ação dos artistas do funk ocorre no domínio da hipervisibilidade e do espaço

público digital. A dimensão deste fenômeno é atestada por sua escala: os videocliques de funk geraram mais de 15 bilhões de visualizações no YouTube entre 2020 e 2023, sendo consumidos regularmente por 67% dos jovens brasileiros, com 40% de sua audiência localizada em outros países (Kantar IBOPE Media, 2022; YouTube Culture & Trends, 2023). Essa presença massiva não representa apenas um sucesso de consumo, mas a abertura de um novo campo de visibilidade para estéticas, corpos e narrativas originárias das periferias. A consolidação de um circuito econômico próprio - com um crescimento de 240% na produção entre 2019 e 2022 e uma movimentação anual de R\$ 180 milhões (Ancine, 2023; FIRJAN, 2023) - demonstra a materialidade dessa intervenção, que criou suas próprias estruturas de valor e circulação. O que se observa, portanto, é a construção de uma linguagem estética singular que, ao ocupar de forma tão expressiva o espaço audiovisual digital, redefine o que é visto e ouvido no comum, deslocando o lugar socialmente atribuído a essas expressões culturais.

O método de Rancière para reenquadrar o comum é, ele próprio, uma prática de dissenso. Em vez de adotar uma postura explicativa ou hermenêutica que interpreta a fala dos subalternos a partir de uma posição de superioridade, ele propõe uma “poética do conhecimento” (Marques & Prado, 2018). Esta abordagem trata os textos e narrativas dos sujeitos comuns - como operários ou funkeiros - não como documentos a serem decifrados, mas como performances textuais que possuem uma textura e uma racionalidade próprias. Rancière (2016) afirma: “Produzir essas narrativas era uma maneira de os trabalhadores terem uma visão de suas próprias vidas e reconstruírem suas próprias vidas” (p. 9, citado em Marques & Prado, 2018, p. 9). Ao ler esses textos como literatura ou

filosofia, e não como meros reflexos de uma condição social, Rancière horizontaliza as relações discursivas e demonstra que a capacidade de pensar e criar é universal.

A emancipação, nesse contexto, não é uma libertação no âmbito da consciência ou uma revolução contra a opressão, mas uma transformação sensível. Como destacam Marques e Prado (2022), “a emancipação não implica uma transformação em termos de conhecimento, mas em termos de posição dos corpos” (Rancière, 2009b, p. 575, citado em Marques & Prado, 2022, p. 6). Trata-se de uma reconfiguração das coordenadas da experiência que altera a topografia do possível. O sujeito emancipado é aquele que, através de atos de fala e performance, redesenha o mapa do sensível, tornando visível o que era invisível e audível o que era inaudível.

A noção de dissenso elaborada por Jacques Rancière oferece um instrumento analítico para examinar dinâmicas de transformação no comum, ou seja, na própria configuração da experiência partilhada. O dissenso opera por meio de um movimento específico: em vez de tentar desvendar um significado profundo ou uma verdade escondida por trás daquilo que é visível - como faria uma análise que busca “desmascarar” as aparências para revelar estruturas de poder subjacentes -, ele age criando um confronto entre maneiras distintas de organizar a experiência sensível. Enquanto a primeira abordagem trabalha numa lógica de profundidade, pressupondo que a realidade verdadeira está por trás das aparências, o dissenso trabalha numa lógica de superfície, colocando em cena o conflito entre diferentes “superfícies” ou configurações do próprio sensível. Esta ruptura na lógica estabelecida da partilha do sensível - o sistema que define o que é visível e invisível,

audível e inaudível - expõe o caráter político dessa distribuição ao criar cenários onde realidades alternativas emergem e disputam legitimidade.

Nesse contexto teórico, é possível perceber, no projeto Clipe da Quebrada, questões que Rancière aborda em sua filosofia. O projeto, realizado pela Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, configura uma iniciativa institucional que opera em um campo marcado por tensões sobre a partilha do sensível. Os videoclipes de funk, enquanto produção cultural periférica, já haviam conquistado significativa visibilidade, reconfigurando a paisagem do comum com suas linguagens, gestualidades e estéticas próprias. Paralelamente a essa consolidação, forças políticas discriminatórias manifestam-se através de propostas legislativas como a “Lei anti-Oruam”, que buscam promover um retrocesso através da exclusão dessas sensibilidades do regime sensível comum. Essas iniciativas tentam restringir a circulação e o reconhecimento dessas expressões culturais, enquadrando-as como “apologia ao crime” ou afronta a “bons costumes”.

Ainda que as diretrizes e objetivos do projeto não explicitem essa questão, o Clipe na Quebrada age em contramão a essa política discriminatória ao criar um edital público que prioriza produtoras periféricas e viabiliza a realização de videoclipes, entre eles videoclipes de funk. Ao destinar recursos e oferecer o aval institucional e a infraestrutura da Secretaria de Cultura a essas produções, ele abre espaço para que sensibilidades, gestualidades e estéticas do funk se mantenham incluídas no regime sensível comum através do aparato estatal. Essa intervenção do poder público ocorre precisamente no terreno do sensível - não se trata de discutir o conteúdo das narrativas ou revelar verdades sobre as periferias, mas de garantir a visibilidade e audibilidade de formas de

expressão que, paralelamente, sofrem de ataques ativamente combativos. O projeto institui, através de mecanismos oficiais, uma presença no comum para vozes e corpos que uma parcela da sociedade busca excluir desse mesmo comum.

A performatividade das imagens e a abertura na representação

Com base no artigo de Marques e Prado (2018) e no livro “A performatividade das Imagens” de Andrea Soto Calderón (2020), compreende-se Jacques Rancère se distancia das teorias que tratam as imagens como representações. A teoria da representação, tal como historicamente concebida, entende a imagem - e, por extensão, a linguagem e a arte - como um signo fundado na semelhança e marcado por uma estrutura de ausência, onde algo está sempre no lugar de outra coisa. Como detalha Calderón (2020), este consenso sobre a natureza representacional da imagem entra em crise ao longo do século XX, sendo progressivamente desestabilizado por um conjunto de pensadores que propuseram formas alternativas de relação com o visível e o dizível. Autores como Umberto Eco e Nelson Goodman, já em 1968, negaram que a semelhança fosse constitutiva das imagens (Eco, 1968; Goodman, 1968, citados em Calderón, 2020, p. 62). A autora conta que Jacques Derrida, em “*Firma, acontecimiento, contexto*”, questionou os alicerces da performatividade linguística ao desafiar o princípio de intencionalidade e a estrutura proposicional da linguagem, abrindo caminho para uma compreensão da significação que escapa à pura referencialidade (Derrida, citado em Calderón, 2020, p. 57). Judith Butler, por sua vez, deslocou radicalmente o conceito de performatividade do campo do linguístico para o corporal, argumentando que a identidade

não é representada, mas sim produzida através de atos repetitivos e estilizados (Butler, citado em Calderón, 2020, p. 55).

A perspectiva da impossibilidade de uma “ciência das representações” dialoga com estudiosos dos Estudos Visuais, como Mitchell (2009), um dos principais representantes do campo. Segundo o autor, se, como pensava Foucault, a relação do visível com o legível é infinita, significa que as reflexões sobre “palavra” (discurso) e “imagem” realizadas de forma isolada trazem definições insatisfatórias por se referirem a uma dialética instável, que muda de situação cada vez que se apresenta. Antes de iniciarmos a compreensão interpretativa que irá separar o visual do textual, já existiu o processo interativo no encontro - no acontecimento visual - , e neste encontro o visual e o textual são um único agente, componentes que criam juntos os sentidos emergentes na interação com o corpo humano sensível-social. Mitchell propõe então a análise das *pictures*, o composto imagem-texto em toda a sua complexidade, abrangendo o visível e o não visível que se mostra quando olhamos para os processos, os contextos de produção e os suportes escolhidos para a sua veiculação.

É neste contexto de superação da representação que a noção de performatividade, tal como explorada por Calderón (2020), ganha centralidade. Ela argumenta que “lo fundamental de la performatividad es que no es el reflejo necesario de una realidad, no se somete a la lógica de la representación, sino que colabora en la conformación de una realidad específica” (p. 14). Trata-se, portanto, de uma operação que não descreve ou espelha um mundo preexistente, mas que participa ativamente na criação de realidades, modos de ver e formas de comunidade.

A epistemologia dos estudos visuais (Brea, 2005) baseia-se na compreensão crítica da eficácia performativa das práticas de visualidade em gerar significados culturais. As formas possíveis de reconhecimento identitário entre os sujeitos e as imagens (em seu caráter inerentemente subjetivo) resultam na produção histórica e concreta de subjetivações da realidade, evidenciando o impacto político dos atos de ver, levando em consideração a distribuição assimétrica de posições de poder em relação ao próprio exercício de ver. O ato de ver como um ato político aparece então como uma possibilidade de resistência às tentativas de construção hegemônica da realidade, pois diz respeito à existência e sobrevivência de diferenças culturais, sensíveis e da própria multiplicidade das modalidades de ver em seus modos de socialização específicos e diferenciais.

A teoria estética de Jacques Rancière, conforme analisada por Marques e Prado (2018), diz que a arte, portanto, não tem a função de representar o mundo ou de veicular mensagens políticas. Seu efeito político é mais radical e direto: é o de reconfigurar o campo do perceptível, do pensável e do viável. Ela opera uma desidentificação que permite o surgimento de subjetivações políticas novas. Não é sobre como uma imagem pode representar melhor uma ideia ou uma realidade social, mas como as operações estéticas - sejam da literatura, da historiografia ou da arte - podem criar novas formas de experiência sensível que desloquem as coordenadas da experiência comum. Como Calderón (2020) bem define, a performatividade “abre brechas para lo imprevisto” (p. 16), e é precisamente nessas brechas, nesses interstícios do sensível, que Rancière constrói toda a sua filosofia da igualdade.

A proposta, portanto, é de resistir à tentação de tentar decodificar imagens do videoclipe, ou desmascará-las, se afastando da ideia de uma possível ‘tradução’ dos seus significados. Não se trata de tentar compreender quais são os sentidos criados pelas imagens, quais significados ela traz pro mundo, ou menos ainda as mensagens subliminares transmitidas por meio delas. O giro pictorial proposto por Mitchell toca exatamente nesta questão: não se trata de buscar respostas nas imagens, decodificar todos os significados estritos, mas compreender os questionamentos que ela mesma levanta, como as *pictures* questionam e indagam o seu interlocutor. A discussão é sobre a superfície das imagens, sobre aquilo que ela apresenta, a forma como apresenta, e seu potencial participar ou não da construção (e fratura) de sentidos e visualidades no campo sensível por meio de sua performatividade.

De acordo com o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, a palavra “Performance” significa um “ato ou processo de realizar algo; atuação, desempenho”. Se a performance está ligada à ação, como pensar em uma performatividade das imagens? Andrea Soto Calderón analisa as possibilidades do “performativo” para além da categoria da “ação”, se baseando no contraponto entre ação e movimento apontado por Jacques Rancière. A autora explica que o conceito de “ação”, desde Aristóteles, vem sendo relacionado à execução de um movimento pelo alcance de um objetivo específico. Essa ideia propõe uma organização estratégica da ação, uma intencionalidade, um planejamento que almeja alcançar um fim já pré-determinado, ou concretizar uma ideia de ação que preexiste à prática, que precede à experiência.

Para Calderón, esta é uma lógica diretamente relacionada à lógica do regime representativo, no qual acredita-se que seja possível

re-apresentar um pensamento, uma ideia, um plano, como se a realidade fosse uma matéria inerte que precisa de um princípio alheio a ela para que se organize e adquira forma (Calderón, 2020). É necessário, portanto, levar em consideração que, durante a execução da ação, uma série de acontecimentos ocorrerão de maneira diferente do que foi planejado, causando efeitos imprevisíveis.

Além disso, este planejamento se limita a um regime de expressão previamente conhecido, e não é capaz de abranger o movimento. O movimento ganha vida justamente pela sua capacidade de extrapolar qualquer regime de expressão, e de criar estados mentais mais além da nossa vontade pessoal ou de estados conscientes. Portanto, a performatividade referente às imagens tem mais a ver com o movimento do que com a ação.

Para Calderon, a tentativa de compreender as imagens desde a sua performatividade é a de buscar suas margens de indeterminação, que é onde ela compõe suas intersecções com o observador e com o mundo sensível. A imagem performa quando institui um movimento imprevisível ao gerar um curto-circuito nas expectativas sobre quais corpos podem ocupar quais espaços, onde novas configurações do possível emergem. A imagem não comunica uma mensagem sobre mobilidade social, mas age diretamente no sensível ao reposicionar corpos, gestos e estéticas em um arranjo que desafia a partilha estabelecida do visível.

Mitchell (2009) usa a expressão imagem/texto (usando a barra) para se referir às infinitas formas como as partes do composto imagem-texto podem se relacionar, ou seja, as formas como as imagens se relacionam com os discursos pré-existentes no mundo social e sensível no qual se insere. Rezende (2018) explica que “a barra não significa

necessariamente uma tensão entre os termos, mas nos direciona para as diferentes relações possíveis entre visível e legível”. Para Mitchell, a visualidade se forma nestas zonas de atrito, onde as rachaduras deixam fissuras, e ao olhar por elas a experiência se revela, a imagem por trás da fissura desperta curiosidades e sensibilidades, questionamentos e afetos. Mitchell ilustra esta lacuna como “uma abertura na representação, um lugar onde a história poderia juntar-se pelas gretas” (Mitchell, 2009, p. 96). Mitchell propõe um passo em relação ao gesto, ele sugere agora um lugar para olhar.

A “abertura na representação” proposta por Mitchell (2009) oferece uma perspectiva complementar para localizar onde e como a performatividade das imagens, conforme descrita por Calderón (2020), pode ser observada em ação. Enquanto Calderón nos fala sobre as “margens de indeterminação” como zonas onde a imagem compõe suas intersecções com o observador, Mitchell nos aponta um lugar onde essas margens possivelmente podem ser encontradas: nas rachaduras, nas gretas, nos espaços de atrito entre o visível e o legível.

Esta abordagem de Mitchell apoia a análise da performatividade ao sugerir que é preciso observar justamente esses pontos de fratura, onde a imagem não se fecha em uma representação unívoca, mas mantém aberturas que permitem emergir o imprevisto. A barra entre imagem e texto, longe de ser um simples separador, torna-se assim um território fértil para examinar como as imagens performam seus rearranjos no sensível. Onde Mitchell identifica “fissuras que despertam curiosidades e sensibilidades”, Calderón localiza as brechas por onde a performatividade opera, criando novas configurações do possível.

Partindo dessa perspectiva metodológica, a análise da performatividade das imagens no videoclipe “Morena Iluminada” de MC Clay buscará identificar as fissuras na representação conforme proposto por Mitchell (2009). O exame se concentrará nas aberturas e gretas do composto imagem-texto do videoclipe, observando os pontos de atrito entre o visível e o legível onde possam emergir as margens de indeterminação descritas por Calderón (2020). A investigação seguirá as zonas onde a imagem não se fecha em representações unívocas, procurando compreender como essas fendas permitem que a performatividade opere criando novos arranjos sensíveis. Através desse enfoque, será possível examinar os espaços onde o videoclipe pode estar performando configurações alternativas do visível, instituindo movimentos que desloquem hierarquias estéticas estabelecidas.

Aspectos performativos nas imagens de “Morena Iluminada”

No clipe “Morena Iluminada” de MC Clay, o exemplo mais óbvio de imagens que realizam uma operação no campo do sensível se encontra nas imagens como aquelas presentes nos outros videoclipes do gênero Funk Ostentação: imagens de corpos periféricos dançando com joias douradas e roupas luxuosas diante de cenários arquitetônicos modernos e carros de alto padrão. A análise dessas imagens através da metodologia de Mitchell (2009) permite observar uma tensão na relação imagem-texto em relação à partilha policial do sensível descrita por Rancière. O que se apresenta não é exatamente uma representação da periferia, mas possivelmente uma abertura entre o discurso social estabelecido - que tende a definir lugares específicos para corpos periféricos - e a imagem que mostra esses corpos ocupando espaços tradicionalmente

associados a outras classes sociais. Esta abertura na representação pode ser observada como um espaço onde a ação performática parece tensionar a distribuição estabelecida do visível.

Figura 1

MC Clay ostentando bens materiais



Funk TV Oficial (2025).

A coreografia que articula gestualidades do funk com cenários arquitetônicos modernos sugere o que Calderón (2020) identifica como “margens de indeterminação” - zonas onde a imagem pode estar deixando de simplesmente refletir a distribuição estabelecida para participar na criação de uma nova partilha do sensível. O movimento desses corpos nos espaços de luxo parece não apenas comunicar sobre mobilidade social, mas talvez instituir outras possibilidades de existência no comum.

Para além desta característica comum entre o “Morena Iluminada” e outros de Funk Ostentação, o videoclipe apresenta outras imagens disruptivas em relação ao gênero. Normalmente, nos clipes de Funk Ostentação, os MCs celebram seu sucesso material e a conquista das

mulheres em festas semelhantes a “baladas” junto aos amigos, exibindo bebidas caras, ostentando sua popularidade com a presença de muitos amigos e muitas outras mulheres “conquistadas”, em uma festa jovem, em casas onde eles parecem morar sozinhos como se fosse mais um bem conquistado, como apartamentos chiques, coberturas com vistas privilegiadas, etc. Já no videoclipe em questão, a festa acontece na casa da família do MC Clay, e a família inteira está presente em um churrasco no quintal, com pessoas de todas as idades, com suas diversas cores de pele, em uma casa que aparenta ser simples por possuir um quintal pequeno, porém com uma arquitetura moderna, decoração sofisticada, com uma piscina pequena, porém luxuosa. As pessoas possuem gestualidades simples, dançam de forma simples, possuem aparências de pessoas simples, porém bem cuidadas, bem arrumadas e felizes, em família.

Figura 2

Churrasco na casa da família de MC Clay



Funk TV Oficial (2025).

Estas imagens parecem performar uma operação distinta no sensível ao deslocar o eixo da ostentação individual para o bem-estar familiar coletivo. A análise dessa cena através da metodologia de Mitchell (2009) revela uma interessante reconfiguração na relação imagem-texto: enquanto o texto social do funk ostentação convencional enfatiza o sucesso individual e as conquistas materiais pessoais, a imagem do quintal familiar introduz um elemento de coletividade e bem-estar multigeracional. A cena do churrasco familiar no quintal sugere o que Calderón (2020) identifica como a capacidade da imagem de criar realidades sensíveis alternativas. A família aparece sem preocupações apesar de ser uma família periférica, e isso também se configura como uma forma de luxo.

Sob a ótica de Rancière, essa imagem pode ser lida como uma intervenção na partilha policial do sensível, pois introduz no campo do visível uma forma de ostentação que não se reduz aos signos materiais tradicionais, mas que inclui a tranquilidade e o bem-estar familiar como valores a serem ostentados. A imagem ostenta que a família está bem, que a conquista material não se resume a anéis e cordões de ouro, mas inclui aquela que tira as dificuldades da família e oferece à mãe, ao pai e aos avós, várias gerações de trabalhadores, uma vida tranquila, sem preocupações. A performatividade desta imagem parece estar em instituir a “vida tranquila” como forma de ostentação, criando uma fissura nas expectativas naturalizadas sobre como deve se apresentar o sucesso na periferia.

Outra abertura na representação observada no videoclipe ocorre quando ele apresenta visualmente um grupo de pagode com tantã, repique e pandeiro executando uma performance de samba que inicialmente não

ecoa na trilha sonora, no funk executado no videoclipe. Esta desconexão entre o registo visual e o auditivo cria uma abertura sensível que tensiona as expectativas sobre a representação imagética da música, estabelecendo uma zona de indeterminação onde o espectador é confrontado com a materialidade de duas tradições musicais coexistentes. Na segunda parte da música, a transição rítmica opera uma fusão sincrética, fazendo emergir na sonoridade o samba que antes era apenas visível, performatizando assim a integração entre os gêneros não como justaposição, mas como recomposição interna do sensível.

Figura 3

Samba ao som de Funk



Funk TV Oficial (2025).

Esta operação estética espelha a própria genealogia do funk carioca, cuja história é marcada pela apropriação criativa do breque do samba. Em 1998, Mestre Jorjão, diretor de bateria da Unidos da Viradouro, introduziu uma “paradinha” no samba-enredo da escola - uma pausa rítmica sincopada que reconfigurou as possibilidades do breque.

Produtores de funk, atentos à inovação, transplantaram esta estrutura rítmica para as batidas eletrônicas, fundindo-a com células do Volt Mix. Este gesto de empréstimo criativo gerou uma variante rítmica que mais tarde se cristalizaria no tamborzão, incorporando ao funk a cadência distintiva do samba carioca. A performatividade da cena do quintal no videoclipe atualiza esta herança, materializando visualmente o diálogo histórico entre as matrizes rítmicas do samba e a linguagem eletrônica do funk.

A antropóloga Adriana Facina caracteriza o funk como uma incorporação de traços musicais da diáspora africana reprocessados através dos ritmos pulsantes da cena cultural brasileira, constituindo-se como releitura de expressões da negritude internacional mais próxima do samba e dos batuques nacionais do que de um fenômeno alienígena. No clipe, esta relação íntima entre os gêneros é performada através da transição progressiva entre o funk e o samba, onde os instrumentos de pagode inicialmente mudos ganham presença auditiva num processo que espelha a própria história de absorção rítmica entre os gêneros. As imagens do quintal familiar com três gerações dançando sob a fusão funk-samba constroem uma cena de dissenso na partilha do sensível, reposicionando a cultura periférica como espaço de continuidade e não de oposição entre tradição e modernidade. Elas atualizam, na esfera do visível e do audível, o que a história da música já demonstrava: que a inovação nas culturas periféricas ocorre através da recomposição criativa dos materiais disponíveis, e não pela substituição ou negação das raízes.

A abertura criada pela performance visual dos músicos de pagode - cuja sonoridade só mais tarde irrompe na narrativa musical - gera um curto-circuito nas expectativas, dissolvendo as fronteiras entre

o que é considerado “autêntico” ou “apropriado” para a representação da experiência periférica. Através desta estratégia, o clipe não apenas representa, mas performa a integração orgânica entre as formas de expressão, mostrando como o funk se constitui precisamente através da reelaboração constante de elementos do patrimônio musical brasileiro. A performatividade desta sequência está em como ela materializa a memória rítmica compartilhada, transformando o espaço doméstico da festa familiar num palco onde se encena a própria história de empréstimos e transformações que caracteriza a música popular brasileira. Desta forma, o videoclipe não apenas ilustra, mas efetivamente produz uma reconfiguração do sensível, tornando visível e audível a teia de conexões que une o funk ao samba através do gesto fundamental da apropriação criativa do breque.

Conclusão

Ao concluir esta análise, sugere-se que o projeto Clipe na Quebrada cria condições institucionais que podem favorecer o surgimento de dissensos no regime sensível, conforme aproximações teóricas baseadas na filosofia política de Jacques Rancière. Conforme Rancière (2005, p. 14), a “partilha do sensível” define os limites do visível e do dizível, e o projeto, ao fomentar a produção audiovisual periférica, estabelece um campo potencial para o dissenso emergir. Esta possibilidade se torna particularmente significativa quando se observa que o próprio Estado, por meio do projeto, financia videoclipes de funk - gênero cultural que é simultaneamente alvo de medidas restritivas como a “Lei anti-Oruam”. Esta contradição no interior do aparato estatal sugere um terreno fértil para que corpos e vozes historicamente excluídos - os “sem-parte”, nos

termos de Rancière (2010b, pp. 36-37, citado em Marques & Prado, 2022, p. 3) - possam contestar a ordem sensível vigente, embora o dissenso propriamente dito dependa de como essas produções culturais efetivamente interpelam a distribuição estabelecida do visível e do audível.

A opção por analisar um único videoclipe, “Morena Iluminada” de MC Clay, justifica-se pelas limitações inerentes ao formato acadêmico, que impossibilitam um exame abrangente de toda a produção do projeto. Esta seleção singular não pretende esgotar as possibilidades analíticas, mas antes oferecer um recorte metodológico que possa servir como paradigma para investigações futuras. A escolha específica por este clipe deve-se à sua pertinência em relação à trajetória de pesquisa da autora, que já havia desenvolvido anteriormente análises sobre visualidades do Funk Ostentação em seu mestrado, permitindo um aprofundamento mais qualificado da análise da performatividade das imagens.

Na análise fundamentada na metodologia de análise imagem/texto de Mitchell (2009) e nas margens de indeterminação de Calderón (2020), identificaram-se três operações sensíveis principais no videoclipe. Primeiramente, observam-se imagens de corpos periféricos em cenários de luxo que tensionam a relação entre o discurso social estabelecido e a ocupação de espaços tradicionalmente associados a outras classes. Em segundo lugar, as cenas do quintal familiar deslocam o eixo da ostentação individual para o bem-estar coletivo, performatizando a “vida tranquila” como forma de luxo. Por fim, a desconexão inicial entre a performance visual dos músicos de pagode e a trilha sonora de funk cria uma abertura que incomoda o espectador, materializando visualmente a história das bricolagens rítmicas que caracterizam as músicas periféricas.

A análise realizada através do método da igualdade de Rancière - que avança em relação à teoria de Foucault ao horizontalizar as relações discursivas - em diálogo com a metodologia de análise imagem/texto de Mitchell e Calderón, indica como as ações afirmativas estatais podem criar condições para emergência de narrativas que tensionam a partilha do sensível. Tais iniciativas parecem não apenas incluir vozes marginalizadas no comum, mas também sugerem uma possível reestruturação das condições de pensabilidade e sensibilidade que definem o regime sensível comum. O projeto, assim, aproxima-se de um dispositivo que pode reenquadrar o sensível, onde a produção cultural periférica não ganha apenas visibilidade, mas pode redefinir os termos de sua própria legibilidade a partir de operações estéticas concretas.

Referências

- Ancine. (2023). *Anuário Estatístico do Audiovisual*.
- Brea, J. L. (2005). *Estudios visuales: La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Akal.
- Calderón, A. S. (2020). *A performatividade das imagens*.
- Facina, A. (2001). *Funk-se quem quiser: No batidão negro da cidade carioca*. Bom Texto.
- FIRJAN. (2023). *Mapeamento da Indústria Criativa no Brasil*.
- Funk TV Oficial. (2025, maio 21). *MC Clay - Morena Iluminada (Video Clipe) Funk TV Oficial* [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=sZK3l62k1QI&list=RDsZK3l62k1QI&start_radio=1

Kantar IBOPE Media. (2022). *Painel de consumo de mídia no Brasil*.

Marques, Â. C. S., & Prado, M. A. M. (2018). O método da igualdade em Jacques Rancière: entre a política da experiência e a poética do conhecimento. *Revista Mídia e Cotidiano*, 12(3), 1-32.

Marques, Â. C. S., & Prado, M. A. M. (2022). Os processos de subjetivação e emancipação política em Jacques Rancière. *Psicologia & Sociedade*, 34, e265750.

Mitchell, W. J. T. (2009). *Teoria da imagem: ensaios sobre representação verbal e visual*.

Rancière, J. (2005). *A partilha do sensível: Estética e política*. EXO Experimental/Editora 34.

Resende, O. E. A. (2019). *A dialética rural-urbano em visualidades de mulheres caipiras, em Chocolate com Pimenta, Alma Gêmea e Êta Mundo Bom!* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais]. Repositório Institucional da UFMG. <https://repositorio.ufmg.br/server/api/core/bitstreams/86aee3ea-44ab-4f5f-ab50-dee29fb60fba/content>

YouTube Culture & Trends. (2023). *Relatório anual de tendências culturais*.

ÁGUA QUE CORRE, LUTA QUE PERMANECE: REPRESENTAÇÕES DOS POVOS TRADICIONAIS DO RIO DOCE NO DISCURSO INSTITUCIONAL E NA MÍDIA POPULAR

*Sarah Monteiro Amorim¹
Deborah Luísa Vieira dos Santos²
Gabriel da Cruz Ventura³*

Na pós-modernidade, o território passa a ser visto não apenas como base física controlada pelo Estado, mas como espaço vivido, simbólico e relacional (Moreira & Hespanhol, 2007). Essa mudança conceitual é influenciada pela geografia humanista, que valoriza a

-
1. Bacharelada em Publicidade e Propaganda na Universidade Vale do Rio Doce (UNIVALE).
sarah.monteiro@univale.br.
 2. Doutora em Com. pela Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGCOM/UFJF). Professora do Núcleo de Comunicação e Humanidades da Universidade Vale do Rio Doce (UNIVALE).
deborah.santos@univale.br.
 3. Mestrando em Gestão Integrada do Território.
gabriel.ventura@univale.br.

experiência subjetiva, e pela geografia crítica, que destaca desigualdades e relações de poder na produção do espaço. Nesse território vivido se expressam o pertencimento, as práticas culturais e a vida em comunidade (Moreira & Hespanhol, 2007).

Os saberes tradicionais carregam consigo conhecimento geracional sobre o espaço (físico e simbólico) vivido (Costa & Quintanilha, 2024). Consequentemente, espera-se que tal conhecimento seja considerado na formulação de políticas públicas, práticas educativas e estratégias de desenvolvimento local. Tal reconhecimento não apenas valoriza os territórios enquanto espaços de resistência e memória, mas também fortalece o País com os recursos necessários e mais eficientes para a manutenção dos ecossistemas essenciais para o desenvolvimento social (Costa & Quintanilha, 2024).

No entanto, a expansão da ideia de desenvolvimento econômico ameaça esses modos de vida, desrespeitando saberes tradicionais e promovendo a degradação dos ecossistemas locais. A desconexão do ser humano com a natureza, nesse contexto, refere-se à crítica marxista à alienação entre seres humanos e natureza promovida pelo sistema capitalista (Glasear, 2024).

As comunidades tradicionais do Rio Doce, ao manterem práticas sustentáveis, vínculos espirituais e formas próprias de organização espacial, desafiam essa lógica dominante, adaptam-se constantemente às consequências dos desastres naturais, as ameaças políticas ao seu território e a falta de controle sob sua representação nos diversos canais midiáticos. De acordo com o levantamento realizado pela Assessoria Técnica Independente Aedas (Matos & Kemoly, 2023), foram mapeados 31 agrupamentos entre povos indígenas, comunidades tradicionais,

coletivos culturais e grupos populares, cujas formas de existência e resistência articulam saberes ancestrais e modos de vida em profunda relação com o rio.

O rompimento da barragem de Fundão em 5 de novembro de 2015 foi o catalisador de uma reconfiguração profunda das relações de poder, das identidades coletivas e dos próprios modos de vida que definiam a região. O impacto mais duradouro foi a contaminação da Bacia do Rio Doce, atravessando os estados de Minas Gerais e Espírito Santo. A lama não apenas poluiu o leito do rio, mas também contaminou afluentes, áreas estuarinas e o litoral, alterando de forma definitiva a ecologia e a vida social da bacia (Portal MPMG, s.d.). Nesse processo, a memória emerge como ferramenta política, ao narrar suas perdas, denunciar violações e reafirmar sua relação com o território, esses povos produzem “contranarrativas” que tensionam a hegemonia institucional e reforçam o sentido coletivo de pertencimento (Oliveira, 2018).

O recorte empírico da presente pesquisa se concentra justamente na representação midiática e institucional desses grupos, a partir da Análise Documental (Moreira, 2005) e discursiva (Fontanille, 2007), de 31 matérias publicadas no portal da Assembleia Legislativa de Minas Gerais (ALMG) e no jornal online do Brasil de Fato, no período de 2015 a 2025. A escolha dos portais parte do interesse em confrontar duas esferas discursivas com funções distintas: o discurso oficial e institucional (Assembleia Legislativa de Minas Gerais - ALMG), que representa o Estado e suas articulações políticas, e o discurso contra-hegemônico (Brasil de Fato), alinhado historicamente a movimentos sociais e narrativas populares.

Território, Ecologia de Saberes e Decolonialidade

A estrutura moderna de produção do conhecimento, está enraizada em um sistema histórico de dominação que articulou raça, gênero e epistemologia em um mesmo sentido de poder. Tal configuração epistemológica surgiu a partir de quatro eventos fundacionais do chamado “longo século XVI”: o extermínio e epistemicídio dos povos indígenas nas Américas, a escravização dos povos africanos e a supressão de seus sistemas culturais, a perseguição e execução de mulheres europeias acusadas de bruxaria e a expulsão dos judeus e muçulmanos da Península Ibérica (Grosfoguel, 2016).

A modernidade ocidental, ao se instituir como modelo civilizatório tendo início no século XV, consolidou uma monocultura do saber que invisibiliza a pluralidade epistêmica existente nas margens do sistema-mundo (Grosfoguel, 2016). A colonialidade do saber não apenas hierarquiza as formas de conhecimento, mas também naturaliza essa hierarquia, convertendo a experiência europeia em padrão universal. Logo, os saberes ancestrais, comunitários, espirituais e territoriais são estruturalmente desconsiderados nos processos de validação científica e política, perpetuando uma forma sutil e persistente de violência epistêmica.

Na pós-modernidade, marcada pela intensificação dos fluxos globais e pela fragmentação das experiências sociais (Hall, 2019), o território ganha novo significado, no qual deixa de ser entendido apenas como uma base material controlada pelo Estado ou como uma extensão física delimitada, e passa a ser concebido como um espaço vivido, simbólico e relacional (Moreira & Hespanhol, 2007). Esse deslocamento conceitual decorre, em parte, da ascensão de correntes como a geografia

humanista, que valoriza a experiência subjetiva dos indivíduos no espaço, e da geografia crítica, que evidencia as desigualdades socioespaciais e as relações de poder na produção do território (Moreira & Hespanhol, 2007). É nesse espaço vivido que se materializam as relações de pertencimento, as práticas culturais e as dinâmicas sociais que definem sentido à vida em comunidade.

Em determinado contexto, os vínculos de solidariedade entre os moradores, a memória coletiva e o senso de identidade participam na produção desses espaços como territórios, mesmo diante de transformações socioeconômicas e culturais, essas comunidades mantêm vivas suas referências simbólicas e identitárias, demonstrando a centralidade das relações sociais na construção e manutenção do território.

Nesse sentido, a transmissão dos saberes sobre o ambiente vivido se torna ponto de partida ao abordar as práticas tradicionais mantidas no território físico e simbólico dos povos mineiros. A ecologia dos saberes busca integrar diferentes formas de saber em um diálogo que reconhece a legitimidade e a complementaridade entre eles, favorecendo um pensamento humanizado no qual o meio ambiente, a consciência antropológica e o coletivo social se integram, resultando em uma consciência de pertencimento, responsabilidade e sororidade (Moraes, 2021).

Os saberes tradicionais carregam consigo conhecimento geracional sobre o espaço (físico e simbólico) vivido (Costa & Quintanilha, 2024). Consequentemente, espera-se que tal conhecimento seja considerado na formulação de políticas públicas, práticas educativas e estratégias de desenvolvimento local. Tal reconhecimento não apenas valoriza os territórios enquanto espaços de resistência e memória, mas também fortalece o País com os recursos necessários e mais eficientes

para a manutenção dos ecossistemas essenciais para o desenvolvimento social, tanto dos povos tradicionais como das sociedades ao redor (Costa & Quintanilha, 2024).

No entanto, a expansão da ideia de desenvolvimento econômico ameaça esses modos de vida, desrespeitando saberes tradicionais e promovendo a degradação dos ecossistemas locais. A desconexão do ser humano com a natureza, nesse contexto, refere-se à crítica marxista à alienação entre seres humanos e natureza promovida pelo sistema capitalista (Glaeser, 2024). Glaeser (2024) destacam o conceito de Karl Marx de “metabolismo” para descrever a interação entre trabalho humano e natureza, na qual, o capitalismo interrompe esse processo natural ao explorar recursos e força de trabalho de maneira insustentável e abusiva.

No contexto da sociedade atual, os processos comunicacionais e a produção em massa exercem influência direta sobre os padrões de consumo da população. Um exemplo dessa dinâmica, publicada pelo Nonada Jornalismo (2025), é evidenciado na trajetória de Joel Galdino, último filho vivo de Mestre Galdino, reconhecido como um importante ceramista do bairro Alto do Moura, em Caruaru (PE), para a história Brasileira. Entretanto, o reconhecimento simbólico da obra de seu pai não se traduziu em garantias materiais ou estabilidade financeira para Joel, que atualmente vive em situação de vulnerabilidade social. Em uma de suas falas durante a entrevista com o jornal Nonada (2025), ele relata que produziu esculturas denominadas “Mané Pãozeiros”, as quais vendeu por R\$10 cada, por necessidade financeira. Posteriormente, soube que essas mesmas peças foram revendidas por R\$300 em uma galeria de arte em Recife. Tal situação demonstra a apropriação e a

exploração do trabalho artesanal por intermediários, que se beneficiam da invisibilidade social de artistas populares.

Essa realidade se insere em um panorama mais amplo, no qual o artesanato, enquanto forma de expressão cultural e meio de subsistência, é profundamente afetado pelas transformações no consumo promovidas pelo avanço do capitalismo e da globalização. A produção em larga escala e a ausência do contato direto entre produtor e consumidor contribuem para o apagamento das histórias individuais e coletivas dos artesãos tradicionais, ao mesmo tempo em que favorecem práticas exploratórias.

Antônio Bispo dos Santos, liderança quilombola da comunidade Saco do Curtume, no Piauí, aborda em seus textos a forma como o Estado brasileiro se relaciona com os povos quilombolas. Segundo Bispo (Santos, 2018), esses grupos mantêm uma relação ancestral com seus territórios, guiada pela oralidade e pela prática do cultivo em harmonia com a natureza, ao contrário da lógica ocidental baseada na propriedade privada e na exploração, a terra é compreendida como um ser vivo com o qual se estabelece uma relação de reciprocidade.

Ao serem classificados juridicamente como “posseiros”, esses povos tradicionais são inseridos em uma lógica colonialista que exerce dominação por meio da nomeação. Como aponta Santos (2018), esse processo de nomeação opera de forma a coisificar os sujeitos ao atribuir-lhes apenas um nome, sem sobrenome, o que, simbolicamente, os priva de poder e pertencimento, considerando que é o sobrenome quem empodera. Tal rotulação impôs a esses povos contratos e relações que não refletem sua experiência ancestral com a terra, apagando formas de vínculo baseadas na oralidade, na coletividade e na reciprocidade com o território.

A exigência do Estado pela titulação formal das terras obrigou esses grupos a converter uma relação viva e simbólica em documentação burocrática. De acordo com Santos (2018), esse processo resultou na perda de muitos territórios, pois, sem domínio da leitura e da escrita, as comunidades não compreendiam os mecanismos legais, e seus herdeiros, sem inventários formais, foram despossuídos. Ainda que, atualmente, a autodeclaração quilombola seja prevista em lei, a efetivação do reconhecimento exige laudos antropológicos e agrônômicos, instrumentos que, segundo o autor, representam formas de vigilância estatal sobre os territórios de resistência.

O discurso não é apenas um meio de comunicação, mas um mecanismo de poder que regula o que pode ser dito, por quem, em que condições e com quais efeitos de verdade (Foucault, 2021). No caso dos povos tradicionais, como os quilombolas, observa-se que o discurso jurídico-estatal (sustentado por noções como “posse”, “propriedade”, “eficiência econômica” e “desenvolvimento”) impõe-se como verdadeiro, autorizando práticas como a titulação de terras apenas mediante a apresentação de laudos técnicos, e desqualificando os saberes orais, espirituais e relacionais como não científicos ou não válidos juridicamente.

Por outro lado, os modos de vida tradicionais, que se baseiam em relações ancestrais com a terra e em formas não escritas de conhecimento, são sistematicamente deslegitimadoras. A fala quilombola, embora carregada de sentido e experiência histórica, é capturada por uma ordem do discurso que limita sua eficácia política e jurídica, tornando-a invisível ou suspeita. Assim, o próprio processo de nomeação como “posseiros” pode ser entendido como uma estratégia de controle discursivo: ao nomear, o Estado enquadra e submete esses sujeitos a

uma lógica institucional que exclui os modos de existência que não se alinham ao modelo dominante (Santos, 2018). Para Foucault (2021), trata-se de um jogo de exclusões e autorizações que define quem pode falar, com que autoridade, e sobre o quê, reproduzindo no campo territorial as estruturas de saber-poder que sustentam a colonialidade. Tal acontecimento se perpetua nas demais comunidades tradicionais em diferentes estados.

A partir das reflexões propostas pela desconexão do ser humano com a natureza (Glaeser, 2024) e pela ecologia de saberes (Moraes, 2021), observa-se que tais mudanças não apenas promovem a “gourmetização” e a reconfiguração simbólica de objetos, espaços e alimentos tradicionais, sob o pretexto de desenvolvimento econômico, como também resultam na desarticulação das comunidades de seus territórios, práticas ancestrais e modos de vida. Nesse sentido, a transmissão intergeracional de saberes, como a que ocorre no caso de Joel e de seu pai, assume um valor maior, pois representa não apenas a continuidade de uma técnica artesanal específica (a cerâmica moldada a partir do barro local), mas também a preservação de uma relação singular com o território e com a memória coletiva.

Comunidades Tradicionais em Minas Gerais

Os povos e comunidades tradicionais constituem grupos socio-culturais que mantêm relação histórica, simbólica e material com o território que ocupam, caracterizando-se por práticas sustentáveis de uso dos recursos naturais, e por modos de vida, que refletem saberes e tradições ancestrais (Costa & Quintanilha, 2024). Dessa forma, a organização social dessas comunidades é marcada pela autonomia,

por formas próprias de governança e por um sistema de valores que integra cultura, espiritualidade e natureza de maneira indissociável de acordo com os parâmetros estabelecidos por políticas públicas nacionais, como a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), de 2007.

A partir da criação do Decreto 46.671 de 2014, alterado pelo Decreto 48.691 de 15 de setembro de 2023, foi criado e consolidado a Comissão Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais, na qual reconhece oficialmente 17 segmentos de povos e comunidades tradicionais em Minas Gerais (quadro 1).

Quadro 1

Povos tradicionais em Minas Gerais

Comunidade	Descrição	Locais
Povos Indígenas	Povos originários com línguas, culturas e modos de vida próprios.	Conselheiro Pena, Galiléia, Governador Valadares, Resplendor, Colatina, Linhares, Marilândia
Quilombolas	Descendentes de africanos escravizados que vivem em comunidades remanescentes de quilombos.	Belo Oriente, Governador Valadares, Santana do Paraíso, Mariana, Ouro Preto, Raul Soares, São Domingos do Prata, Linhares, mas com maior concentração no vale do rio Verde Grande
Povos Tradicionais de Matriz Africana	Comunidades ligadas a religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda.	Ipatinga, Linhares

Vazanteiros	Comunidades ribeirinhas que habitam áreas de vazante dos rios.	Região do rio São Francisco, abrangendo cidades como Manga e Prata.
Veredeiros	Populações que habitam áreas de veredas, com forte relação com o cerrado.	Localizam-se nos Planaltos Sanfranciscanos, sobretudo nos gerais da margem esquerda do rio São Francisco, entre as bacias dos rios Pandeiros, Pardo, Cochá e Gibão. Formam uma faixa de transição entre Cerrado, Caatinga e Mata Seca, com grande diversidade de ambientes.
Geraizeiros	Habitantes do cerrado mineiro com práticas extrativistas e agroecológicas.	Regiões de topo de serra, planaltos, encostas, veredas e vales dominados pelo bioma de cerrado e suas diversas fitofisionomias. Abrange municípios como Rio Pardo de Minas, Montezuma e Vargem Grande do Rio Pardo.
Povos Ciganos	Grupos nômades com tradições próprias, como os Calon e os Rom.	Aimorés, Belo Oriente, Bugre, Governador Valadares, Ibapu, Ipaba, Resplendor, Santana do Paraíso, Sobrália, Ipatinga, Mariana, Marliéria, Ouro Preto, Raul Soares, Rio Doce, Sem-Peixe, Baixo Guandu, Colatina, Linhares, Marilândia
Circenses	Famílias ligadas a atividades itinerantes do circo tradicional.	Difusa por todo o estado, com manifestações em Belo Horizonte, Santa Bárbara, Carmo da Mata, Passa Quatro, Uberlândia, Timóteo, Alvinópolis, João Monlevade, Paula Cândido e Caranaíba.

Apanhadores de Flores Sempre-Vivas	Comunidades que coletam flores do cerrado para uso ornamental e artesanal.	Porção meridional da Serra do Espinhaço, localizada em pelo menos 15 municípios nas proximidades do município de Diamantina.
Caatingueiros	Populações tradicionais do semiárido que utilizam técnicas adaptadas ao clima seco.	Catuti, Espinosa, Gameleira, Janaúba, Mamonas, Mato Verde, Monte Azul, Nova Porteirinha, Pai Pedro, Porteirinha e Serranópolis de Minas.
Pescadores Artesanais	Comunidades ribeirinhas com técnicas de pesca sustentável.	Aimorés, Conselheiro Pena, Governador Valadares, Naque, Periquito, Resplendor, Tumiritinga, Ipatinga, Mariana, Sem-Peixe, Baixo Guandu, Colatina, Linhares, Marilândia
Extrativistas	Populações que vivem do extrativismo vegetal e animal, de forma sustentável.	Caratinga, Sobrália, Linhares
Carroceiros	Grupos urbanos que trabalham com tração animal para transporte e coleta.	Por todo estado tanto urbano quanto rural.
Faiscadores	Garimpeiros tradicionais que buscam ouro de aluvião com técnicas manuais.	Rio Doce (Santana do Deserto, Matadouro, Sede Rio Doce), Santa Cruz do Escalvado e Ponte Nova (Chopotó).
Congadeiros e Vacarianos	Grupos culturais ligados às festas de Congado e tradições rurais.	Norte de Minas, com identidade ligada ao Rio Vacaria e Rio Peixe Bravo. Principal município: Rio Pardo de Minas.

Artesãos de Barro	Comunidades que produzem cerâmica artesanal com técnicas herdadas.	Vale do Jequitinhonha, com focos em Itinga, Araçuaí, Carai (Santo Antônio, Ribeirão do Capivara) e Turmalina (Campo Buriti, Campo Alegre).
Tecelãs	Mulheres que preservam o ofício da tecelagem manual com fibras naturais.	Vale do Jequitinhonha, com foco na comunidade de Tocoíós, em Francisco Badaró.

Nota. Adaptado de Paisagens do Rio Doce (s.d.) e Museu Vivo dos Povos Tradicionais de MG (2022).

As populações tradicionais do norte de Minas, como os povos indígenas Xakriabá, os quilombolas de Brejo dos Crioulos e os geraizeiros de Vereda Funda, afirmam sua identidade em constante articulação com o território, não apenas como espaço físico, mas como espaço simbólico, político e cultural (Silva et al., 2018).

Os Xakriabá, por exemplo, mantêm práticas ancestrais de uso da terra através de tecnologias sociais como barraginhas, proteção das nascentes, bancos de sementes e viveiros, ao mesmo tempo em que articulam essas práticas com projetos modernos como a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) e os etnomapeamento georreferenciados, mantendo sua presença territorial frente às ameaças da monocultura (Silva et al., 2018). A defesa desse território é, assim, expressão de um saber-fazer que envolve não só o cultivo e a preservação ambiental, mas também a luta por reconhecimento estatal e político (Silva et al., 2018).

Logo, percebe-se uma pluralidade socioespacial evidenciada na forma como os diferentes grupos constroem modos diversos de se relacionar com entre si. No caso dos quilombolas de Brejo dos Crioulos,

essa pluralidade se manifesta na organização coletiva para enfrentamento dos conflitos fundiários e na luta por reconhecimento territorial, no qual as famílias da comunidade desenvolvem práticas de agricultura familiar em pequenas glebas, resistindo ao modelo do agronegócio e enfrentando a violência de fazendeiros e a omissão do Estado (Silva et al., 2018).

Já os geraizeiros de Vereda Funda articulam saberes tradicionais com estratégias contemporâneas de institucionalização, como a realização das Conferências Geraizeiras e a proposição de Reservas Extrativistas (Silva et al., 2018). Essa pluralidade revela e intensifica a dualidade histórica entre as diferentes regiões mineiras, fator relevante para compreender os mecanismos de exclusão simbólica e política que afetam as populações tradicionais. Tal exclusão se expressa, por exemplo, na forma como os norte-mineiros são estigmatizados e chamados de “baianos” nas demais regiões (Costa, 2009).

Logo, fronteiras simbólicas passam a existir, e a negação da diversidade se torna obstáculo no reconhecimento pleno dos povos tradicionais pela própria população mineira, durante a elaboração de políticas e projetos de desenvolvimento socioeconômico, assim como uma ferida na construção identitária do indivíduo pertencente a essa comunidade.

Conforme apresenta Stuart Hall (2019), a noção de identidade, antes compreendida como algo fixo, essencial e coeso, vem sendo ressignificada na pós-modernidade como um processo dinâmico e em constante transformação, o mundo se reconfigurou a partir da globalização, e a identidade que era “sólida” virou fragmentada, mas o que isso significa para os povos tradicionais nos dias atuais?

As comunidades tradicionais de Minas Gerais se situam em um entre-lugar complexo, onde tradição e modernidade se tensionam e se entrelaçam. Suas formas de existência, enraizadas na relação profunda com o território, saberes ancestrais e modo único de organização social, têm sido desafiadas por políticas que desconsideram sua história, por processos de expropriação territorial e por discursos que buscam unificar a diversidade sociocultural a fim de “adaptar” todos a modernidade. A identidade desses povos, portanto, é continuamente (re)construída em meio às disputas por reconhecimento, pertencimento e autonomia, um processo de fragmentação constante no qual a tradição e a necessidade de se adaptar para sobrevivência se confrontam.

Nesse sentido, a concepção de identidade nacional criticada por Stuart Hall (2019) encontra nos povos tradicionais um forte contraponto, especialmente quando analisamos suas formas de resistência à ideia de um “único povo”. Ao demonstrar que as nações foram unificadas por meio de processos históricos marcados por violência simbólica e física, que impuseram uma hegemonia cultural sobre grupos de minorias, no qual os estudos de Hall (2019) desmontam o mito de uma cultura nacional homogênea.

A resistência dessas comunidades revela o caráter plural da identidade brasileira e desestabiliza os discursos que buscam encobrir essa diversidade sob categorias unificadoras como “mineiridade” ou “brasilidade”. Categorias como raça, etnia e até mesmo cultura nacional se tornam construções discursivas que operam muitas vezes para mascarar contradições internas e apagar diferenças.

No caso de Minas Gerais, a identidade estadual tem sido historicamente moldada a partir do eixo colonial (Costa, 2007). Frente a isso,

os povos tradicionais vivem um conflito de suas identidades híbridas, forjadas entre passado e presente, tradição e modernidade, e a constante tentativa de recusar narrativas que os invisibilizam. Paralelamente à fragmentação de identidades na pós-modernidade, a globalização inseriu novos padrões na sociedade contemporânea, sobretudo o fluxo de informação e a lógica da produção em massa. Esse contexto impõe desafios significativos aos modos tradicionais de produção, muitas vezes deslocando ou invisibilizando práticas culturais.

De acordo com a Rede Artesanato Brasil, iniciativa do Programa de Artesanato Brasileiro (PAB) em 2021, o artesanato é uma das principais práticas de relevância socioeconômica e cultural, constituindo-se não apenas como uma importante fonte de geração de renda, mas também como um mecanismo de fortalecimento dos laços comunitários e de preservação da identidade cultural. Em Minas Gerais, essa prática está profundamente vinculada às comunidades tradicionais, para os quais o fazer artesanal transcende a dimensão econômica, configurando-se como expressão de resistência, memória e pertença. As transformações nos padrões de consumo e os avanços da industrialização na modernidade incidem diretamente sobre os modos de vida dos povos tradicionais, impondo pressões além da dimensão econômica que alcançam esferas culturais, territoriais e simbólicas.

Com o avanço do modelo capitalista-industrial, há uma crescente demanda por expansão urbana, infraestrutura logística e produção em larga escala, o que frequentemente resulta na apropriação e degradação dos territórios ocupados historicamente por comunidades tradicionais (Costa & Quintanilha, 2024). Essas intervenções, embora muitas vezes

interpretadas como progresso e desenvolvimento, manifestam-se como formas sistemáticas de violência territorial e cultural.

A construção de estradas, usinas, fábricas e empreendimentos agroindustriais em áreas tradicionalmente ocupadas por comunidades tradicionais e originárias tem efeitos devastadores sobre seu ambiente, comprometendo suas práticas produtivas, seus rituais e sua relação espiritual com o território (Costa & Quintanilha, 2024). A substituição dos bens produzidos artesanalmente por esses povos por versões industrializadas, mais padronizadas, desprovidas de significado local e frequentemente associadas ao mercado externo, representa mais um processo de esvaziamento cultural. Os conhecimentos tradicionais, os modos de fazer e as redes de troca e afeto que sustentam essas comunidades são deixados de lado. O território, compreendido não apenas como espaço físico, mas como lugar simbólico de construção de identidade, memória e pertencimento, é fragmentado e desestruturado.

À medida que se perdem as bases materiais e simbólicas de sua existência, os povos tradicionais tornam-se vulneráveis a um novo processo de apagamento, no qual a negação de direitos e território se articula com a negação da própria identidade. Trata-se, portanto, de um ciclo de violência que começa com a expropriação territorial e restrição de direitos desses povos, e se prolonga pela destruição das economias locais e violência física sofrida nessas comunidades.

Metodologia e Análise

A pesquisa observa como os povos tradicionais da região do Vale do Rio Doce, em Minas Gerais, são representados em dois veículos de

comunicação: o jornal independente Brasil de Fato MG, em sua versão digital; e o portal de notícias da ALMG.

Como aporte metodológico, foi acionada a Análise Documental (Moreira, 2005), a qual corresponde a identificação, checagem e análise de documentos. Na pesquisa, foi empregada a análise qualitativa, a fim de verificar o teor do material coletado para a análise. Associada à ela, foi realizada uma análise semiótica discursiva, com o objetivo de compreender a estrutura narrativa das matérias apresentadas, uma vez que a interpretação de signos e linguagem possibilita investigar como os discursos apresentados nas diferentes mídias moldam reforçam hierarquias sociais (Fontanille, 2007).

Como recorte temporal, foi estabelecido o rompimento da barragem de Mariana-MG, em 2015. A partir dessa primeira década, pós-rompimento, foram pensadas palavras-chave que remetesse às comunidades tradicionais do Vale do Rio Doce, como: “povos tradicionais”, “comunidades tradicionais” e “Krenak”, associando à “Governador Valadares”, “Vale do Rio Doce” e/ou “Rio Doce”.

Na busca, foram encontradas 19 matérias no Brasil de Fato e 12 matérias no portal de notícias da ALMG, conforme quadro 2 abaixo.

Quadro 2
Matérias por jornal

Nº	Veículo	Título	Data
1	Brasil de Fato MG	Ailton Krenak, ativista indígena dos direitos humanos, vai receber a Medalha Tiradentes na Alerj	15/08/2025
2	Brasil de Fato MG	Conheça o programa agroecológico do MST que vem recuperando a bacia do rio Doce em MG	11/02/2025

3	Brasil de Fato MG	Conheça programa agroecológico do MST que vem recuperando a bacia do rio Doce em MG	16/02/2025
4	Brasil de Fato MG	Crimes na ditadura: entenda porque indígenas reivindicam uma nova Comissão da Verdade	25/08/2025
5	Brasil de Fato MG	Famílias do Rio Doce atingidas por barragem perderam renda com alteração nos modos de vida	10/11/2023
6	Brasil de Fato MG	Participação social na bacia do Rio Doce	31/07/2025
7	Brasil de Fato MG	Ampliação de projeto da mineradora Samarco coloca moradores da bacia do Rio Doce (MG) em risco	11/07/2025
8	Brasil de Fato MG	Ailton Krenak: “A mineração não tem dignidade, se pudesse continuaria escravizando”	06/11/2020
9	Brasil de Fato MG	Oito anos após rompimento de barragem em Mariana, atingidos do rio Doce ainda sofrem sem diálogo e reparação	11/11/2023
10	Brasil de Fato MG	Ditadura e o povo Krenak: ‘A Vale, em conluio com o Estado brasileiro, fez a remoção do nosso povo’	06/05/2024
11	Brasil de Fato MG	Saberes e sabores quilombolas são celebrados em cestas de Natal em MG	03/12/2024
12	Brasil de Fato MG	Dez anos depois, pescadores afetados por lama tóxica da Samarco ainda sentem impactos da tragédia: ‘Acabou tudo’	08/04/2025
13	Brasil de Fato MG	Opinião Dois anos de lama, luto e luta dos atingidos pelo crime da Samarco	04/11/2017
14	Brasil de Fato MG	Sem renda e impedidos de estudar: pandemia agrava situação de quilombolas em Minas	09/03/2021
15	Brasil de Fato MG	União e Minas Gerais são condenados por violações ao povo Krenak durante a ditadura militar	09/04/2025
16	Brasil de Fato MG	Histórico de violações da Vale vai muito além de Mariana e Brumadinho	29/01/2019
17	Brasil de Fato MG	9 ANOS DE LUTA: conheça as ações do MST de recuperação da região atingida pelo crime da Samarco	05/11/2024

18	Brasil de Fato MG	9 anos depois, comunidades atingidas pelo rompimento de Mariana convivem com medos e incertezas	08/11/2024
19	Brasil de Fato MG	Risco de perder ATI, criminalização e água contaminada: atingidos do Rio Doce seguem com direitos violados	10/06/2024
1	Portal de Notícias ALMG	Cipe Rio Doce define cronograma de trabalho para primeiro semestre de 2024	12/12/2023
2	Portal de Notícias ALMG	Cipe Rio Doce realiza na segunda (6) debate sobre rompimento da barragem em Mariana	03/05/2024
3	Portal de Notícias ALMG	Deputados verificam situação de atingidos por barragem no Vale do Rio Doce	04/05/2023
4	Portal de Notícias ALMG	Impactos ambientais e sociais persistem ao longo do Rio Doce	05/05/2023
5	Portal de Notícias ALMG	Para coordenador da Cipe Rio Doce, novo acordo de Mariana é insuficiente	20/10/2024
6	Portal de Notícias ALMG	Povos indígenas vêm à ALMG cobrar efetivação de seus direitos	25/05/2023
7	Portal de Notícias ALMG	Violência no campo leva comissão a Governador Valadares	11/04/2024
8	Portal de Notícias ALMG	Direitos humanos debate políticas públicas para comunidades tradicionais	04/12/2023
9	Portal de Notícias ALMG	Dança afro reivindica valorização e presença nas escolas	29/11/2023
10	Portal de Notícias ALMG	Disputas por terras serão temas de audiências públicas	03/08/2017
11	Portal de Notícias ALMG	Vítimas de mariana reclamam de demora nas ações de reparação	06/12/2017
12	Portal de Notícias ALMG	MP diz que acordo sobre Rio Doce deve incluir sociedade	14/04/2016

Elaboração própria.

Além disso, torna-se relevante destacar que, apesar de ser uma região com diferentes povos tradicionais, as matérias tendem a enfatizar

a presença do povo indígena Krenak, como principal grupo atingido pelo rompimento. No entanto destaca-se também, em ambos os veículos, o agrupamento das comunidades resumindo as mesmas em termos como “atingidos” e “vítimas” do acontecimento, sem especificar todas as comunidades ali presentes.

Brasil de Fato e ALMG

De acordo com o “Quem somos” do site, o jornal Brasil de Fato está presente em nove das 27 unidades federativas do país, sendo eles: Bahia, Ceará, Distrito Federal, Minas Gerais, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. O veículo foi fundado por movimentos populares em 25 de janeiro de 2003, durante o Fórum Social Mundial de Porto Alegre. O site do veículo foi criado em 2013 e, na mesma época, começaram a circular versões impressas gratuitas em outras cidades do Brasil.

Enquanto o Brasil de Fato se coloca como veículo de comunicação popular, a ALMG representa a narrativa oficial do estado. De acordo com a aba “Sobre o portal”, o portal de notícias da ALMG foi criado em 1995 e sua reformulação permitiu que os processos legislativos fossem “traduzidos” de forma acessível para os cidadãos. Além da prestação de contas, transmissão ao vivo de reuniões e outras atividades, o portal conta com uma aba para notícias do estado.

ALMG: A narrativa oficial

A ALMG, como principal órgão do poder legislativo estadual, desempenha um papel central na construção da narrativa oficial sobre

o desastre do Rio Doce e suas consequências para os povos que viviam à sua margem. A análise das publicações, de 2015 a setembro de 2025, revela um discurso que, embora por vezes sensível às demandas das comunidades, opera predominantemente dentro de uma lógica estatal de legalidade, procedimental e gestão de crises. A representação dos atingidos, nesse contexto, oscila entre a de cidadãos portadores de direitos a serem garantidos e a de vítimas a serem assistidas, em um espaço onde a visibilidade é concedida, mas frequentemente de forma controlada e mediada pela institucionalidade.

Isso pode ser observado na matéria “Vítimas de Mariana reclamam de demora nas ações de reparação”, publicada em 06/12/2017, em que os atingidos aparecem sobretudo na condição de reclamantes de uma reparação que tarda, evidenciando uma relação de dependência em relação às instituições responsáveis.

Imagem 1

Cipe Rio Doce realiza na segunda (6) debate sobre rompimento da barragem em Mariana, 03/05/2024

Revitalização da **Bacia do Rio Doce**”.

No âmbito da ALMG, o evento atende a requerimento de autoria do coordenador regional da Cipe Rio Doce, deputado **Leleco Pimentel (PT)**. Em linhas gerais, o objetivo é debater os impactos do **rompimento da barragem de Fundão**, em Mariana (Central), sobre a Bacia do Rio Doce, conhecer as **experiências de revitalização de áreas impactadas e formular propostas concretas para as áreas atingidas**.

Acompanhe a reunião ao vivo e participe do debate

Em seu requerimento, **Leleco Pimentel** reforça a importância do debate público para discutir os impactos do desastre ambiental já que, na visão do parlamentar, **trata-se de um crime continuado cometido pelas mineradoras Samarco e suas controladoras Vale e BHP Billiton Brasil**.

ALMG (2024).

O discurso enunciado da ALMG, seja em seus portais de notícias, atas de audiências ou projetos de lei, é caracterizado por uma linguagem formal, técnica e legalista. O sofrimento humano, a perda cultural e a angústia das comunidades são sistematicamente traduzidos em categorias jurídicas e administrativas: “violação de direitos”, “danos socioambientais”, “pagamento de indenizações”, “processo de reparação” (Imagem 1). Essa tradução linguística enquadra o problema em termos que o aparato estatal pode processar e aos quais pode responder por meio de seus instrumentos tradicionais (leis, regulamentos e fiscalização).

Imagem 2

*Disputas por terras serão temas de audiências públicas,
03/08/2017*



ALMG (2017).

As audiências públicas, frequentemente convocadas por comissões como a de Direitos Humanos, conforme observado no decorrer

da análise dos documentos, constituem um dos principais mecanismos pelos quais a ALMG interage com as comunidades atingidas e constrói sua representação sobre elas. Esses eventos são importantes palcos políticos, oferecendo uma plataforma para que lideranças comunitárias, pescadores, quilombolas e outros atingidos possam narrar suas experiências e apresentar suas denúncias diretamente aos representantes do poder público (Imagem 2).

Em uma audiência, uma comunidade indígena pode denunciar a contaminação de suas águas e o desrespeito ao seu modo de vida tradicional por parte das mineradoras, tendo seu testemunho registrado nos anais da casa legislativa.

A narrativa predominante na ALMG tende a enquadrar os problemas contínuos na Bacia do Rio Doce não como uma consequência direta e inevitável da criminalidade corporativa, mas como uma crise de gestão e governança no processo de reparação. O alvo principal das críticas institucionais é, frequentemente, a ineficiência e a falta de transparência da Fundação Renova. As denúncias de que a Renova é um instrumento das próprias empresas para evitar a reparação integral são ecoadas nas audiências, mas a solução proposta pelo discurso institucional raramente é a punição exemplar das corporações. Em vez disso, o foco recai sobre a necessidade de “aprimorar os mecanismos de controle”, “melhorar a governança” do processo e criar novas estruturas e acordos como a própria Política Estadual dos Atingidos por Barragens (PEAB) ou a discussão em torno do “Novo Acordo” de repactuação para “corrigir as falhas” do sistema existente.

Ao mesmo tempo, o discurso institucional da ALMG exerce uma função de contenção discursiva das demandas mais radicais. Ao traduzir as

reivindicações das comunidades para a linguagem do direito, da política pública e do procedimento burocrático, o sistema político inevitavelmente modera seu potencial disruptivo como se pode observar na imagem 3.

Imagem 3

Povos indígenas vêm à ALMG cobrar efetivação de seus direitos, 25/05/2023

De acordo com estudo do Centro de Documentação Elioi Ferreira (Cedefes), há 19 etnias indígenas que habitam Minas Gerais, sendo que são em Belo Horizonte ficam 7 mil, conforme o Censo de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Entre as etnias que vivem na Capital e na Região Metropolitana de Belo Horizonte estão: os Pataxó e os Pataxó Há-há-hôe, da Aldeia Nao Xohá (em São Joaquim de Bicas); os Yukuru Kanirí, da Aldeia Arapoá Kalyá (de Brumadinho); e os Kamaká Mongolô, da Aldeia Kamaká Mongolô (de Brumadinho). Já em outras regiões do Estado vivem: os Krenak, na região do Rio Doce; os Araná, do Vale do Jequitinhonha; os xacriabá, no Norte de Minas; entre outros.

O Cedefes afirma que os indígenas são uma população que acessa parcamente seus direitos. Uma das causas dessa lacuna é a falta de conexão entre políticas de governo nas três esferas, o que leva a uma descontinuidade das ações voltadas a esses povos.

Pandemia

Os indígenas foram um dos grupos mais atingidos pela pandemia de Covid-19 no Brasil. Além desse impacto pontual, os povos originários enfrentam desafios há séculos, como a dificuldade no acesso à educação e de participar de editais culturais devido à oralidade. Para Bella Gonçalves (Pso) a pandemia representou para os indígenas “um capítulo histórico de genocídio”, acrescentando ser necessário reafirmar as lutas históricas pelo direito cultural desses povos.

Ocupação

Em 2017, famílias indígenas Pataxó Há-há-hôe e de outras etnias da RMBH ocuparam a fazenda Santa Teresa, conhecida como Fucom (Fundação Educacional Caio Martins), em Esmeraldas (RMBH). Apoiado pela Associação dos Povos Indígenas de Belo Horizonte e regiões Nacionais (APIBHRN), a ocupação foi um protesto desses povos em função dos problemas históricos

<https://www.almg.org.br/informacoes/atividades/Protesto-Indigena-em-Belo-Horizonte>

ALMG (2023).

A demanda por “justiça”, como expressa em um protesto, é necessariamente afunilada e convertida em “direitos” específicos e legalmente definidos. O apelo por uma responsabilização corporativa é canalizado para audiências de fiscalização e ajustes em acordos de governança. O conceito de “reparação integral”, caro aos movimentos sociais, é decomposto em programas específicos e quantificáveis, como os previstos nos acordos formais.

Esse processo, embora resulte em ganhos tangíveis como a PEAB, também serve para integrar o conflito social à ordem político-legal estabelecida, limitando seu potencial de questionar as estruturas fundamentais que permitiram o desastre-crime em primeiro lugar.

Brasil de Fato: narrativa popular

Embora a pesquisa tenha sido limitada pela indisponibilidade de acesso completo ao acervo mais antigo do Brasil de Fato, observou-se que em contraste direto com o discurso institucional e processual da ALMG, o portal Brasil de Fato, alinhado aos movimentos sociais, constrói sua própria narrativa sobre as comunidades tradicionais que viviam do rio.

Imagem 4

Ampliação de projeto da mineradora Samarco coloca moradores da bacia do Rio Doce (MG) em risco, 11/07/2025



Brasil de Fato (2025).

A análise dos materiais publicados, desde 2015, revela a construção de uma narrativa que enquadram o rompimento da barragem do Rio Doce não como um evento isolado, mas como a culminação de um processo histórico de exploração colonial, cujos danos se perpetuam. Nesta perspectiva, os povos tradicionais são representados em uma dupla dimensão, primeiramente como vítimas de uma violência sistêmica e contínua e, simultaneamente, como protagonistas de uma resistência ativa, cujo conhecimento ancestral é sistematicamente ameaçado pela lógica do extrativismo corporativo (Imagem 4).

Imagem 5

Opinião | Dois anos de lama, luto e luta dos atingidos pelo crime da Samarco, 04/11/2017



Brasil de Fato (2017).

Um pilar central dessa construção narrativa é a escolha lexical. O veículo emprega consistentemente o termo “crime” em detrimento

de alternativas neutras como “acidente” ou “tragédia”. Essa escolha deliberada atribui intencionalidade e culpabilidade, estabelecendo um tom confrontacional desde o princípio (Imagem 5). A qualificação do evento como “crime socioambiental” amplia o escopo da transgressão, deslocando a compreensão do leitor do dano puramente ecológico para abarcar a devastação social, cultural e econômica imposta às comunidades.

Da mesma forma, o termo “atingidos” é utilizado como uma identidade política unificadora. Ele aborda um universo diverso de sujeitos, pescadores artesanais, agricultores, povos indígenas e quilombolas, cujos modos de vida foram alterados e prejudicados. Essa categorização cria a imagem de um movimento social coeso, unido pela experiência da perda e pela luta por justiça por parte de quem sofreu pelo acontecido.

A dimensão temporal é outro elemento utilizado na construção da narrativa de injustiça contínua. As reportagens são frequentemente ancoradas nos aniversários do rompimento, utilizando marcadores cronológicos que reforçam a ausência de resolução. Essa estratégia retórica sublinha a persistência do sofrimento das vítimas e a falha sistêmica dos aparatos judicial e de reparação. Um dos aspectos mais sofisticados dessa construção discursiva é a conexão entre o crime de 2015 e um padrão histórico de agressões perpetradas pelos mesmos atores, de tal maneira, o rompimento é apresentado como o episódio mais recente de uma longa trajetória de violência.

O *Brasil de Fato* aborda também a intensificação das dificuldades dos povos tradicionais da região durante e após a pandemia de COVID-19, destacando a vulnerabilidade acentuada dessas comunidades. A narrativa construída pelo site evidencia como a pandemia não apenas

introduziu novas ameaças, mas também traz visibilidade a desigualdades históricas, expondo a fragilidade dessas populações diante da paralisação de suas atividades produtivas e do isolamento, que dificultou o acesso a recursos essenciais (Imagem 6).

Imagem 6

Sem renda e impedidos de estudar: pandemia agrava situação de quilombolas em Minas, 09/03/2021



No que tange à reparação, a narrativa se concentra na luta dos atingidos não apenas contra a contaminação do rio, mas também contra um sistema de reparação projetado para desgastar e desmobilizar. A narrativa do Brasil de Fato constrói com clareza o perfil dos antagonistas. A responsabilidade pelo desastre e pela perpetuação da injustiça é atribuída aos atores corporativos, sua extensão burocrática (fundações de reparação) e um Estado cúmplice. As mineradoras são

consistentemente posicionadas como movidas por uma lógica de lucro que ignora a vida humana e o meio ambiente.

Conclusão

A pesquisa demonstra que a luta dos povos do Rio Doce vai além da busca por reparação material. Configura-se como uma disputa epistemológica pelo direito de nomear a própria realidade, de validar suas memórias e de afirmar modos de vida indissociáveis do território vivido (Moreira & Hespanhol, 2007), exigindo reconhecimento como legítimos. Nesse processo, a fragmentação identitária da pós-modernidade, destacada por Hall (2019), é confrontada pela emergência de uma identidade coletiva forjada na luta, cuja força reside justamente na resistência à homogeneização e ao apagamento simbólico.

As narrativas observadas neste estudo revelam diferentes tensionamentos a depender do enfoque jornalístico: enquanto o portal da ALMG adota uma perspectiva institucionalizada, alinhada ao olhar do Estado e da Justiça, que evita confrontar grandes grupos econômicos e, sob a aparência de neutralidade; o Brasil de Fato contrapõe-se a esse enquadramento ao priorizar a denúncia e a centralidade dos sujeitos atingidos. Nesse sentido, valoriza as comunidades tradicionais como espaços de resistência cultural e utiliza recursos discursivos mais incisivos, como o termo “crime” em vez de “desastre”, reforçando a disputa simbólica pela memória, pela responsabilidade e pela justiça histórica.

Ao integrar perspectivas territoriais, comunicação e políticas, esta pesquisa destaca a urgência de uma abordagem que reconheça os povos tradicionais como produtores legítimos de conhecimento e protagonistas dos processos de reconstrução do Rio Doce. Em tempos de

crescente aceleração midiática e fragmentação das experiências sociais, torna-se ainda mais relevante compreender as disputas por visibilidade em relações pouco consideradas. Nesse cenário, a comunicação pública e comunitária pode se consolidar como ferramenta estratégica no repertório democrático e restaurar vínculos entre território, memória e justiça.

Referências

Costa, J. D. M., & Quintanilha, J. A. (2024). A importância que as comunidades tradicionais desempenham quanto a conservação e a preservação dos ambientes florestais e de seus respectivos recursos: Uma revisão de literatura. *Revista Brasileira De Geografia Física*, 17(3), 2072-2092. <https://doi.org/10.26848/rbgf.v17.3.p2072-2092>

Costa, J. B. A. (2007). *Minas Gerais na contemporaneidade: identidade fragmentada, a diversidade e as fronteiras regionais*. Autêntica.

Da Guia, R. (2025, 28 de março). *Quem Somos - Brasil de Fato*. Brasil De Fato. <https://www.brasildefato.com.br/quem-somos/>

Da Guia, R. (2025b, September 25). *Minas Gerais - Brasil de Fato*. Brasil De Fato. <https://www.brasildefato.com.br/mg/>

De Minas Gerais, AL (sd). *Sobre o Portal - Assembleia Legislativa de Minas Gerais*. Portal Da Assembleia Legislativa De Minas Gerais. <https://www.almg.gov.br/portal-da-almg/sobre-o-portal/>

De Minas Gerais, A. L. (s.d.-a). *Notícias - Assembleia Legislativa de Minas Gerais*. Portal Da Assembleia Legislativa De Minas Gerais. <https://www.almg.gov.br/comunicacao/noticias/>

Fontanille, J. (2007). *Semiótica do discurso*. Contexto.

Foucault, M. (2021). *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Loyola.

Glaeser, L. M. (2024). Ruptura metabólica: a visão de Marx sobre a desconexão do ser humano com a natureza pelo capitalismo. *Alamedas*, 12(3), 256-262. <https://doi.org/10.48075/ra.v12i3.33218>

Hall, S. (2019). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Lamparina.

Matos, T., & Kemoly, C. (2023, novembro 23). Novembro Negro: Mapeamento de povos e comunidades tradicionais busca autonomia e direitos aos atingidos e atingidas do Médio Rio Doce - Aedas. <https://aedasmg.org/novembro-negro-mapeamento-de-povos-e-comunidades-tradicionais-busca-autonomia-e-direitos-aos-atingidos-e-atingidas-do-medio-rio-doce>.

Ministério Público de Minas Gerais. (2020, outubro 29). *Rompimento da barragem de Fundão, em Mariana: resultados e desafios cinco anos após o desastre* | Portal. <https://www.mpmg.mp.br/portal/menu/comunicacao/noticias/rompimento-da-barragem-de-fundao-em-mariana-resultados-e-desafios-cinco-anos-apos-o-desastre.shtml>

Moreira, E. V., & Hespanhol, R. A. M. (2007). O lugar como uma construção social. *Formação*, 14(2), p48-60.

Moreira, S. V. (2005). Análise documental como método e como técnica. In J. Duarte, & A. Barros (Orgs.), *Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação* (pp. 269-279). Editora Atlas.

- Museu Vivo. (2022, October 4). *Povos Tradicionais de Minas Gerais - Museu Vivo*. Museu Vivo - Dos Povos Tradicionais - MG. <https://museuvivodospovosmg.com.br/povos-tradicionais-de-minas-gerais/>
- Nonada. (2025, July 11). *A história de Joel Galdino, o mestre ceramista cujo sobrenome de prestígio não garante sustento*. Nonada Jornalismo. <https://www.nonada.com.br/2025/04/a-historia-de-joel-galdino-o-mestre-ceramista-cujo-sobrenome-de-prestigio-nao-garante-sustento/>
- Oliveira, B. B. D. (2018). A memória política como instrumento de ação pública e reconhecimento intersubjetivo. *Revista Psicologia Política*, 18(41), 55-68.
- Paisagens do rio Doce*. (s.d.). <https://www.paisagensdoriodoce.com.br/>
- Rosamaria, P. (2021). *Dicionário: rumo à civilização da religação e ao bem viver*. In M. C. Moraes (Org), *Ecologia dos Saberes*. Editora da UECE.
- Santos, A. B. (2018). *Somos da terra*. PISEAGRAMA. <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra>
- Silva, C. A., Fonseca, M. A., & Fonseca, A. I. A. (2018). Populações Tradicionais no Norte de Minas Gerais: suas relações, pluralidades socioespaciais no campo, saberes e fazeres. *Geografia*, 43(1), 85-96.

A FOTOGRAFIA COMO ENCRUZILHADA: AFETO, CORPO E IMAGEM NO TERREIRO PAI JOÃO DA BAHIA

*Nathalia Mattos Werneck¹
Flaviano Silva Quaresma²*

Este artigo discute a fotografia produzida no Terreiro Pai João da Bahia (Rio de Janeiro) como prática relacional em que afeto, corpo e imagem se constituem mutuamente. Partimos da hipótese de que, nesse contexto ritualístico, a fotografia opera como “encruzilhada” — no sentido proposto por Leda Maria Martins (2003) —, isto é, um operador epistemológico que tensiona temporalidades, regimes de visibilidade, gestualidades e técnicas, convocando o pesquisador-fotógrafo a uma ética

-
1. Mestre pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora de Fotografia do SESC Rio e Técnica de Estúdio Multimídia no UniLaSalle Rio de Janeiro.
werneck.nathalia@gmail.com
 2. Doutor pelo Inst. de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor de Fotografia na Unicarioca, na Universidade Católica de Petrópolis e no UniLaSalle Rio de Janeiro.
flavianoq@gmail.com

de escuta e co-presença. O argumento central sustenta que a imagem fotográfica, longe de se reduzir a registro, age: ela produz e redistribui afetos, reorganiza memórias e cria condições de circulação do sagrado.

A base empírica resulta de trabalho de campo intensivo (2016-2019), articulando observação participante, diários de campo, produção de imagens e um procedimento de curadoria compartilhada com médiuns do Terreiro. No total, foram produzidas 1.460 fotografias; dessas, 30 compuseram uma devolutiva guiada em que os participantes elegeram até sete imagens cada, gerando sequências interpretativas que associam gesto, luz, ritmo e alguns impedimentos à memória ritual e às experiências de transe. Esse desenho metodológico constituído de seleção, devolutiva e descrição do processo, embasa as análises visuais e discursivas que apresentaremos.

A contribuição do artigo é dupla. No plano teórico, propomos consolidar “encruzilhada” (Martins, 2003) como categoria analítico-metodológica para estudos da imagem em contextos ritualísticos. No plano metodológico, formalizamos a “curadoria compartilhada” como protocolo de pesquisa/ética — uma técnica de “escutar imagens” (Campt, 2027; Rotta & Bairrão, 2020), capaz de reinscrever a coautoria das leituras e redefinir a circulação das fotografias sagradas.

Encruzilhada: operador epistemológico da imagem

Ao deslocar “encruzilhada” de metáfora espacial para operador epistemológico, Martins (2003) mostra que se trata de um lugar de intermediações (sagrado/profano; visível/invisível), de instabilidade e potência criativa; um regime de tempo espiralar em que memória e presença se co-implicam no corpo. Nessa chave, o corpo é também

arquivo e mecanismo de transmissão (oralitura) — uma tela sobre a qual o tempo escreve e apaga em camadas. A fotografia, quando tomada nesse horizonte, encontra afinidade estrutural com a encruzilhada: ambas fazem ver e fazem voltar aquilo que se lembra e aquilo que insiste em reaparecer (o rastro, a vibração, o borrão).

No campo das religiões afro-brasileiras, a encruzilhada é território de Exu: princípio de movimento, comunicação e ambivalência, operador da passagem entre planos e guardião das fronteiras. Ao tomar a fotografia como encruzilhada, incorporamos a ambivalência como método: o erro técnico pode tornar-se índice expressivo (borrões, arrastos, trepidações), e os impedimentos, que vamos chamar aqui de “interditos”, delimitam não apenas o que não se vê, mas o modo como o visível deve ser cuidado. Assim, o compromisso metodológico exige uma disposição a “girar” junto com o campo — uma noção cara ao próprio universo umbandista e tematizada nos materiais de campo (“tudo gira”) —, assumindo que o conhecimento se faz na travessia, e não a partir de um ponto fixo.

Essa leitura remete a quatro princípios: (1) Temporalidade espiralar: a imagem não fixa o passado; ela o atualiza no presente do rito; (2) Corporeidade mediadora: o corpo do fotógrafo e o corpo em transe co-produzem a cena; (3) Técnica co-agente: parâmetros de captura e o dispositivo escutam ritmos rituais; (4) Política do visível: interditos e permissões governam a circulação das imagens, definindo vínculos de cuidado, sigilo e partilha.

Fotografia como evento e contrato: ver/escutar imagens

Ariella Azoulay (2010) qualifica a fotografia como “evento”: aquilo que se realiza no encontro entre quem fotografa, quem é fotografado,

quem observa, e o mundo dos direitos e deveres implicados por essa triangulação. Em contextos ritualísticos, esse evento se expande: entidades, ritmos, instrumentos, fumaças, rezas e interditos participam da cena e delimitam o que pode ser conhecido. O “contrato civil”, que segundo Azoulay institui um campo de direitos e deveres entre quem fotografa, quem é fotografado e quem observa — independentemente de vínculos jurídicos formais de cidadania, desloca-se, então, para uma ecologia de relações éticas. Essa ecologia apareceu de forma evidente nas devolutivas da curadoria compartilhada: a escolha de imagens não se orientou apenas por estética ou composição, mas por ressonância com memórias e obrigações rituais (por exemplo, sigilo do ponto riscado, não exibição pública de certos registros).

A perspectiva do “ato fotográfico” (Dubois, 2012) e a “semi-ótica do rastro” (Didi-Huberman, 2018) são igualmente úteis aqui: as fotografias do Terreiro exibem arrastos, borrões, fantasmas de luz que não são “erros” a corrigir, mas a índices de ritmos — uma inscrição do tempo no corpo e no sensor. A escuta das imagens (Campt, 2017; Rotta & Bairrão, 2020) ajuda a nomear esse fenômeno: há sonoridades que não se escutam com o ouvido, mas que a imagem faz vibrar. Em nossas devolutivas, médiuns e familiares nomearam luzes como energia e conectaram sequências a pertencimento e trajetórias; tais leituras apariam as bordas entre gesto ritual e plástica fotográfica, reforçando que “ver” e “escutar” são modos interdependentes de ler a imagem.

Campo e *corpus*: Terreiro Pai João da Bahia

O Terreiro Pai João da Bahia, na Zona Oeste do Rio de Janeiro, oferece um ambiente ritual com ritos, festas e restrições claramente marcadas:

há momentos de abertura (corrente de oração, cantos, danças) e zonas de sigilo (pontos riscados, determinados fundamentos, etapas do axexê). A pesquisa participou de 15 giras ao longo de três anos, com registros em cinco rituais distintos e documentação do espaço em momentos intersticiais (preparos, vestígios, decoração). A série final totaliza 1.460 imagens, das quais 30 foram levadas à devolutiva; cada participante escolheu 5-10 imagens (com teto efetivo de 7 por preferência ritual e simbólica), criando sequências que atravessam luz, gesto, ritmo e memória.

A devolutiva foi realizada em ambiente doméstico — mesa com impressões — e mediada por perguntas abertas sobre percepção e sentimento, evitando condução narrativa rígida. O procedimento foi explicitamente apresentado como “curadoria compartilhada”: a pesquisadora contextualizou o projeto e suspendeu a autoridade interpretativa, ouvindo os usos sociais das imagens a partir de quem as viveu.

Metodologia: etnografia sensível e curadoria compartilhada

A abordagem metodológica combina etnografia “sensível”, produção fotográfica e devolutivas em chave colaborativa. O percurso compreende: (a) produção in situ (com atenção às interdições); (b) descrição formal das imagens (parâmetros técnicos; composição; tempo de exposição, foco, distância); (c) devolutiva com médiums e familiares; (d) triangulação (fala do médium \times leitura formal \times arcabouço teórico); (e) protocolo ético de circulação.

Etnografia sensível

A etnografia é orientada pelo princípio de ser afetado: compreender o campo implica deixar-se afetar por ele, conforme formula

Favret-Saada (2005). A presença corporal no rito — inclusive dançar com a câmera, acompanhar giros, acolher trepidações e proximidades — é constitutiva do que se fotografa. Em termos espinosanos (Espinosa, 2020), os encontros variam a potência de agir do corpo, e essa variação se inscreve na imagem (arrastos, tremores, desfoques), tornando o “erro” uma assinatura do acontecimento.

Curadoria compartilhada

A curadoria compartilhada operou em duas camadas. Primeiro, devolvemos as 30 imagens pré-selecionadas. Segundo, os participantes formaram sequências e comentaram cada imagem, acionando memórias, redes de parentesco espiritual e valores rituais (sigilo, cuidado). O instrumento funcionou como escuta de imagens: um dispositivo narrativo em que a imagem fala por luzes e gestos, e a leitura acompanha suas vibrações. O resultado foi a constituição de tipos de afetos (gratidão, orgulho, responsabilidade, esperança, pertencimento) que se associam a figuras de luz e a posturas corporais específicas (punhos cerrados, cabeça pendida, giro).

Ética da visibilidade

O protocolo ético previu consentimento processual e direito de recusa, com atenção a interditos. Nas giras de Exu, por exemplo, o ponto riscado não pôde ser fotografado; a contenção da câmera foi parte do método. Esse controle define a agência comunitária sobre a memória visual e institui uma política do visível: fotografar é também cuidar da circulação, o que envolve escolhas de não exibir e de não publicar

determinadas imagens. Dessa maneira, “contrato” e “evento” (Azoulay, 2010) convergem para uma ética prática situada.

Eixos analíticos: cartografia das encruzilhadas

A análise organiza-se em cinco eixos, cada um articulando forma visual, fala dos participantes e teoria.

Tempo espiralar

As longas exposições e os arrastos reiterados nos ritos produzem imagens de corpos-de-luz, sugerindo permanência sem fixidez. Essa visualidade, comum às fotos de giro e dança, não captura um instante “decisivo”, mas uma duração: temporalidade espiralar em que a entidade “volta” pela gestualidade, e a memória se atualiza no corpo que dança. Essa leitura converge com Martins (2003) e Didi-Huberman (2018): a fotografia não captura um “já-sido” simplesmente; ela convoca fantasmas e ritmos que insistem.

No material de devolutiva, médiuns frequentemente nomearam luzes como energia e associaram sequências a legado e continuidade, dimensionando a imagem como passagem entre gerações do Terreiro (memória ancestral → performance presente → compromisso futuro).

Corpo em transe e gesto

Posturas específicas — punhos cerrados, flexões, movimentos de ombro — aparecem como assinaturas de entidades. Em fotografias de Pretos Velhos e Caboclos, observam-se composições em que o corpo se inclina e “puxa” a luz, como se modulasse a exposição. Em

devolutiva, a nomeação desses gestos veio acompanhada de emoções que variam entre serenidade, força e cuidado. Do ponto de vista fotográfico, o corpo em transe não é um “objeto” a ser registrado, mas um co-autor da exposição: o ritmo do corpo define o tempo da câmera; o gesto ensina o foco possível. A “ética do fora de campo” (o momento de não fotografar) é parte constitutiva desse eixo.

Técnica e aparelhagem como co-agente

ISO alto, velocidades baixas de obturador e foco manual em baixa luz foram recorrentes. Tais decisões não visavam apenas “vencer” a escassez de luz, mas escutar o ritmo do rito, aceitando borrrões e trepidações como índices e recusando correções que silenciariam o acontecimento. Do ponto de vista teórico, reconduzimos a técnica à condição de co-agente: o dispositivo não “neutraliza” a cena; ele a compõe e a afeta. Em várias imagens, o “erro” estabiliza pathos (Didi-Huberman, 2018), e a baixa velocidade produz uma sonoridade visual (Camp, 2017), que foi reconhecida e comentada pelos médiuns nas sequências.

Som e silêncio da imagem

A fotografia não “toca” o atabaque, mas reverbera seus ritmos — nos arrastos de corpo, nas estelas de luz, na modularidade das composições. Os participantes falaram de silêncios densos e batidas que “aparecem” na imagem. Esse eixo revela a pertinência de “escutar imagens” (Camp): a imagem carrega frequências que o olhar treina para captar; é uma escuta de vibração, e não de fonema. Em termos analíticos, propomos uma matriz de leitura que cruza forma (arrasto/

trepidação/fluxo), ritmo (repetição/contratempo) e afeto (associação a serenidade/força/alegria).

Política do visível

O interdito ritual (ponto riscado, fundamentos) e a preocupação com exposição pública (contexto de intolerância religiosa e de circulação digital) sustentam uma política local do visível que decide o que e como pode circular. A curadoria compartilhada funcionou como ensaio de governança dessas circulações: ao devolver as imagens e ouvir as condições de exibição, reforçou-se o princípio de coautoria interpretativa e de consentimento processual. A fotografia, assim, não é apenas tecnologia de captura, mas prática de cuidado e resistência, nos termos de Simas e Rufino — capacidade de instituir mundos em torno de um arquivo e de uma memória comum.

Análise de sequências

Na Figura 1, anunciamos a Gira de Exu com ênfase no movimento e na função liminar da encruzilhada como espaço de passagem e decisão. A portabilidade do dispositivo fotográfico e a penumbra ritual informam um uso deliberado de baixa velocidade para deixar os rastros de luz converterem batidas e giros em assinaturas rítmicas do acontecimento. A opção por excluir do quadro elementos interditados (como ponto riscado) integra a própria metodologia de pesquisa e confirma que, neste contexto, ver é inseparável de cuidar (circulação condicionada por pactos).

Vinculamos essa imagem à Gira de Exu (2016, RJ), o que sugere recepção orientada por termos como força, calor, passagem e cuidado — vocabulário recorrente quando Exu é reconhecido como princípio de comunicação e de trânsito entre planos. Na devolutiva (procedimento característico do estudo), é plausível que os participantes associem vermelhos/quentes e linhas de luz à energia circulante, ao chamado e a obrigações de respeito ao que não deve aparecer, reforçando a legitimidade de fora-de-quadro como gesto ético.

Figura 1

Gira de Exu



Nota. Gira de Exu (Terreiro Pai João da Bahia, RJ), 2016. Exposição 1/8 s; f/2; ISO 3200. Registro autorizado para circulação acadêmica; vedada a reprodução comercial e a exibição fora de contexto ritual.

Copyright 2016 por Nathalia Werneck.

Nota ética. Imagem resultante de pesquisa com curadoria compartilhada; elementos rituais sensíveis permanecem fora de quadro por pactos de visibilidade.

A sequência confirma a fotografia como encruzilhada ao articular quatro dimensões indissociáveis. Em primeiro lugar, a temporalidade: a baixa velocidade de obturação materializa a espiral de retornos,

convertendo o giro do rito em duração visível. Em seguida, a corporeidade: a câmera aprende com o transe, ajustando-se ao compasso dos corpos, de modo que o gesto passa a ditar o tempo do obturador. No plano da technicalidade co-agente, as escolhas deliberadamente “lentas” não corrigem o movimento, mas o tornam legível, evidenciando a participação do dispositivo na constituição do sentido. Por fim, a política do visível: os interditos locais definem o que pode aparecer e em quais condições, instaurando um contrato situado de circulação que vincula forma, ética e contexto.

Na Figura 2, a cena apresenta um registro de Preto Velho com os punhos cerrados, em que a baixa velocidade do obturador atua como operador de leitura: o “peso do gesto” transborda o instantâneo e forma um tempo sensível que densifica a percepção do movimento. Essa temporalização do gesto condensa força e cuidado, traços recorrentes da iconografia corporal de Pretos Velhos em diferentes casas, e evidencia o nexo técnico-afetivo pelo qual a escolha de exposição “lenta” torna visível a vibração ética e devocional do ato.

Na leitura comunitária, emergem “força, vitalidade e delicadeza” a partir de um gesto-síntese — os punhos cerrados — reescrito pela duração da exposição. O vocabulário recorrente enfatiza cuidado, aconselhamento e paciência, afetos usualmente associados aos Pretos Velhos, acompanhado da valorização de um enquadramento contido (sem invasão, sem close agressivo), que sustenta uma proximidade ética com a cena. A correlação entre tempo de obtenção mais lento e densidade afetiva confirma a coautoria da técnica na produção de sentido.

A sequência explicita a fotografia como encruzilhada em quatro planos articulados. Primeiro, a temporalidade espiralar: o rastro breve

adensa o presente e encadeia o gesto a memórias ancestrais. Segundo, o corpo-arquivo: o punho cerrado opera como assinatura de presença e de trabalho, instaurando reconhecimento na cena. Terceiro, a técnica como escuta: a exposição deliberadamente lenta faz emergir a força sem violentar o acontecimento, convertendo o movimento em legibilidade afetiva. Por fim, a política do visível: o enquadramento resguarda circuitos de intimidade e reafirma o consentimento processual como condição de circulação.

Figura 2

Gira das Crianças



Nota. Gira das Crianças — Preto Velho (Terreiro Pai João da Bahia, RJ), 2016. Exposição 1/6 s; f/2; ISO 4000. Registro autorizado para circulação acadêmica; preservar contexto e integridade do gesto. Copyright 2016 por Nathalia Werneck.
Nota ética. Imagem discutida em curadoria compartilhada; solicita-se não recortar o quadro para preservar a leitura do gesto e do fora-de-campo.

Discussão

Os resultados confirmam a encruzilhada como operador epistemológico e metodológico, não como metáfora acessória. Trata-se de um regime de leitura que articula temporalidade, corpo, técnica e política

da visibilidade, por meio do qual a fotografia deixa de ser registro de estados para tornar-se coacontecimento com o rito. A baixa velocidade de obtenção, assumida como opção metodológica, converte batidas, giros e deslocamentos em rastro legível, adensando o presente e reinscrevendo memórias: um tempo espiralar que faz “voltar” a experiência sem a petrificar. Nessa chave indicial, o rastro não é ornamento, mas inscrição de duração e ritmo, em consonância com leituras que enfatizam a potência do traço e da sobrevivência de formas no visível (Didi-Huberman, 2018; Dubois, 2012). Quando a exposição “lenta” produz estelas, trepidações ou leves desfoques, observa-se uma escuta visual de frequências — ver ritmos — que torna perceptível aquilo que, de outro modo, permaneceria silencioso (Campt, 2017).

O corpo, por sua vez, opera como arquivo e método. Gestos recorrentes — punhos cerrados, direções do indicador, inclinações do tronco — funcionam como assinaturas corporais reconhecíveis, ancoradas em formas de presença e trabalho no rito. O enquadramento contido e a administração do fora-de-campo evitam espetacularização, preservando circuitos de intimidade e instaurando proximidade ética com a cena. Essa dinâmica recoloca a autoria: a câmera aprende com o transe e ajusta seu tempo ao compasso do corpo, de modo que a inteligibilidade da imagem decorre de um acordo sensível entre quem fotografa e quem vive o acontecimento. Em termos espinosanos, os encontros variam a potência de agir; e essa variação — longe de ser ruído — inscreve-se no dispositivo como índice do acontecimento, deslocando o “erro” técnico para a condição de recurso expressivo e cognitivo (Espinosa, 2020).

A técnica, nesse contexto, não corrige o mundo: escuta-o. Quando as escolhas operacionais são orientadas a acompanhar, e não

a neutralizar, o movimento, a fotografia torna visível uma densidade afetiva que seria perdida na busca pelo congelamento de instantes. Arrastos, desfoques e trepidações tornam-se a gramática pela qual o evento se dá a ver e a ser lido. Essa gramática, por sua vez, é indissociável de uma política do visível. O fora-de-quadro não decorre de carências materiais, mas de decisões metodológicas informadas por interditos e licenças; a circulação da imagem é regida por um contrato situado que inclui consentimento processual, direito de recusa, limites de reuso e legendas éticas. Em vez de tratar a fotografia apenas sob a lógica autor/obra, adota-se uma ecologia relacional de direitos e deveres que vincula produção, interpretação e destino das imagens, em diálogo com o “contrato civil” da fotografia (Azoulay, 2010).

Por fim, as implicações metodológicas são claras: a curadoria compartilhada deixa de ser mero momento de devolutiva para constituir-se como protocolo de análise e de governança das imagens; a legenda ética integra a forma da obra, combinando metadados técnicos, contexto ritual e condições de uso; e a formação do pesquisador deve incluir treino de escuta visual, manejo do fora-de-campo e escrita reflexiva sobre decisões técnicas e políticas. Em conjunto, esses elementos consolidam a fotografia como conhecimento situado, produzido na travessia entre tempo, corpo, técnica e visibilidade, e reafirmam que ver e cuidar são movimentos inseparáveis quando a imagem emerge na encruzilhada que a torna possível (Azoulay, 2010; Didi-Huberman, 2018; Dubois, 2012; Campt, 2017; Espinosa, 2020; Martins, 2003).

Considerações finais

O percurso desenvolvido permitiu afirmar a fotografia, em contexto de terreiro, como prática relacional que opera na e pela

encruzilhada — temporal, corporal, técnica e política — sem reduzi-la a mero registro. Importa, agora, sublinhar pontos que permaneceram lateralizados no miolo analítico e que, por isso, precisam ser ativados neste lugar, nas considerações finais, como complementos necessários do que foi descoberto e debatido. Em primeiro lugar, a questão da posição do pesquisador-fotógrafo. O trabalho assumiu a etnografia sensível e a curadoria compartilhada, mas é decisivo explicitar que a presença em gira não se esgota em “boa conduta” metodológica: ela envolve distribuição de agência, negociação de autoridade interpretativa e responsabilidade na decisão de não fotografar. A escolha de baixa velocidade e a admissão do “erro” como índice não são apenas técnicas; são tomadas de posição face a um regime de visibilidade situado. Descrever essa posição — onde se está no espaço, de quem se recebe autorização, quando se recua — deve integrar a própria forma final do texto e das legendas, a fim de tornar auditáveis os critérios de registro, seleção e circulação.

Em segundo lugar, os regimes de circulação pedem maior densidade normativa. A curadoria compartilhada, tal como praticada, delineia uma governança comunitária, mas as condições de circulação externa exigem padronização de “legendas éticas” com metadados técnicos essenciais (tempo/abertura/ISO), contexto ritual (gira, ano, lugar), autorias e cláusulas de uso (direito de recusa ex post, proibição de edição que distorça sentido, escopo exclusivamente acadêmico quando assim pactuado). Esses elementos não são apêndices: fazem parte da própria forma da imagem e devem acompanhá-la sempre. Em ambientes de intolerância religiosa e hiper-circulação digital, a legenda ética, associada a termos de consentimento processual, passa a funcionar

como dispositivo de cuidado e responsabilização — inclusive prevendo protocolos para revogação de consentimento, quando a comunidade ou uma pessoa fotografada assim demandar.

Em terceiro lugar, as implicações arquivísticas. O corpus produzido — imagens, descrições, anotações de devolutiva — constitui já um arquivo sensível, que requer critérios de guarda, indexação e acesso compatíveis com a política do visível do terreiro. Isso significa: (a) granularidade de permissões (interno; acadêmico restrito; público mediado); (b) indexação que não exponha conteúdos interditos; (c) trilhas de auditoria de quem acessa o quê e quando; (d) versões “completas” e “para circulação” com mascaramentos/recortes consentidos. A noção de arquivo vivo — que pode ser reaberto em novas devolutivas — reforça a natureza “espiralar” do conhecimento: voltar às imagens não é repetir, mas reestabelecer relações sob outras condições de fala e escuta.

Em quarto lugar, o ensino e a transferência metodológica. O estudo demonstra que a leitura por rastro, ritmo e gesto-assinatura é transmissível como procedimento. Transformar esse aprendizado em oficinas com médiuns e estudantes de comunicação/fotografia não é desdobramento opcional, mas consequência lógica da coautoria reconhecida no processo. Um roteiro mínimo — observação dos tempos do corpo, testes de obturação “lenta” responsável, exercícios de fora-de-campo e escrita de legenda ética — favorece práticas formativas que evitam tanto a estetização do sagrado quanto o tecnicismo descontextualizado. A formação, aqui, não visa “melhores fotos”, e sim melhores decisões sobre quando, como e por que fotografar.

Em quinto lugar, convém assinalar limitações e escopo do estudo, não como ressalva defensiva, mas como qualificador de validade. Trata-se

de um único terreiro, com história e protocolos próprios; as categorias analíticas (tempo espiralar, corpo-arquivo, técnica como escuta, política do visível) emergem deste encontro situado e não implicam generalização automática para outros contextos afro-religiosos. O valor do achado está menos na extrapolação estatística e mais na transferibilidade: oferecer um método e critérios verificáveis que possam ser criticamente ajustados por outras casas, com seus termos e pactos. Essa escolha exige atenção a vieses de proximidade e de seleção (o que foi levado à devolutiva, o que permaneceu fora de campo) e reforça a necessidade de explicitar recortes e negativas.

Por fim, um ponto ético-político merece ênfase: a categoria encruzilhada, tomada como método, implica um modo de escrever e de exibir que recusa transparências fáceis. Nem tudo o que a câmera pode captar deve circular; e, quando circula, deve trazer junto os termos do seu contrato situado. Se a fotografia, como foi sustentado, “age” ao redistribuir afetos e memórias, seu poder performativo precisa ser cotejado continuamente com a integridade das pessoas e entidades envolvidas, sob risco de reinscrever assimetrias que a própria pesquisa pretendeu mitigar. O caminho adotado — etnografia sensível, curadoria compartilhada, legenda ética, prudência na exibição — não encerra a questão; inaugura um padrão de responsabilidade contínua, em que cada nova aparição pública da imagem reativa a necessidade de ouvir, ajustar e, se preciso, silenciar.

Nesse sentido, acreditamos que estabilizamos nestas considerações finais, o sentido do que foi analisado: a fotografia como travessia — um saber que retorna, mas nunca do mesmo modo, porque depende

das condições de corpo, técnica e visibilidade que a própria comunidade decide e redecide no tempo.

Referências

Azoulay, A. (2010). *The civil contract of photography*. Zone Books.

Campt, T. M. (2017). *Listening to images*. Duke University Press.

Didi-Huberman, G. (2018). *Quando as imagens tomam posição*. Editora 34.

Dubois, P. (2012). *O ato fotográfico e outros ensaios*. Papirus.

Espinosa, B. de. (2020). *Ética* (M. C. M. Braga, Trad.). Autêntica. (Obra original publicada em 1677).

Favret-Saada, J. (2005, 30 março). Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13, 155-161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>

Martins, L. M. (2003, 30 junho). Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, 26, 63-81. <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>

Rotta, R., & Bairrão, J. (2020, 30 abril). O Uso da Fotografia em Pesquisas Etnopsicológica: A revelação do invisível na Umbanda. *Arte e Filosofia*, 15(8), 24-45. <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/2169/3210>

Simas, L., & Rufino, L. (2018). *Encantamento: sobre política de vida*. Mórula.

Simas, L. A., & Rufino, L. (2018). *Fogo no Mato: A ciência encantada das macumbas*. Mórula.

PARTE 2 - RELATOS

JORNALISMO INDEPENDENTE E NOVOS CENÁRIOS MIDIÁTICOS: A MÍDIA FMC-COMUNICA E A (IN)VISIBILIDADE DE PESSOAS NEGRAS PERIFÉRICAS EM MÍDIAS LOCAIS DO INTERIOR PAULISTA

Kahena Quintaneiro Bizzotto¹
Caroline Kraus Luvizotto²

A intensificação da midiatização e a capilarização das plataformas digitais reconfiguraram o ecossistema informacional e os próprios regimes de visibilidade social. Em ambientes urbanos desiguais, marcados por hierarquias raciais e territoriais, a comunicação opera simultaneamente como campo de disputa simbólica e infraestrutura de

-
1. Assistente Social, Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Unesp - Universidade Estadual Paulista.
Bolsista Capes - Coord. Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.
k.bizzotto@unesp.br
 2. Livre-docente em Comunicação e Cidadania.
Pesquisadora e docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Unesp - Universidade Estadual Paulista.
caroline.luvizotto@unesp.br

cidadania. Tal ambivalência é decisiva no Brasil: ao mesmo tempo em que tecnologias em rede ampliam possibilidades de circulação de vozes subalternizadas, persistem filtros editoriais e economias de atenção que reproduzem estigmas, silenciam sujeitos e naturalizam desigualdades (Peruzzo, 2010). Em cidades do interior paulista, como Bauru, a concentração de fluxos informacionais em poucos atores corporativos e políticos tende a reduzir a pluralidade de fontes, comprimindo experiências de periferias negras à margem do espaço público midiático.

Como argumenta Luvizotto (2025), a cidadania no contexto contemporâneo não se restringe ao acesso a direitos formais, mas envolve a capacidade de intervir nos fluxos comunicacionais e de disputar sentidos no espaço público. A autora propõe compreender a cidadania comunicativa como prática social e política de reconhecimento, na qual a comunicação se torna meio de redistribuição simbólica, visibilidade e pertencimento. Nessa perspectiva, comunicar é também um ato de cidadania, um exercício coletivo de enunciação e escuta que confronta o silenciamento histórico e reconfigura as condições de participação democrática. Tal leitura permite situar as mídias independentes como agentes de uma cidadania em ato, cuja legitimidade não deriva das instituições, mas da experiência partilhada e da produção de sentidos comuns (Luvizotto, 2025).

Diante desse cenário, este texto questiona como a mídia independente pode reconfigurar os regimes de visibilidade e disputar sentidos hegemônicos, enfrentando a invisibilidade midiática de populações negras periféricas no interior paulista. Em termos analíticos, interessa-nos compreender quais práticas comunicacionais tornam possível

converter o dissenso em diálogo e o testemunho em reconhecimento, articulando comunicação, cultura de paz e justiça social.

O objeto empírico é a FMC-Comunica (Formando Mentres Coletivas), iniciativa de comunicação popular sediada em Bauru/SP, que articula web rádio, portal e redes sociais para ampliar a visibilidade de sujeitos e agendas periféricas. Isto posto, o objetivo deste estudo é analisar como a FMC-Comunica atua na (re)construção simbólica das periferias negras e na democratização da comunicação, tensionando as lógicas de invisibilidade midiática.

Trata-se de um estudo qualitativo, descritivo-analítico, ancorado na (i) revisão bibliográfica sobre comunicação, identidade e representação, com ênfase em cultura de paz e justiça social; (ii) análise documental do ecossistema midiático do município de Bauru/SP reportado na literatura; (iii) análise de conteúdo de materiais públicos da FMC-Comunica (publicações em redes sociais, peças do portal e elementos da web rádio), organizada por categorias analíticas derivadas do quadro teórico (visibilidade/ invisibilidade; lugar de fala; reconhecimento/redistribuição simbólica; justiça social comunicativa; cultura de paz); e (iv) exame de vinhetas empíricas que evidenciam dinâmicas de denúncia, escuta pública e mediação comunitária (por exemplo, o caso de 12/02/2025 citado no corpo do texto). A escolha metodológica privilegia triangulação entre teoria, mapeamento midiático e observáveis comunicacionais, buscando validade interpretativa e coerência interna entre conceitos e evidências.

Este estudo apresenta relevância em três perspectivas distintas. Primeiro, no plano sociopolítico, a persistência de assimetrias raciais e territoriais no Brasil converte a comunicação em dimensão estratégica da

cidadania: disputar regimes de visibilidade é disputar lugar de existência pública para sujeitos historicamente silenciados. Segundo, no plano epistêmico, compreender a mídia como campo de forças simbólicas exige articular as categorias de identidade e representação às noções de cultura de paz e justiça social comunicativa, deslocando a análise do binômio “acesso/tecnologia” para o problema da escuta e do reconhecimento. Terceiro, no plano empírico-metodológico, cidades médias do interior, como Bauru, permanecem subestudadas no debate sobre mídias, o que torna o exame de experiências locais (a exemplo da FMC-Comunica) particularmente fecundo para compreender contranarrativas e práticas de mediação comunitária que tensionam lógicas hegemônicas.

O texto estrutura-se em três movimentos analítico-argumentativos, seguidos da conclusão: inicialmente, apresenta o quadro teórico, articulando comunicação, identidade e representação às noções de cultura de paz e justiça social comunicativa, e definindo categorias analíticas (visibilidade/invisibilidade; lugar de fala; reconhecimento/redistribuição simbólica). Na sequência, examina a configuração midiática local (Bauru), explicitando como seleções editoriais, hierarquias de fontes e centralização informacional produzem apagamentos de sujeitos e territórios periféricos, culminando na análise do caso empírico, suas estratégias discursivas e estéticas, bem como vinhetas que demonstram escuta pública, denúncia e mediação comunitária (por exemplo, o episódio de 12/02/2025).

Assim, compreender as mídias independentes como infraestruturas de cidadania implica reconhecer que a comunicação não apenas reflete a sociedade, mas a performa, produzindo vínculos, sentidos e pertencimentos. A cidadania comunicativa emerge como exercício

coletivo de reconstrução simbólica e redistribuição de dignidade, na medida em que amplia a possibilidade de existir discursivamente no espaço público. Essa perspectiva converge com a proposta de Vicente, Moraes e Luvizotto (2025), para quem a cultura de paz e a justiça social comunicativa dependem da criação de condições equitativas de fala e de escuta, onde o diálogo se converte em prática reparadora e emancipatória. Desse modo, ao analisar a FMC-Comunica, este estudo busca demonstrar como experiências locais de comunicação independente podem concretizar, em escala microsocial, os princípios de uma cultura de paz fundamentada na cidadania e na justiça simbólica, contribuindo, assim, para reconfigurar o campo comunicacional como espaço de convivência democrática e transformação social.

Comunicação, Identidade e Representação: disputas simbólicas e desigualdades na esfera midiática

A comunicação constitui-se como um campo de forças simbólicas em que se produzem, disputam e legitimam representações sociais, um espaço atravessado por tensões entre hegemonia e resistência. Conforme argumentam Vicente, Moraes e Luvizotto (2025), compreender a comunicação na contemporaneidade requer reconhecer sua ambiguidade: ela pode ser tanto um instrumento de mediação e cultura de paz quanto um vetor de exclusão e injustiça social. Nesse sentido, as práticas comunicacionais refletem e reproduzem desigualdades estruturais, mas também oferecem possibilidades de reconfiguração simbólica, permitindo que grupos historicamente marginalizados inscrevam suas vozes no espaço público.

Inspirando-se em Bourdieu (1991), pode-se compreender o campo comunicacional como um território de lutas simbólicas, no qual

se define quem tem legitimidade para falar e ser ouvido. A disputa pelas narrativas não se restringe à visibilidade, mas envolve a construção de sentidos e a fixação de significados que moldam identidades coletivas. Assim, as desigualdades comunicacionais se tornam uma extensão das desigualdades sociais, pois o acesso desigual à palavra e à representação reforça a hierarquia entre os sujeitos, um fenômeno que atinge de modo particular as populações negras e periféricas, frequentemente retratadas sob estigmas de criminalidade e carência.

Sob essa perspectiva, as narrativas midiáticas dominantes funcionam como mecanismos de “violência simbólica” (Bourdieu, 1991), ao naturalizarem desigualdades raciais, territoriais e culturais. Entretanto, é precisamente nesse mesmo campo que emergem práticas de resistência e reconfiguração simbólica. De acordo com Vicente, Moraes e Luvizotto (2025), a cultura de paz e a justiça social não podem ser concebidas como estados de harmonia, mas como processos dinâmicos de enfrentamento discursivo, onde o dissenso e a polêmica assumem papel estruturante. Inspirados em Amossy (2017) e Mouffe (2000), os autores destacam que o conflito, quando mediado pelo diálogo e pela escuta, é parte constitutiva da democracia e elemento fundamental da convivência plural.

Ao estabelecer um vínculo entre comunicação, identidade e representação, compreende-se que a luta por reconhecimento nos meios de comunicação é também uma luta por justiça social. O modo como as identidades são nomeadas, enquadradas e difundidas na esfera pública influencia diretamente as possibilidades de participação cidadã. Quando determinados grupos são silenciados ou reduzidos a estereótipos, não

apenas se nega sua voz, mas também se compromete o próprio ideal democrático.

Nesta perspectiva, as mídias independentes e comunitárias desempenham papel decisivo na promoção da justiça social comunicativa. Ao contrário das mídias hegemônicas, que frequentemente reforçam os filtros de exclusão racial e territorial, essas iniciativas abrem caminhos para o que Santos (2006) chama de ecologia de saberes, um encontro horizontal entre conhecimentos diversos. Elas criam espaços para que as vozes periféricas não sejam apenas ouvidas, mas também reconhecidas como produtoras de sentido, memória e futuro.

As representações, quando plurais e situadas, tornam-se instrumentos de reconciliação social, porque reparam simbolicamente a exclusão e reconstroem a confiança coletiva. Como afirmam Vicente et al. (2025), promover a paz pela comunicação significa reumanizar o olhar, deslocando a lógica da indiferença e da invisibilidade que sustenta as violências cotidianas.

Portanto, ao compreender a comunicação como prática social e política, reconhece-se que ela possui o poder de redistribuir dignidade. O modo como se comunica pode reforçar desigualdades ou produzir reconhecimento; pode reproduzir silenciamentos ou abrir caminhos para a cidadania. A mediação comunicacional, quando orientada pelos princípios da cultura de paz e da justiça social, torna-se um exercício de reconstrução simbólica e de coabitação plural.

Essa perspectiva oferece a base conceitual para compreender experiências como a FMC-Comunica, nosso objeto de estudo, cuja atuação extrapola o jornalismo e se converte em prática de solidariedade social e reparação simbólica. Ao produzir visibilidade para

as narrativas negras periféricas, a FMC-Comunica concretiza o que Vicente et al. (2025) denominam de ação comunicacional pela paz: uma prática de escuta, denúncia e partilha de sentido que combate a exclusão simbólica e resgata o valor da presença e da voz como fundamentos da justiça social contemporânea. A comunicação, quando enraizada no cotidiano das populações e comprometida com o reconhecimento do outro, torna-se um instrumento de reconstrução de vínculos e de ampliação da democracia. Essa compreensão dialoga diretamente com a proposta da FMC-Comunica, que, ao conectar informação, memória e cidadania, materializa a comunicação como prática emancipatória e reparadora.

A partir desse horizonte conceitual, torna-se possível compreender que a democratização da comunicação não se realiza apenas pelo acesso técnico aos meios, mas pela desconstrução das estruturas simbólicas que sustentam a desigualdade. É nesse ponto que o debate teórico se encontra com a realidade empírica: as práticas midiáticas locais revelam, com nitidez, os mecanismos pelos quais a exclusão simbólica se materializa em forma de invisibilidade racial e territorial. Examinar como as populações negras e periféricas são representadas, ou silenciadas, pelas mídias do interior paulista permite evidenciar que a disputa por reconhecimento não é apenas discursiva, mas atravessa o próprio tecido social. A seguir, a análise da invisibilidade midiática em Bauru reflete como as lógicas de poder e de pertencimento se reproduzem na esfera comunicacional, configurando um cenário em que a ausência de representação também se transforma em forma de violência simbólica e política.

A invisibilidade midiática como mecanismo de exclusão racial e territorial

A invisibilidade midiática constitui um dos mecanismos mais sutis e persistentes de exclusão racial e territorial nas sociedades contemporâneas. No contexto brasileiro, essa invisibilidade opera por meio da seleção e da hierarquização das pautas, das vozes e das imagens que ganham espaço no noticiário, revelando o caráter estrutural do racismo e sua reprodução simbólica pelos meios de comunicação (Gomes, 2017; Ribeiro, 2014). Em cidades médias do interior paulista, como Bauru, tais mecanismos se manifestam de modo ainda mais acentuado, em razão da concentração dos fluxos informacionais em grupos empresariais locais, historicamente vinculados às elites econômicas e políticas. Assim, o jornalismo local frequentemente silencia experiências e sujeitos periféricos, configurando um processo de exclusão simbólica que reforça desigualdades raciais e territoriais.

A compreensão da invisibilidade midiática deve ser lida à luz do que foi discutido anteriormente sobre a comunicação como campo de forças simbólicas. Se, conforme Bourdieu (1991) e Hall (1997), a comunicação é um espaço de disputa por legitimidade e sentido, a invisibilidade não se configura apenas como ausência de representação, mas como efeito político de relações assimétricas de poder. Nesse horizonte, o que Vicente et al. (2025) denominam de justiça social comunicativa se torna um contraponto essencial: a visibilidade não é um fim em si mesma, mas condição para o exercício da cidadania e para a reconstrução simbólica de grupos historicamente marginalizados. Desse modo, compreender a invisibilidade midiática implica examinar como os meios de comunicação atuam na produção e manutenção das fronteiras do

reconhecimento, delimitando quem tem direito à voz e à presença na esfera pública, e é precisamente essa dinâmica que se manifesta com força nas mídias locais do interior paulista.

Essa discussão aproxima-se da reflexão de Luvizotto (2025), para quem a cidadania contemporânea deve ser compreendida como processo comunicativo e relacional, continuamente tensionado pelas disputas de visibilidade e pelas dinâmicas de exclusão simbólica. A autora propõe o conceito de cidadania comunicacional como forma ampliada de participação social, sustentada não apenas pelo acesso à informação, mas pela capacidade de produzir sentidos e intervir nos fluxos discursivos que estruturam o espaço público. Sob essa ótica, a invisibilidade midiática não representa apenas ausência de cobertura, mas a negação do direito à existência discursiva, um processo que esvazia o potencial democrático da comunicação. Em sociedades desiguais, como a brasileira, a democratização da mídia implica, portanto, uma redistribuição de poder simbólico e de voz, na qual o reconhecimento das periferias e dos corpos racializados é condição para o exercício pleno da cidadania. Essa perspectiva, que converge com o que Vicente et al. (2025) denominam justiça social comunicativa, reforça que o combate à invisibilidade não se limita à ampliação do acesso, mas exige o reconhecimento efetivo das múltiplas formas de enunciação e de pertencimento no espaço público.

A comunicação, enquanto campo social e político, possui o potencial de ampliar a cidadania e democratizar o acesso à informação. Contudo, o mesmo instrumento que pode promover inclusão também pode reforçar assimetrias sociais e culturais, dependendo das relações de poder que estruturam a produção e a circulação dos discursos midiáticos (Martín-Barbero, 2003). Castells (1999) observa que, na era da

informação, o poder se exerce em grande medida pela capacidade de construir e difundir significados na rede. Essa constatação é central para compreender o modo como a mídia local em cidades como Bauru atua na construção de representações hegemônicas e na exclusão de narrativas periféricas. As novas tecnologias de comunicação ampliaram as possibilidades de participação, mas a democratização do discurso público ainda esbarra na seletividade dos sistemas midiáticos e na persistência de estigmas de classe e de raça.

O jornalismo local, especialmente em regiões fora dos grandes centros, tende a reproduzir um modelo de comunicação conservador, pautado por uma pretensa neutralidade que, na prática, legitima o status quo (Peruzzo, 2010). Essa neutralidade é, como argumenta Hall (1997), uma construção ideológica que mascara as relações de poder subjacentes aos processos de produção de sentido. De acordo com o estudo de Souza et al. (2018), há uma recorrente ausência de compromisso com a diversidade e com a representatividade social nas práticas do jornalismo local, que privilegia fontes institucionais e conteúdos promocionais. Os autores destacam que os jornais locais, em grande medida, reproduzem releases de assessorias de imprensa, sem apuração jornalística aprofundada, o que restringe o debate público e reforça uma comunicação elitizada.

Essa limitação não se restringe aos modos de produção jornalística, mas se estende às pautas e enfoques priorizados. Em geral, ganham espaço nas mídias locais as pessoas, empresas e grupos que dispõem de assessorias de comunicação e recursos para mediar sua relação com os veículos de imprensa. Em contrapartida, as populações periféricas, majoritariamente negras, permanecem invisibilizadas, tanto por falta

de acesso a tais estruturas quanto por uma tradição editorial que deslegitima suas experiências como fontes de informação. Tal silenciamento sistemático contribui para a manutenção de uma cidadania restrita e seletiva, em que apenas determinados grupos são reconhecidos como sujeitos de fala e de direitos (Ribeiro, 2019).

O levantamento de Souza et al. (2018) sobre o ecossistema midiático de Bauru evidencia essa desigualdade estrutural. A paisagem comunicacional da cidade é composta, majoritariamente, por veículos tradicionais: jornais impressos como o Jornal da Cidade, revistas de entretenimento como as da Editora Alto Astral, emissoras de rádio comerciais e comunitárias, e canais de televisão locais e regionais, como TV Record Paulista e TV TEM. Embora haja experiências alternativas, como o jornal Fatos de Rua, produzido por pessoas em situação de rua, e a Casa do Hip Hop, de caráter comunitário, essas iniciativas ainda são pontuais e carecem de sustentabilidade financeira e institucional. Nos portais de notícia e nas mídias digitais, predominam conteúdos voltados ao consumo, ao entretenimento e à reprodução de agendas oficiais, em detrimento de pautas sociais e raciais.

Essa configuração midiática revela a desigual distribuição de capital simbólico e comunicacional entre os diferentes grupos sociais. As iniciativas periféricas, como o Jornal Dois ou as páginas Vibes 360, Bauruzão Mil Grau, Zero14_net e 014bpm, representam esforços de resistência e contranarrativa, mas enfrentam limitações de financiamento e de alcance. A esse cenário soma-se o surgimento da FMC-Comunica (Formando Mentres Coletivas), objeto deste estudo, que surge como um movimento de comunicação popular comprometido com a articulação entre as periferias, o poder público e os meios locais. Sua atuação, desde

2018, evidencia o potencial do jornalismo independente de disputar sentidos e tensionar a lógica hegemônica da visibilidade midiática.

A centralização dos fluxos informacionais nos grandes centros urbanos, conforme analisam Souza et al. (2018), opera como um filtro ideológico que não apenas define o que é considerado notícia, mas também o que é silenciado. Essa dinâmica de centralização deslegitima as experiências locais e marginaliza os saberes comunitários, perpetuando uma hierarquia epistêmica que coloca o conhecimento produzido nas periferias em posição subalterna. Martins (2015) aponta que o espaço urbano é racializado: as periferias e favelas são constituídas como territórios da diferença e do estigma, onde a desigualdade racial é material e simbólica. O gueto, observa o autor, é simultaneamente um marcador de cor e de classe, e a mídia atua como um dos agentes que reproduzem essa espacialização do racismo estrutural.

Nesse sentido, a invisibilidade midiática das periferias não é um fenômeno isolado, mas parte de uma engrenagem de exclusão social que atravessa dimensões econômicas, territoriais e culturais. Quando o jornalismo ignora as realidades locais, fragiliza o elo entre comunicação e pertencimento territorial, dificultando o fortalecimento de identidades coletivas e o reconhecimento da diversidade cultural dos territórios urbanos. No caso brasileiro, essa dinâmica está intrinsecamente ligada ao legado escravocrata e às formas contemporâneas de segregação espacial que relegam a população negra aos espaços menos valorizados da cidade (Almeida, 2019; Gonzalez, 1988). Assim, o silêncio midiático não é apenas ausência de cobertura, mas um ato político que produz não existência, o que Carneiro (2005) denomina de “morte simbólica” das populações negras e periféricas.

A análise das mídias de Bauru revela como essa lógica de exclusão se expressa em situações concretas. A cobertura jornalística das manifestações e atos públicos entre 2013 e 2016 constitui um exemplo emblemático. Conforme apontam Parreira e Xavier (2018), enquanto os protestos de 2013 receberam destaque nos veículos locais, especialmente no Jornal da Cidade, as mobilizações de 2016 foram praticamente silenciadas. A diferença não se deveu a limitações técnicas, mas a escolhas editoriais que refletem orientações políticas e ideológicas. O “desânimo” mencionado pela editora-chefe do jornal, Giselle Hilário, traduz uma opção por reduzir o espaço de visibilidade das pautas sociais, especialmente quando estas confrontam o poder local ou demandam maior *accountability* do Estado e das elites econômicas. Tal seletividade, longe de ser neutra, influencia diretamente a capacidade de mobilização social, uma vez que o reconhecimento público das demandas é condição para que elas ingressem na esfera política (Fraser, 1990).

Em contraposição a esse processo de apagamento, o período também foi marcado pela expansão de mídias independentes e coletivos de comunicação alternativa, como a Mídia NINJA, que ampliaram sua atuação e propuseram novas práticas de jornalismo colaborativo, pautadas por redes horizontais e pela produção descentralizada de informação (Parreira & Xavier, 2018). Esses coletivos demonstraram que a mediação comunicacional pode ser reconfigurada a partir de princípios de participação e democratização, tornando visíveis as lutas sociais e os sujeitos historicamente marginalizados. No interior paulista, experiências locais, como a FMC-Comunica, emergem nesse mesmo horizonte, apropriando-se de ferramentas digitais e estratégias colaborativas para disputar a narrativa pública sobre as periferias.

Compreender o caso de Bauru é, portanto, essencial para refletir sobre a forma como o jornalismo local participa da manutenção das estruturas de invisibilidade racial e territorial. A mídia, enquanto instituição social, não apenas relata a realidade, mas também a produz discursivamente, definindo quem tem o direito de ser visto, ouvido e legitimado como sujeito político. Essa dinâmica, conforme problematiza Ribeiro (2014), está diretamente relacionada ao “lugar de fala”, conceito que evidencia como o poder de enunciação é socialmente distribuído e como certos grupos são sistematicamente privados desse direito. No campo da comunicação, essa desigualdade se traduz em uma geopolítica da visibilidade: o centro fala sobre si e sobre a periferia, mas raramente com a periferia.

Assim, a análise da invisibilidade midiática como mecanismo de exclusão racial e territorial não pode se restringir a um diagnóstico das ausências, mas deve reconhecer as resistências que emergem dos próprios territórios periféricos. No caso de Bauru, a criação e consolidação de mídias independentes como a FMC-Comunica representam uma resposta ativa a essa exclusão histórica. Tais iniciativas não apenas produzem informação, mas constroem uma pedagogia da visibilidade, reposicionando sujeitos negros e periféricos como produtores de conhecimento e agentes de transformação social. É nessa perspectiva que se insere a próxima seção, dedicada à análise da FMC-Comunica enquanto experiência de comunicação independente comprometida com a justiça racial e a democratização do espaço público local.

Mídia independente e vozes periféricas: a FMC-Comunica em Bauru

Se, como visto na seção anterior, a invisibilidade midiática atua como um mecanismo de exclusão racial e territorial, a criação de mídias

independentes representa o movimento inverso: o da reivindicação da presença e da palavra como formas de justiça comunicativa. Nesse sentido, a emergência de projetos como a FMC-Comunica materializa o que Vicente et al. (2025) denominam de ação comunicacional pela paz, uma prática que busca reconstruir o tecido social rompido pela desigualdade, a partir da escuta, do reconhecimento e da coautoria de sentidos. Trata-se de uma prática de comunicação engajada na redistribuição da dignidade simbólica, na qual a visibilidade deixa de ser privilégio e passa a ser direito. Assim, compreender o surgimento da FMC-Comunica implica reconhecer que toda política de visibilidade é também uma política de reparação: um gesto ético e estético que confronta o silêncio histórico imposto às periferias negras.

A criação da FMC-Comunica, em 2021, representa um marco no cenário comunicacional do interior paulista, configurando-se como uma resposta concreta à histórica ausência de representatividade das periferias negras nas narrativas midiáticas de Bauru e região. Idealizada por comunicadores populares, artistas e ativistas locais, a iniciativa, cujo nome deriva de Formando Mentes Coletivas, articula uma rede composta por web rádio, portal de notícias e perfis em mídias sociais digitais, com o propósito de ampliar a visibilidade de grupos historicamente marginalizados e de fortalecer uma agenda pública informativa vinculada ao cotidiano das periferias.

Essa experiência se insere na tradição das mídias alternativas e comunitárias, cuja emergência, segundo Peruzzo (2010), decorre da busca pela democratização da comunicação e pela disputa simbólica no espaço público. Inspirada em Hall (1997), pode-se compreender a atuação da FMC-Comunica como um processo de ressignificação das

identidades culturais, no qual as representações sobre a população negra periférica deixam de ser construídas sobre esses sujeitos e passam a ser elaboradas por eles. Trata-se, portanto, de uma prática de contra-hegemonia discursiva, que desafia o monopólio da fala instituído pelas mídias corporativas.

Ao se estruturar como uma mídia em rede, a FMC-Comunica dialoga com o conceito de sociedade em rede proposto por Castells (1999), que reconhece a comunicação digital como vetor de reorganização das dinâmicas sociais e dos processos de cidadania. O uso das plataformas digitais não é meramente instrumental, mas político: permite a circulação horizontal de discursos e a criação de esferas públicas alternativas (Fraser, 1990), em que as comunidades periféricas se reconhecem como produtoras legítimas de conhecimento e cultura.

Essa perspectiva encontra ressonância na análise de Luvizotto (2025), que compreende a cidadania como um processo comunicativo em disputa permanente, tensionado por movimentos e contramovimentos sociais que redefinem continuamente os contornos do espaço público. A autora argumenta que, nas sociedades midiaticizadas, a cidadania não se limita à participação política formal, mas envolve a capacidade de intervir simbolicamente, de ocupar lugares de fala e de transformar fluxos comunicacionais em práticas de reconhecimento e solidariedade. Nesse horizonte, experiências como a FMC-Comunica materializam uma forma de engajamento que subverte as hierarquias discursivas ao produzir sentidos coletivos e promover a escuta como valor político.

Por meio de sua web rádio, portal e redes sociais, o projeto aborda temas como igualdade racial, direitos humanos, acessibilidade e cultura popular, promovendo a valorização das experiências negras periféricas

em toda sua diversidade. Ao divulgar gratuitamente eventos culturais, campanhas e produções artísticas locais, a FMC-Comunica contribui para desmistificar as imagens cristalizadas de pobreza e violência que frequentemente definem as periferias na mídia tradicional (Gonzalez, 1988; Hall, 1997). Assim, sua prática comunicacional combina denúncia e afirmação: denuncia o racismo estrutural e as desigualdades territoriais, ao mesmo tempo em que afirma identidades coletivas e repertórios culturais próprios.

Mais do que um veículo de informação, a FMC-Comunica constitui-se como um espaço de fortalecimento comunitário e de denúncia pública. Suas publicações frequentemente se tornam canais de visibilização de violências policiais, de abusos de poder e de outras formas de violação de direitos humanos. Essa dimensão política da comunicação popular é o que Paulo Freire (1983) denominaria de práxis emancipatória: o ato de comunicar não apenas informa, mas transforma, ao propiciar a consciência crítica e o engajamento social.

A trajetória de Tete Oliveira, uma das idealizadoras do coletivo, é paradigmática nesse processo. Mulher negra, lésbica e com deficiência, Tete incorporava múltiplas camadas de invisibilidade social, evidenciando a sobreposição de opressões que caracteriza a experiência interseccional (Crenshaw, 1991). Diagnosticada aos 12 anos com lúpus eritematoso sistêmico, ela transformou sua trajetória pessoal em um compromisso público com a comunicação inclusiva e antirracista. Sua presença na liderança da FMC-Comunica materializou o que bell hooks (1992) denomina falar de um “lugar de margem”, isto é, converter a marginalidade em uma posição de resistência e de produção de saber.

Tete Oliveira não apenas contribuiu para a criação de um espaço de representação autêntica das populações negras periféricas, mas também inspirou a inserção transversal dos temas de acessibilidade e inclusão social na agenda editorial do projeto. Sua atuação traduziu, na prática, a intersecção entre raça, gênero, sexualidade e deficiência, problematizando o modo como os meios de comunicação lidam com corpos que escapam às normas da branquitude e da heteronormatividade (Souza, 2020). A presença e o legado de Tete exemplificam como a comunicação, quando enraizada em vivências plurais, pode se converter em um instrumento de transformação social e de ampliação das fronteiras do pertencimento.

A partir de uma perspectiva crítica, a FMC-Comunica opera como mídia contra-hegemônica, desafiando o monopólio informacional e discursivo exercido pelas grandes empresas de comunicação. Essa atuação inscreve-se na tradição latino-americana de comunicação popular, marcada por princípios de autonomia, participação e engajamento político (Peruzzo, 2010). Como observa Boaventura de Sousa Santos (2006), as periferias são submetidas a um apagamento histórico nas representações hegemônicas. Projetos como a FMC-Comunica reagem a esse processo, instaurando uma ecologia de saberes comunicacionais que revaloriza as narrativas locais e a produção coletiva de conhecimento.

Inspirada também nos princípios da Cultura Hip-Hop, a FMC-Comunica articula linguagem, estética e militância como instrumentos de resistência e de pedagogia social. O Hip-Hop, enquanto movimento cultural e político, emerge das periferias urbanas como uma forma de expressão contestatória e solidária, pautada em valores como respeito, equidade e arte como emancipação. Essa herança se manifesta no

projeto tanto na estética visual de suas postagens quanto no conteúdo de suas produções radiofônicas e audiovisuais, nas quais o cotidiano periférico é representado como espaço de potência e criação, e não apenas de carência.

A atuação da FMC-Comunica é emblemática em situações em que o silenciamento institucional das mídias tradicionais impede o debate público. Em 12 de fevereiro de 2025, por exemplo, o coletivo recebeu uma denúncia de violência policial ocorrida no bairro Ferradura-Mirim, em Bauru. O vídeo, encaminhado por moradores, mostrava agressões a uma família negra, incluindo uma mulher, e o desaparecimento de um adolescente de 14 anos. Após autorização, a FMC-Comunica publicou o material em suas redes com a legenda: “No vídeo, policiais agredem membros de uma mesma família, incluindo uma mulher, na noite deste domingo (16), no bairro do Ferradura-Mirim. [...] Agora um menor de 14 anos segue desaparecido depois da abordagem” (FMC-Comunica, 2025).

A postagem viralizou e repercutiu em nível estadual, levando movimentos sociais, advogados e entidades de direitos humanos a prestarem apoio jurídico e emocional à família. A ausência de cobertura pelas mídias locais revela como a FMC-Comunica atua no vácuo de legitimidade da imprensa tradicional, convertendo a comunicação comunitária em instrumento de responsabilização social e política. Essa prática reafirma a tese de que o jornalismo independente, ao construir redes horizontais de confiança e solidariedade, é capaz de gerar impacto real na esfera pública e nas políticas de cidadania.

A comunicação produzida pela FMC-Comunica também se distingue por sua estética política. No Instagram (@fmc_comunica) e no site

oficial (www.fmc-comunica.com.br), a combinação de design arrojado, linguagem acessível e referências a intelectuais e artistas negros, como Milton Santos, Lélia Gonzalez e Sabotage, cria uma identidade visual coerente com a proposta de emancipação cultural. A paleta de cores vibrantes, as tipografias firmes e as composições visuais de protestos, eventos culturais e entrevistas com lideranças comunitárias operam como recursos semióticos de afirmação e orgulho racial (hooks, 1995).

A página no Instagram funciona como arena pública digital, onde seguidores interagem, comentam e compartilham conteúdos, transformando a recepção em ato de participação política (Luvizotto, 2025). Já o site abriga uma web rádio com curadoria musical centrada em produções independentes e na difusão da cultura Hip-Hop, além de notícias, campanhas educativas e espaços de denúncia. O portal também abriga debates sobre temas como privatização de serviços públicos, militarização da educação e políticas culturais, ampliando a compreensão de cidadania como prática cotidiana, e não apenas como status jurídico (Dagnino, 2002).

A proposta editorial do coletivo combina, portanto, informação, formação e ação. Ao dar visibilidade a eventos culturais, campanhas e demandas comunitárias, a FMC-Comunica não apenas informa, mas forma sujeitos políticos, processo que Freire (1983) descreve como “educação para a liberdade”. Nesse sentido, o projeto se configura como um dispositivo comunicacional de empoderamento coletivo, no qual a palavra compartilhada é também um gesto de resistência.

A dimensão interseccional da trajetória de Tete Oliveira reforça essa compreensão da comunicação como prática política. Inspirando-se na crítica de Crenshaw (1991), sua vida e atuação demonstram como

o racismo estrutural opera de modo cumulativo sobre determinados corpos, e como a visibilidade pode ser uma forma de enfrentamento. Sua presença no coletivo reafirmava que comunicar é, simultaneamente, ocupar, denunciar e existir. Como lembra Ribeiro (2014), o “lugar de fala” não se refere a uma hierarquia de vozes, mas à necessidade de que diferentes experiências possam construir o campo simbólico da comunicação.

Em termos de impacto social, a FMC-Comunica transcende a função informativa e se posiciona como instrumento de transformação e mediação democrática. Seu compromisso com a diversidade racial, de gênero, de sexualidade e de capacidade, aliado ao uso estratégico das tecnologias digitais, contribui para descentralizar o poder da narrativa e reconfigurar o espaço público local. Como observa Castells (2013), o poder na sociedade em rede depende da capacidade de influenciar o imaginário coletivo; nesse sentido, a FMC-Comunica atua para que o imaginário periférico se inscreva na narrativa da cidade.

O legado de Tete Oliveira é presente na linha editorial e na ética coletiva da FMC-Comunica. Sua atuação evidenciou que comunicar é também resistir: é afirmar o direito à voz, ao reconhecimento e à existência. O projeto, ao transformar a comunicação em prática cidadã e colaborativa, revela o potencial das mídias independentes como espaços de produção de sentido e de ampliação da democracia comunicacional. Dessa forma, a FMC-Comunica não apenas denuncia a exclusão simbólica, mas reconfigura o próprio campo da visibilidade, construindo pontes entre informação, memória e justiça social.

À guisa de conclusão

A trajetória da FMC-Comunica evidencia como a comunicação pode transcender o papel instrumental da informação para tornar-se prática ética, política e civilizatória. Em um ecossistema midiático ainda marcado por desigualdades raciais e territoriais, essa iniciativa demonstra que comunicar é também resistir, reparar e reconstruir. Sua atuação desafia as lógicas de silenciamento das mídias hegemônicas, ao promover a escuta e o pertencimento das populações negras e periféricas. Mais do que um canal alternativo, a FMC-Comunica constitui-se como um território simbólico de cidadania, onde se articulam cultura, política e educação como dimensões indissociáveis da justiça social.

Essa experiência empírica materializa os pressupostos teóricos desenvolvidos ao longo deste texto. A comunicação, compreendida como campo de forças simbólicas (Bourdieu, 1991; Hall, 1997), revela-se um espaço de disputa entre hegemonia e emancipação, entre a exclusão e a cultura de paz. Conforme sustentam Vicente et al. (2025), a paz, quando pensada em chave comunicacional, não se reduz à ausência de conflito, mas se traduz na capacidade de gestão ética das diferenças, reconhecendo o dissenso como elemento constitutivo da vida democrática. Nessa perspectiva, a paz é inseparável da justiça social, pois não há convivência possível sem equidade nas formas de escuta e de representação. A comunicação, portanto, torna-se um dispositivo de redistribuição simbólica, por meio do qual se repara a assimetria entre quem tem o direito de falar e quem é historicamente silenciado.

Ao compreender a paz como processo comunicativo, Vicente et al. (2025) defendem uma justiça social comunicativa, fundada no reconhecimento do outro e na partilha de sentidos, em oposição às lógicas

de exclusão e indiferença que marcam o espaço público. Essa leitura desloca a comunicação de uma dimensão instrumental para uma prática política e humanizadora, capaz de transformar a palavra em ação social e o diálogo em território de reparação. É exatamente nesse horizonte que se inscreve a FMC-Comunica: ao articular informação, escuta e pertencimento, o coletivo materializa a cultura de paz como prática cotidiana e transforma o ato de comunicar em exercício concreto de justiça social. Assim, a comunicação deixa de ser mero veículo de mensagens para tornar-se um campo de solidariedade, reconhecimento e emancipação, em que o falar e o ouvir se constituem como direitos fundamentais de cidadania.

O percurso teórico e analítico que percorreu este estudo mostra que a invisibilidade midiática, ao excluir corpos, vozes e territórios, constitui uma forma de violência simbólica que perpetua desigualdades históricas. Contudo, é nesse mesmo campo que emergem iniciativas que subvertem o silêncio, reivindicando o direito de existir discursivamente. A FMC-Comunica exemplifica como a mídia independente pode agir como mediadora de paz e reparação, reaproximando comunicação e cidadania, palavra e presença, conhecimento e território.

A reflexão proposta por Luvizotto (2025) reforça que a comunicação é um dos pilares constitutivos da cidadania contemporânea, pois se manifesta como o espaço de disputa e negociação dos direitos e da participação social. Assim como os movimentos e contramovimentos sociais analisados pela autora, a FMC-Comunica atua na construção de um repertório comunicacional que amplia as possibilidades de exercício da cidadania por meio da informação e da visibilidade pública. Em ambos os contextos, a comunicação aparece como um campo tensionado entre

forças de emancipação e de controle, mas cuja vitalidade democrática depende justamente dessa pluralidade de vozes em conflito. A experiência da FMC-Comunica, nesse sentido, dialoga com a concepção de cidadania comunicativa defendida por Luvizotto (2025): aquela que se realiza não apenas pelo direito à informação, mas pela efetiva participação nos processos de significação social, um exercício político de presença e reconhecimento.

A memória de Tete Oliveira permanece como eixo ético e afetivo dessa prática. Mulher negra, periférica, lésbica e com deficiência, Tete encarnava as múltiplas interseções da exclusão, transformando-as em potência comunicativa. Sua trajetória traduz a ideia de que comunicar é também um ato de cura e de justiça simbólica: ao narrar-se e ao narrar o outro, produz-se reconhecimento e dignidade. Como propõe Ribeiro (2014), o lugar de fala é também lugar de existência. E, na experiência da FMC-Comunica, esse lugar se materializa na escuta ativa e no compromisso com o outro, tornando a comunicação um exercício de solidariedade social e de reencantamento coletivo.

Ao fazer convergir as dimensões identitária, territorial e política, a FMC-Comunica ressignifica o conceito de mídia. Em sintonia com Castells (2013), demonstra que as redes de comunicação, quando orientadas por valores de equidade, podem reverter fluxos de poder e transformar o espaço público em rede de pertencimento e cooperação. Nas práticas do coletivo, a cultura de paz ganha concretude: ela se traduz na valorização das narrativas locais, na construção de pontes entre o centro e a periferia, e na difusão de saberes que promovem justiça social.

Concluir este estudo é reconhecer que a comunicação é território de disputa, memória e futuro. Nas periferias brasileiras, onde o

silêncio historicamente se impôs como forma de dominação, iniciativas como a FMC-Comunica anunciam um novo paradigma comunicacional, um paradigma de escuta, visibilidade e dignidade compartilhada. Nesses espaços, as periferias deixam de ser representadas apenas como paisagens de carência e passam a ser compreendidas como sujeitos epistêmicos e produtores de saber, arte e cidadania.

Assim, reafirma-se que a cultura de paz e a justiça social não se constroem sem a democratização da palavra. A FMC-Comunica, ao articular informação, memória e engajamento, oferece um caminho possível para uma comunicação de convivência, uma comunicação que não teme o conflito, mas o transforma em diálogo, e que não apenas denuncia a exclusão, mas recria a esperança como prática coletiva de emancipação.

Referências

Almeida, S. L. (2019). *Racismo estrutural*. Pólen.

Amossy, R. (2017). *Apologia da polêmica: Argumentação e discurso*. Contexto.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.

Carneiro, S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. Feusp.

Castells, M. (1999). *A sociedade em rede*. Paz e Terra.

- Castells, M. (2013). *Communication power*. Oxford University Press.
- Couldry, N. (2012). *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice*. Polity Press.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Dagnino, E. (2002). Sociedade civil, espaços públicos e a construção democrática no Brasil: Limites e possibilidades. In *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil* (pp. 279-301). Paz e Terra.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, 25/26, 56-80. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Freire, P. (1983). *Extensão ou comunicação?* Paz e Terra.
- Gomes, N. L. (2017). *O movimento negro educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação*. Vozes.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69-82.
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. SAGE.
- hooks, b. (1992). *Black looks: Race and representation*. South End Press.

hooks, b. (1995). *Art on my mind: Visual politics*. The New Press.

Luvizotto, C. K. (2025). Citizenship, Information, and Communication in Social Movements and Countermovements. *Razón Y Palabra*., 29(123), 69-78. <https://doi.org/10.26807/rp.v29i123.2237>

Martín-Barbero, J. (2003). *Dos meios às mediações: Comunicação, cultura e hegemonia*. UFRJ.

Martins, R. (2015). Mídia comunitária e novas construções periféricas sociais no Brasil. *Novos Olhares*, 4(1), 21-36. <https://doi.org/10.11606/issn.2238-7714.no.2015.102196>

Mouffe, C. (2000). *The democratic paradox*. Verso.

Parreira, I. H. C., & Xavier, J. T. P. (2018). Estudo das coberturas midiáticas corporativas e radicais em Bauru: os protestos de 2013 e 2016. *Temática*, 14(12). <https://doi.org/10.22478/ufpb.1807-8931.2018v14n12.43543>

Peruzzo, C. M. K. (2010). *Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania*. Paulus.

Ribeiro, D. (2014). *O que é lugar de fala?* Letramento.

Ribeiro, D. (2019). *Pequeno manual antirracista*. Companhia das Letras.

Santos, B. de S. (2006). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Cortez.

Souza, N. S. (2020). *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Zahar.

Souza, W. A. de, Magnoni, A. F., & Miranda, G. V. (2018). Mapeamento dos meios de comunicação e do consumo de informação jornalística local na microrregião de Bauru. *Anagrama*, 12(1). <https://doi.org/10.11606/issn.1982-1689.anagrama.2018.145808>

Vicente, M. M., de Moraes, E., & Luvizotto, C. K. (2025). Interconexões entre comunicação, cultura de paz e justiça social em perspectiva contemporânea. *Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales*, 11(21), 1-25.

TRÊS PROTAGONISTAS NEGRAS: ESTEREÓTIPOS RACIAIS EM CENA NA TELEDRAMATURGIA DA REDE GLOBO

Emanuele Freitas Bazílio¹

Gêsa Cavalcanti²

Alice Oliveira de Andrade³

Há um projeto identitário de inclusão em vigor na Rede Globo de televisão, tal projeto é aqui examinado através de três telenovelas exibidas pela emissora no ano de 2024, momento em que, pela primeira vez, todas as telenovelas da grade na TV aberta elegeram como protagonistas mulheres negras: Beatriz (Duda Santos) em *Garota do*

-
1. Doutoranda em Estudos da Mídia pelo Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia (PPgEM/UFRN).
manufreitasfotografia@gmail.com
 2. Doutora em Com. pelo PPGCOM Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro
gesacavalcanti@gmail.com
 3. Doutora em Estudos da Mídia pelo PPgEM/UFRN. Professora do curso de Jornalismo da Universidade Federal de Sergipe e do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM/UFS).
andradealice@academico.ufs.br

Momento na faixa das 18h, Madá (Jessica Ellen) em *Volta por Cima* e Viola (Gabz) em *Mania de Você*. Entendendo isso, esta pesquisa se propõe a examinar como essas personagens são inscritas no contexto político-social que seus temas tensionam e quais sentidos são produzidos a partir dessas representações.

Discutimos aqui, de um ponto de vista teórico, o modo como a linguagem confere sentido ao mundo (Fanon, 2008; Hall, 2016; hooks, 1996) e a importância da representação no campo televisivo, entendendo que a televisão segue sendo uma arena decisiva na realização de disputas pelos significados de determinadas representações. A telenovela é então eleita enquanto produto de análise justamente por – dentro da arena televisiva em um cenário convergente – configurar-se enquanto uma forma de narrar a nação (Lopes, 2009) e um lugar de memória (Cavalcanti, 2022).

Interessa-nos, então, entender como a categoria identitária “mulher negra” tem sido operacionalizada na teledramaturgia brasileira, que tipo de regime de visibilidade as tramas de Beatriz, Madalena e Viola privilegiam. Fazemos isso sem esquecer um viés crítico que considera o modo como as pautas identitárias podem ser mercantilizadas dentro de uma estrutura que em vez de superar as desigualdades raciais, criam lógicas de exceção (Cavalcanti, 2025) e o lugar mesmo da telenovela e da Rede Globo nesse processo de manutenção da branquitude enquanto norma (Dyer, 1997).

A escolha dessas três protagonistas parte de um marco histórico que rompe com uma lógica de meio século de predominância de um protagonismo branco, alinhado ao que Cida Bento (2022) chama de pacto da branquitude. O procedimento de análise, por sua vez, parte das

dimensões estético-narrativas da trama buscando entender: 1) agência narrativa; 2) interseccionalidade; e 3) estereótipos e complexidade narrativa.

No que diz respeito à agência narrativa busca-se observar se as protagonistas de fato ocupam a função, se mobilizam as ações na trama. Já o entendimento da interseccionalidade tem como objetivo entender como as opressões e identidades de raça, gênero e classe se sobrepõem em suas trajetórias. Por fim, quando pensamos em estereótipos e complexidade narrativa, parte-se do entendimento de que existem formas negativas de engessar a representação da mulher negra, estereótipos estigmatizantes (Harrys-Perry, 2001; Cavalcanti, 2020), a ideia é entender se as protagonistas analisadas reproduzem tais modelos ou apresentam uma subjetividade complexa e multifacetada.

Representação, identidade e estereótipos na narrativa televisiva

A análise das protagonistas Beatriz, Madá e Viola demanda um debate sobre os modos como a representação opera enquanto prática cultural e política. Seguindo os apontamentos de Stuart Hall (2016), entendemos que representação não diz respeito apenas à forma como as imagens refletem a realidade, mas à forma como produzem sentidos sobre o mundo, construindo identidades, subjetividades e relações de poder. O ato de representar é, portanto, um campo de disputa, especialmente quando se trata da figura da mulher negra, historicamente submetida a regimes de invisibilidade, exotização, subalternização ou marginalização simbólica.

Por ser uma das instituições centrais da cultura popular brasileira e do próprio sistema midiático, a televisão é um aparelho ideológico que,

além de entreter, ensina modos de ver, sentir e significar o outro, sendo parte da textura geral da experiência das pessoas (Silverstone, 2002). No caso da telenovela, essas representações assumem um papel ainda mais intenso, já que, como apontam Lopes (2009) e Cavalcanti (2022), a telenovela funciona como forma de narrar a nação e como lugar de memória, sendo então um espaço privilegiado para negociar identidades sociais em disputa. O modo como a mulher negra é representada na teledramaturgia brasileira carrega, assim, marcas de um projeto nacional racializado, que historicamente privilegiou a branquitude como norma.

Para Gonzalez (1983), a mulher negra ocupa uma posição estratégica na formação da cultura brasileira. Se, por um lado, foi pilar da resistência cultural afro-brasileira, por outro foi alvo preferencial dos processos de dominação colonial, patriarcal e racista. No entanto, sua centralidade histórica e simbólica foi apagada ou distorcida pela narrativa oficial, sendo reduzida a estereótipos negativos como a “mãe-preta”, a “mulata sensual” ou a “doméstica”, conforme aponta a autora. Essas imagens, amplamente disseminadas nos meios de comunicação, operam como dispositivos de controle simbólico, pois mantêm a mulher negra em posições de servidão, abnegação ou hipersexualização, negando-lhe subjetividade, complexidade e humanidade. Nessa linha, Collins (2019) pensa ferramentas fundamentais para entender a forma como a mulher negra é sistematicamente posicionada dentro de uma matriz de dominação, estrutura interligada de opressões baseadas em raça, gênero, classe e sexualidade. Para ela, essa matriz opera não apenas no nível das instituições formais, mas também nos domínios simbólicos e culturais, como a mídia e as artes. A mulher negra é frequentemente representada por meio de imagens de controle, estereótipos persistentes

que justificam sua marginalização social e simbólica, como a “mãe sacrificada”, a “supermulher”, a “barraqueira” ou a “hipersexualizada”. Esses estigmas funcionam como mecanismos de contenção e normalização, mesmo quando a representação parece positiva ou emancipada. Ou seja, a visibilidade nem sempre implica libertação, pois muitas vezes, ela é mediada por códigos que mantêm a mulher negra dentro de um sistema que a limita, aprisiona e vigia.

Nascimento (2019), por sua vez, propõe o conceito de quilombismo como um projeto político e ético de reestruturação da sociedade brasileira. Para ele, o quilombo é símbolo de organização coletiva e resistência negra, e as mulheres sempre foram figuras fundamentais nesses espaços, seja como líderes espirituais, intelectuais ou políticas. No entanto, na lógica da branquitude, essas mulheres são empurradas para a invisibilidade ou para formas de visibilidade que despolitizam sua existência.

É impossível compreender a posição da mulher negra na sociedade brasileira sem reconhecer o legado da escravidão e da violência sexual sistemática que marcou a história da colonização (González, 1984; Nascimento, 2019). Para a autora, a mulher negra foi duplamente escravizada: pelo trabalho forçado e pelo controle brutal de seu corpo, usado como instrumento reprodutivo e sexual sob o domínio patriarcal. A tão citada “miscigenação” brasileira, longe de ser um símbolo de harmonia racial, tem origem no estupro institucionalizado das mulheres negras, cujos corpos foram violados e apropriados para sustentar o mito da democracia racial (Nascimento, 2019). Essa lógica não desapareceu com a abolição; ela se transforma e se perpetua por meio de dispositivos simbólicos. A telenovela, enquanto veículo de formação de imaginário coletivo, muitas vezes atualiza essas violências de forma codificada:

aprisiona a mulher negra em papéis hipersexualizados, subalternos ou sacrificiais, negando-lhe agência, complexidade e centralidade afetiva. Em outras palavras, o corpo da mulher negra, que já foi moeda de troca no regime escravocrata, segue sendo capturado pelo olhar da branquitude, agora não mais com correntes de ferro, mas por meio de narrativas que a fixam em estereótipos convenientes à manutenção da ordem racial vigente.

Para compreender esse processo, é fundamental considerar o conceito de pacto narcísico da branquitude, como elaborado por Cida Bento (2022). Segundo a autora, há um esforço constante das estruturas sociais, inclusive midiáticas, para preservar os privilégios raciais dos brancos, operando por meio da exclusão, do silenciamento ou da absorção superficial da diferença. A presença de protagonistas negras na televisão, quando não acompanhada de uma ruptura nos modos de significação, pode ser capturada por uma lógica de exceção, em que poucas vozes negras são autorizadas a emergir, muitas vezes sob condições específicas que reafirmam a norma branca como centro.

As imagens têm o poder de construir subjetividades, mas também de contestá-las. É por isso que espaços midiáticos como cinema e televisão podem oferecer novas possibilidades de visibilidade, mas também serem um espaço de dor para sujeitos negros (hooks, 2019). Se as telenovelas reforçarem a lógica da hipervisibilidade, em que há a exposição excessiva de corpos negros em papéis estigmatizantes, em vez de narrativas de autoafirmação, são construídos espaços de retroalimentação de lógicas coloniais a respeito dessas mulheres. No mesmo sentido, Fanon (2008) alerta sobre os efeitos psicológicos da representação colonizada: o sujeito negro, ao se ver retratado de

forma inferiorizada, internaliza uma imagem de si mediada pelo olhar do colonizador. Fanon nos ajuda a entender por que a representação simbólica é também uma forma de violência: ela molda o imaginário coletivo e a autoimagem dos sujeitos. No contexto da telenovela, que forma mitos sociais e afetivos, esse efeito é amplificado.

Procedimento e dimensões estético-narrativas da análise

Optamos nesta pesquisa por um procedimento metodológico de natureza descritivo-exploratória (Malhotra, 2012). O objetivo é analisar o modo como a categoria identitária mulher negra tem sido operacionalizada na teledramaturgia brasileira, especificamente nas tramas protagonizadas por Beatriz, Madalena e Viola, e identificar o regime de visibilidade que tais narrativas privilegiam.

A escolha dessas tramas se dá, como já adiantado na introdução da pesquisa, pelo alcance do marco histórico da Rede Globo no que tange a representação racial: pela primeira vez, todas as telenovelas da emissora tiveram como protagonistas mulheres negras.

O procedimento de análise será realizado em três dimensões estético-narrativas para cada uma das protagonistas (Beatriz, Madalena e Viola). A dimensão inicial tem como objetivo investigar a agência narrativa das personagens, nesse sentido, o foco é entender quem move a história, como e em que medida a protagonista negra é um sujeito ativo, e não um objeto, da narrativa. Nesse sentido, para entender o poder de decisão, questionamos se as decisões centrais da trama são tomadas pela personagem ou por outros personagens (brancos, masculinos, etc.), se ela tem autonomia sobre seu destino, carreira e vida pessoal. Olhamos ainda para a capacidade de gerar conflitos ou de oferecer resoluções,

neste ponto questionamos se a personagem é a causa ou a solução dos conflitos, ou apenas uma vítima ou um elemento catalisador para o drama de outros. Nos interessa ainda perceber se a personagem molda o ambiente em que vive (trabalho, família, comunidade) ou é puramente moldada por ele?

A dimensão da interseccionalidade tem como foco compreender como a intersecção de raça, gênero e, quando relevante, classe social e sexualidade, informa a experiência da personagem. Com base nisso, questiona-se: A negritude da personagem é um fator central para os desafios e as vitórias dela? A narrativa explora o racismo institucional ou interpessoal que ela enfrenta? Como as questões de gênero (maternidade, carreira, relacionamentos, expectativas sociais) se manifestam em sua vida? Existe uma dupla jornada? A mulher negra vivencia a classe social. O trabalho, a família de forma distinta de uma mulher branca ou de um homem negro na mesma narrativa? As barreiras que a personagem enfrenta (ou os privilégios que ela conquista) podem ser rastreadas à sua posição interseccional (ex: uma mulher negra e pobre/rica)?

Na terceira dimensão observamos os estereótipos e a complexidade narrativa, esta etapa visa avaliar a profundidade da construção da personagem, analisando se a visibilidade se dá pela reprodução de clichês ou pela criação de indivíduos tridimensionais. Nesse sentido, questionamos: A personagem recai em arquétipos como a mãe preta, a “mulata” sensual, a mulher negra barraqueira? (Cavalcanti, 2020; Harrys-Perry, 2001).

Nesse sentido, pensamos o papel dos estereótipos, que atuam como atalhos cognitivos, mas que, ao se repetirem sem complexidade, produzem imagens rígidas, reducionistas e desumanizadoras.

Para Harris-Perry (2011), a cultura midiática norte-americana, com paralelos evidentes no Brasil, constrói arquétipos recorrentes para mulheres negras. A autora argumenta que esses estigmas, para além de serem ofensivos, têm efeitos reais sobre as expectativas sociais e políticas dirigidas a mulheres negras.

Isso os faz funcionar como mecanismos de controle simbólico, que delimitam os contornos da subjetividade permitida à mulher negra na esfera pública e midiática. Essas imagens, ao serem repetidas incessantemente, criam uma moldura cognitiva que naturaliza expectativas sociais: espera-se da mulher negra a força inabalável, a capacidade infinita de suportar sofrimento, ou, por outro lado, a explosão emocional que a torna incontrolável e, portanto, indigna de empatia. Na teledramaturgia, essas figuras são frequentemente reproduzidas em diferentes intensidades, mesmo quando envoltas em tramas de empoderamento.

Para examinar esse estereótipo e complexidade narrativa questionamos: A personagem possui falhas, contradições, dilemas morais ou momentos de fraqueza que a tornam humana e complexa? Ela pode ser má, egoísta ou ambiciosa sem ser punida excessivamente por isso? Seus relacionamentos amorosos e de amizade são construídos com profundidade ou servem apenas para avançar a trama de outros? Ela tem vida social e emocional além de sua função social ou familiar? Seu desenvolvimento ao longo da trama demonstra um arco completo (início, meio e fim de uma jornada de transformação), ou ela permanece estática em sua função inicial?

O protagonismo de Beatriz em *Garota do Momento*

A telenovela *Garota do Momento* é escrita por Alessandra Poggi, em colaboração com Adriana Chevalier, Rita Lemgruber, Pedro Alvarenga, Aline Garbati e Mariani Ferreira. A direção-geral é de Jeferson De e a direção artística de Natália Grimberg. Exibida na faixa das 18h da Rede Globo, entre novembro de 2024 e maio de 2025. Beatriz (Duda Santos) é uma jovem que vive em Petrópolis ao lado da avó, Carmem, e que carrega profundas marcas do passado: perdeu o pai, Antônio, professor de matemática, assassinado pela polícia ao ser confundido com um assaltante; pouco depois, sua mãe, Clarice, desapareceu misteriosamente. Movida pelo desejo de reencontrar a mãe e seguir a vocação paterna, Beatriz parte para o Rio de Janeiro de 1958, onde suas trajetórias pessoal e profissional se entrelaçam: ela conhece Beto, seu grande amor, reencontra a mãe que não tem memórias da vida com ela e se torna a garota propaganda da Perfumaria Carioca, empresa que pertence aos Alencar, a família que a separou de sua mãe.

Começamos nossa análise olhando para a agência narrativa da personagem. Nessa primeira dimensão, observamos que a agência de Beatriz é elevada e fundamental para a existência da própria trama. Ela não é um objeto passivo, mas o motor narrativo central. Não haveria razão de ser da história sem as ações da mocinha. A história principal (a busca pela mãe e a revelação dos crimes da família Alencar) é desencadeada pela decisão autônoma de Beatriz de deixar Petrópolis e ir ao Rio de Janeiro. A personagem é a causa direta dos conflitos com os vilões (Juliano, Bia, Maristela), que a veem como uma ameaça ao *status quo* e à fortuna da família e impunidade dos Alencar. Ela atua ativamente na

resolução desses conflitos, enfrentando os vilões e revelando a verdade sobre o seu passado e a trama criminosa de Maristela e Juliano.

Beatriz é ainda uma agente de transformação do ambiente. Além de desmascarar os vilões, Beatriz influencia positivamente as pessoas ao seu redor, como a melhor amiga Glorinha que é estimulada e apoiada por Beatriz para correr atrás de seus sonhos. Outro exemplo é a forma como Beatriz muda a vida de Beto, ao se apaixonar pela protagonista ele decide tomar um outro rumo em sua vida, se tornando um homem mais decidido, com melhores valores morais e maior consciência de classe.

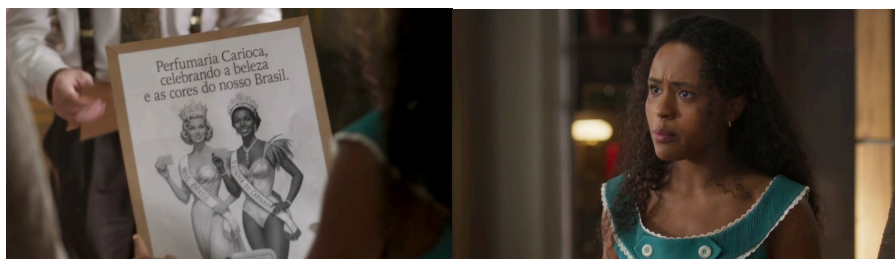
Na dimensão da interseccionalidade, ao analisar a trama nota-se que a negritude de Beatriz é ao mesmo tempo, um fator de visibilidade e vulnerabilidade na trama, principalmente considerando o contexto de época no qual a história se ambienta. A negritude é inerente a sua posição de *outsider* em relação ao universo branco e rico dos Alencar. A personagem enfrenta preconceitos diversos no andamento da trama, tais como as acusações de roubo, as dificuldades de driblar as expectativas representacionais do imaginário sobre a mulher negra na publicidade quando se tornar garota-propaganda da Perfumaria Carioca. Há uma cena exemplar dessa situação, ao receber a proposta de campanha com o slogan “Perfumaria Carioca celebrando a beleza e as cores do nosso Brasil” e a imagem de duas mulheres, uma branca como miss Brasil e uma mulher negra como Rainha do Carnaval, Beatriz diz que a campanha é uma ofensa e questiona: *“por que a mulher negra tem que estar com as pernas de fora? (...) porque a mulher negra tem que ser a passista?”*.

Ou seja, seu processo de ascensão na trama é racialmente marcado, atravessado por tensões raciais que nos mostram a permanência

de hierarquias estruturais na sociedade brasileira. De acordo como Cavalcanti e Tillman (2025) a trama de *Garota do Momento* mobiliza o passado para discutir a persistência de desigualdades, propondo uma revisão das representações e dos silenciamentos que compuseram o imaginário popular sobre o negro ao longo do século XX.

Figura 01

Beatriz contesta campanha criada pela Perfumaria Carioca



Capítulo 16 da telenovela *Garota do Momento*. <https://globoplay.globo.com/v/13120048/?s=0s>

Na questão de gênero, Beatriz se enquadra como a mocinha clássica da novela das seis: professora de Matemática, romântica, que tem um forte senso de justiça e busca a verdade sobre sua família. Aqui ela repete a fórmula que vemos na faixa em outras tramas recentes, como a protagonista Marê (Camila Queiroz) de *Amor Perfeito* (Rede Globo, 2023), reafirmando a presença de figuras femininas idealizadas. A diferença no caso de Beatriz é que essa mocinha é reconfigurada por marcadores raciais e de classe que tensionam a tradição melodramática.

Seu gênero a inscreve inicialmente na posição de vítima, alvo das intrigas urdidas por outras mulheres, como Maristela e Bia, e

das situações de assédio e ameaça protagonizadas pelo vilão Juliano. No entanto, Beatriz subverte esse arquétipo tradicional ao assumir uma postura ativa e assertiva diante dos conflitos que enfrenta.

Sua posição de mulher negra, seu atravessamento de classe a torna o alvo perfeito para o golpe e as acusações de roubo, pois, a ideia da branquitude enquanto norma (Dyer, 1997) e o chamado pacto da branquitude (Bento, 2022) a colocam imediatamente sob suspeita das instituições de poder (polícia, estado) que silenciam Beatriz e escutam Juliano, Maristela e Bia. No entanto, a telenovela problematiza essa norma com frequência.

Na terceira e última dimensão temos a questão dos estereótipos e complexidade narrativa como elementos de investigação. Nesse sentido, a personagem não se enquadra nos estereótipos tradicionais da mulher negra na TV. Ela é uma intelectual que valoriza a educação (seu grande sonho, realizado no final da trama, é abrir uma escola), o que a posiciona em um lugar de ascensão meritocrática e intelectual que rompe com a subalternidade histórica. No entanto, sua jornada de sofrimento e provação, típica da mocinha de novela, pode flertar com a ideia de sofrimento negro excessivo.

O protagonismo de Madá em *Volta Por Cima*

Ambientada no subúrbio carioca, *Volta Por Cima* é uma telenovela exibida na faixa das 19h pela Rede Globo entre setembro de 2024 e abril de 2025, escrita por Claudia Solto. A trama conta a história de Madalena (Jessica Ellen), também chamada de Madá, uma moça batalhadora que adiou seus sonhos pessoais para ajudar no sustento da família. Ela vive com os pais Lindomar (MV Bill) e Doralice (Tereza

Seiblitiz), a irmã Tati (Bia Santana) e o tio Osmar (Milhem Cortaz). Madá trabalha como costureira e empreende vendendo roupas de ginástica que confecciona. Além disso, ela é noiva de Chico (Amaury Lorenzo) que, por sua vez, trai Madá com Roxelle (Isadora Cruz).

Figura 02

Frames de Madá



GlobPlay, Volta Por Cima, Capítulo 1

O ponto de partida da trama é aposentadoria do pai da protagonista, no último dia de trabalho de Lindomar como motorista de ônibus um acidente acontece e Madá está presente. É ela quem retirará o pai com vida do acidente, com a ajuda de João (Fabrício Boliveira), seu interesse amoroso. Depois da morte de João a trama se desenvolve ao redor de um bilhete premiado que o motorista tinha comprado no dia de sua morte, desencadeando uma série de conflitos e disputas familiares e sociais em torno do prêmio, já que o tio de Madá, Osmar, rouba o prêmio e passa a perna na família.

O primeiro ponto de análise é a agência narrativa da personagem. Nesse sentido, a agência narrativa de Madalena é alta e central desde os primeiros capítulos, posicionando-a como um sujeito ativo que move a trama, principalmente após morte de seu pai. Com a partida

de Lindomar, Madalena toma a decisão central de mudar de carreira e de terminar o noivado com Chico, reassumindo o controle de sua vida pessoal. O desespero inicial é superado por decisões ativas que reestruturam sua vida e a de sua família.

Ainda com o intuito de entender agência narrativa, questionamos se a personagem principal mobiliza conflitos ou é apenas apresentada como vítima. Neste ponto Madá é tanto causa quanto solução. Embora seja inicialmente uma vítima de uma tragédia (morte do pai) e da situação financeira que a família passa a enfrentar, ela é a solução para a sobrevivência e estabilidade da mãe e da irmã. Ela também é uma causa de conflito romântico (triângulo Chico/Jão) e um ponto de tensão com relação ao roubo do dinheiro. Sua busca por justiça e verdade move a trama. Madá é uma personagem que molda o ambiente que a cerca, ela reestrutura a vida emocional e financeira da mãe e da irmã, orienta Jão.

A segunda dimensão investigada diz respeito à interseccionalidade e seus modos de operação na trama. Neste ponto, observamos que a jornada de Madalena em *Volta Por Cima* é profundamente marcada pela intersecção de raça, gênero e classe social. Como mulher negra periférica, sua trajetória é marcada pela busca contínua por ascensão e reconhecimento, nesse processo, a personagem enfrenta barreiras típicas de sua posição social.

Embora a narrativa de Madá não trate via de regra explicitamente do racismo, a negritude de Madalena é visível em sua trajetória. Os obstáculos que a mocinha enfrenta podem ser lidos como manifestações que simbolizam as barreiras estruturais enfrentadas por mulheres negras em contextos de mobilidade social. Explora-se ainda a ancestralidade

da personagem e suas raízes negras, um exemplo disso é a inserção do Jongo⁴ na trama.

O foco da narrativa de Madá está na ideia de felicidade preta, mas isso não significa que a trama não aborde, de forma pontual, o racismo que atravessa a existência de toda pessoa negra, principalmente em um país que pauta suas demandas raciais pela ilusão da democracia racial e pela ideologia do embranquecimento (Almeida, 2017). Essas questões aparecem através de personagens como João que luta por melhores salários para pessoas negras depois de descobrir que brancos recebem mais na empresa em que trabalha, ou de Miranda (Gabriela Dias) personagem através da qual a trama explora o racismo internalizado por violências simbólicas de ordem psicológica/social.

No que diz respeito às questões de gênero, Madalena vivencia uma clara dupla jornada. Após a morte do pai, assume o papel de provedora e chefe de família, equilibrando sua carreira profissional com responsabilidades domésticas e emocionais, incluindo cuidar da mãe e apoiar a irmã. A interconexão de raça, gênero e classe torna-se evidente na forma como Madalena vivencia os desafios e oportunidades. Seu drama inicial está centrado na perda de um pai trabalhador e no impacto econômico disso sobre a família, enquanto sua ascensão a decoradora a coloca em contato com a elite branca, como a família Castilho, expondo barreiras de classe e raciais que não seriam enfrentadas por homens negros ou mulheres brancas de sua mesma classe.

No último eixo, olhamos para o modo como estereótipos são operados na trama e para a complexidade narrativa da personagem

4. Refere a uma manifestação cultural afro-brasileira que combina dança, canto, percussão e religiosidade, reconhecida como uma das matrizes do samba.

enquanto protagonista. Ainda que a personagem parta de um arquétipo recorrente, assim como acontece com Beatriz em *Garota do Momento*, a novela tensiona a figura ao acionar nuances emocionais.

Os esteriótipos clássicos Mammy (mãe preta cuidadora), Jezebel (promiscuas e sexualmente disponíveis) e Sapphire (mulher negra raivosa) são tensionados. Quando pensamos na ideia da mãe preta (mammy), por exemplo, podemos perceber que Madelena de fato cuida de sua família com devoção, mas faz isso sem submissão e é cuidada em retorno pela mãe, pelo pai. Ela vive o amor e o desejo sem ser objetificada, bem como manifesta raiva e indignação sem ser reduzida à figura da mulher difícil.

Até mesmo o esteriótipo da mulher negra forte que é mais complexo e aparece com certa frequência em narrativas como *Garota do Momento*, aqui tem uma melhor elaboração, primeiro porque, como já observamos, Madá é operaciona a felicidade preta, mas também porque não apenas os momentos em que ela precisa ser a fortaleza, mas há ainda as fragilidades dessa mulher, o custo emocional dessa força e o desejo de ser amparada.

Para compreender a complexidade narrativa, é preciso considerar as falhas, contradições e dilemas morais que tornam Madá uma protagonista tridimensional. Ela demonstra ciúmes ao ver Jão e Cacá (Pri Helena) juntos, irrita-se com Chico e, por vezes, reage de forma impulsiva. Sua trajetória não é linear: Madá inicia sua trama a partir de um momento de luto e desespero, mas encontra meios de reconstrução tanto de sua vida pessoal quanto afetiva. Os sentimentos que vão sendo expressos, sejam eles de raiva, ciúme ou dúvida, funcionam como marcas de humanização, afastando-a do ideal de perfeição moral que tradicionalmente recai sobre as heroínas melodramáticas.

O protagonismo de Viola em *Mania de Você*

Mania de Você é escrita por João Emanuel Carneiro com a colaboração de Ediane Garcia, Marcia Prates, Marina Luísa Silva e Zé Dassilva. A Rede Globo apresentou a novela em horário nobre, na faixa das 21h. A trama, que se passa na cidade de Angra dos Reis, Rio de Janeiro, tem direção artística de Carlos Araújo e segue uma linha narrativa que compreende a trajetória de Viola (Gabz), uma mulher negra de origem humilde, e Luma (Agatha Moreira), uma mulher branca de origem rica, que se tornam amigas mas têm sua amizade colocada à prova numa narrativa de rivalidade amorosa e conflitos profissionais.

Viola é uma menina negra, moradora de periferia, criada por Marcel (Bukassa Kabengele), angolano que cuida de crianças em situação de rua e decide adotar Viola ainda muito pequena. A menina cresce e o tempo narrativo da novela acontece já no final da adolescência acompanhando a personagem até sua vida adulta, sendo a sua vida um dos principais elementos narrativos da telenovela.

Figura 03

Frames de Viola



GloboPlay, *Mania de Você*, Capítulo 1

Todos os arcos da personagem na trama afetam diretamente a narrativa da história, percebemos isso em alguns pontos que destacamos da narrativa, como o início da sua relação com Mavi (Chay Suede), o começo da amizade com Luma, o envolvimento com Rudá (Nicolas Prattes), o embate entre as duas e os boicotes que ela sofre ao longo da história planejados por Mavi e Luma.

A agência narrativa de Viola mostra, desde o início dos capítulos, uma autonomia nas decisões e a determinação da personagem. Mesmo sendo fruto de um passado de dificuldade, ela opta por investir em seu talento como cozinheira e com isso, constrói uma renomada carreira profissional na gastronomia. Diante disso, podemos afirmar que sua agência tem foco na luta contra os vilões da novela e pela ocupação do seu espaço na sociedade. Entre a queda e a ascensão da personagem, a chefe de cozinha sofre vários golpes – falsificações das receitas criadas por ela, acusações mentirosas e tentativas de pagamentos de sua carreira profissional.

Por isso, a existência de Viola na trama é fundamental para o estopim de grandes conflitos, como por exemplo as denúncias sobre armações de Mavi; a movimentação da disputa entre ela e Luma, em que Viola assume posturas e toma atitudes que a colocam como protagonista na relação; e o incentivo que ela dá a outros personagens à sua volta mudarem suas trajetórias, como o próprio Rudá, com quem ela faz par romântico.

Como análise interseccional, percebemos que alguns marcadores estão presentes na trajetória da personagem, como raça, classe social e gênero. Enquanto mulher negra da periferia, de origem pobre, Viola se coloca como contraponto em relação ao universo branco, patriarcal

e elitista em que é inserida durante a trama. A chefe de cozinha é constantemente colocada em lugar de inferioridade, tendo sua competência questionada. O crescimento profissional dela incomoda alguns personagens com poder econômico aliados à branquitude. Quando seu livro de receitas é roubado por Mavi e sua autoria é atribuída à Luma, sua credibilidade é atacada pela mídia e pela sociedade. As acusações direcionadas à elas estão envoltas pelo pacto da branquitude (Cida Bento, 2022), em que corpos negros são sempre alvos de suspeitas e desconfiança, assim, mesmo com anos de carreira, sua palavra é colocada à prova e a versão de personagens brancos e ricos é logo legitimada socialmente.

No que se refere ao demarcador de gênero, Viola é colocada no arquétipo da mocinha combativa, personagem frequente nas novelas das nove da Rede Globo. Mas, esse lugar é tensionado quando ela reforça sua agência narrativa de autonomia e se mostra determinada a combater seus rivais, não se colocando no lugar de vítima. Quando Viola enfrenta Mavi, com quem manteve uma relação abusiva e de dependência, ela rompe com o ciclo que de abusos de forma definitiva.

Diante disso, a análise interseccional da personagem nos permite entender que ela se posiciona entre a violência simbólica, que sofre enquanto uma mulher negra periférica que alcança lugar de destaque social, e a resiliência e garra em ocupar espaços negados às mulheres negras.

Por último, em relação aos estereótipos e a complexidade narrativa da personagem, Viola foge de alguns estereótipos comuns às mulheres negras na teledramaturgia mundial, como o da empregada doméstica, por exemplo, frequentemente ocupado por atrizes negras,

também não ocupa o lugar da hiperssexualidade. É na verdade, colocada como uma profissional altamente qualificada, que construiu sua carreira com muito estudo, esforço, determinação e talento.

No entanto, apesar de fugir de alguns estereótipos, ela não escapa do sofrimento, que é destacado em boa parte da sua jornada e é um elemento narrativo comumente atribuído às pessoas negras. Sua trajetória se aproxima do arco de sofrimento de algumas mocinhas negras de outras telenovelas, mas a diferença é que ela não se reduz ao sofrimento como um destino de sua vida, ela reage à cada queda que leva na trama e faz disso o maior incentivo para seguir lutando, o que é raro em mocinhas negras das dramaturgia brasileira. O lugar ocupado por ela, como uma chefe de cozinha e empresária prestigiada do ramo da gastronomia, pode ser lido como um gesto de reconfiguração do imaginário conferido às mulheres negras da televisão brasileira. A presença de mulheres como Viola, ocupando posições de poder ajudam a reescrever a história da mulher negra no audiovisual.

Conclusões

A aplicação das três dimensões estético-narrativas (agência narrativa, interseccionalidade e estereótipos/complexidade) às personagens permitiu evidenciar como a presença da mulher negra no centro da teledramaturgia brasileira em 2024 representa um avanço inédito em termos de visibilidade, ainda que cercado de ambivalências. As análises indicam que, do ponto de vista da agência narrativa, há um deslocamento importante da mulher negra da posição tradicionalmente periférica para a de sujeito central, com capacidade de mobilizar conflitos, operar transformações e mover a ação dramática. Esse reposicionamento, contudo,

não elimina completamente os enquadramentos simbólicos que tensionam sua autonomia, especialmente quando observadas as formas pelas quais esses corpos negros ainda são convocados a representar papéis de sacrifício, superação ou moralidade exemplares.

A partir da dimensão da interseccionalidade, observou-se que as trajetórias de Beatriz, Madá e Viola são informadas por sobreposições de raça, gênero e classe social que incidem diretamente na constituição de suas subjetividades. Ainda que nem todas as narrativas tematizem explicitamente o racismo ou a desigualdade de classe, esses marcadores operam de modo estruturante no desenvolvimento das personagens, revelando que a construção da identidade negra feminina continua sendo atravessada por dispositivos de exclusão e vigilância simbólica. Esse dado confirma a pertinência de uma abordagem interseccional, como propõem Patricia Hill Collins (2019) e Lélia Gonzalez (1984), ao evidenciar que a mulher negra não pode ser analisada a partir de categorias isoladas, mas sim enquanto produto de um enredamento histórico de opressões.

A dimensão dos estereótipos e da complexidade narrativa mostrou que, embora haja um movimento de construir personagens negras como protagonistas, as imagens de controle ainda persistem (Collins, 2019). Em alguns casos, os estereótipos são ressignificados; em outros, permanecem naturalizados, como no caso da figura da mulher “forte demais” ou da “hipersexualizada” (González, 1984; Harris-Perry, 2011). Ainda assim, é possível afirmar que tais personagens representam um deslocamento em relação à modelos anteriores de representação, ao permitirem à mulher negra ocupar papéis de desejo, conflito, protagonismo

e contradição, elementos fundamentais para sua humanização na esfera midiática.

Salientamos que o marco representacional apresentado neste texto não deve ser compreendido como evidência de uma superação das desigualdades raciais no campo da televisão, mas como parte de um processo contínuo e conflituoso de disputa por narrativas em que pessoas negras seguem lutando por novas formas de visibilidade nos contextos midiáticos audiovisuais (hooks, 2019). A visibilidade conquistada pelas protagonistas negras em 2024 coexiste com limites formais e simbólicos que mantêm a branquitude como horizonte normativo, conforme argumenta Dyer (1997).

Referências

- Bento, Cida. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: Conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Boitempo.
- Dyer, R. (1997). *White: Essays on race and Culture*. Routledge.
- hooks, B. (1996). *Reel to Race: Race, class and sex at the movies*. Routledge.
- Cavalcanti, G. (2020). Preta, Pobre e Nordestina: uma análise da representação da primeira protagonista negra da telenovela. *EntreMeios*, 16(1).
- Cavalcanti, G. (2022). *Estudando a telenovela. Um panorama das pesquisas realizadas no Brasil* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco].

Cavalcanti, G; Tiillman, J (2025). *Reimaginar 1958. O Protagonismo Negro em Garota do Momento* [Trabalho apresentado]. Anais do 48º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (Intercom), Vitória, ES.

Cavalcanti, G. (2025). *Tem Preto na tela: Levantamento sobre personagens negros em telenovelas das 18h entre 2020 e 2025* [Trabalho apresentado]. Anais do 48º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (Intercom), Vitória, ES.

Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. Ubu.

Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223-244.

Hall, S. (2016). *Representação e cultura*. Apicuri.

Harris-Perry. (2011). *Sister Citizen: Shame, Stereotypes And Black Women in America*. Yale University Press.

Nascimento, A. (Org.). (1980). *O quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista*. Perspectiva.

RACISMO RELIGIOSO E COLONIALISMO DIGITAL: RIO DE JANEIRO REVOGA RESOLUÇÃO QUE RECONHECIA AS PRÁTICAS ANCESTRAIS DE MATRIZ AFRICANA COMO COMPLEMENTARES AO SUS

Ana Luísa Schuchter Rofino¹

No dia 19 de março de 2025, diversas organizações e atores midiáticos anunciavam, nas plataformas de mídias sociais (D’Andrea, 2021, p. 16) que o Rio de Janeiro (RJ) havia se tornado a primeira cidade do Brasil a reconhecer oficialmente as práticas ancestrais das religiões de matriz africana como equipamentos promotores da saúde complementar ao Sistema Único de Saúde (SUS). A cobertura do episódio dava continuidade à série de notícias divulgadas em 2023 sobre o Conselho Nacional de Saúde (CNS)² reconhecer os terreiros como portas

1. Doutoranda no PPGCOM/UFJF. Bolsista CAPES.

analuisa.schuchter@gmail.com

2. Através da Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023.

de entrada para acesso à saúde física, psíquica e social para populações historicamente vulnerabilizadas no país.

Na ocasião, manchetes sensacionalistas e com vieses racistas, como “Macumba enviada pelo SUS” e “CNS propõe parceria entre SUS e terreiros de matriz africana” ganharam palco e eco nas mídias digitais, fomentando pânico moral, desinformação e alimentando a política de ódio contra os povos de santo. Assim como as novas reportagens hiperdimensionadas sobre a revogação da resolução assinada pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Clima e pela Secretaria de Saúde, após seis dias do anúncio pela Prefeitura do RJ.

Na prática, a resolução reconhecia oficialmente ebós³, banhos, chás, defumações, amacis e boris⁴ como práticas de cura e bem-estar. Além disso, o atendimento em clínicas da família, centros de saúde, escola e centros municipais de saúde deveriam respeitar: preceitos religiosos; interdições alimentares; quizes e restrições de contato. Como justificativa para a revogação, a prefeitura declarou em nota que a administração municipal *prioriza* o estado laico e que políticas de saúde devem ter uma abordagem científica.

Nesse sentido, o cenário vigente aponta, ao menos, para dois acontecimentos sociais e midiáticos que seguem acontecendo na história brasileira: primeiro, para como os terreiros e seus membros permanecem circulando entre a legalidade e ilegalidade, seja de maneira coletiva ou individual, nas esferas públicas e/ou privadas, inclusive comunicacionais,

-
3. Ritual de limpeza espiritual e oferenda realizado em terreiros, pode ser feito com um conjunto de comidas, símbolos, ervas, cantigas, dentre outros elementos.
 4. Rito de oferenda à nossa própria cabeça (ebó ori), que consiste em assentar, sacralizar, reverenciar e fazer ofertas ao Orixá Ori trazendo calma, tranquilidade e possibilidade de ter bons pensamentos e atitudes, alterando comportamentos nocivos para a nossa própria existência e das demais pessoas da comunidade.

em níveis locais, estatais e nacionais, negociando sua existência e seus saberes a todo tempo. E em segundo, como o jornalismo hegemônico segue operando uma política predatória de mostrar e esconder, demonizar e criminalizar as Comunidades Tradicionais de Terreiro (Nogueira, 2020) por meio de processos discursivos de desinformação, discriminação, estigmatização e fetichização, por exemplo, que violam o direito à comunicação populações minorizadas e em desvantagem política, comunicacional, cultural e econômica.

Dessa forma, tendo em vista a vigência do projeto de racismo religioso (Rocha, 2025), é importante conjugar perspectivas de micro e de macroesferas, para complexificar as análises sobre o tema central deste trabalho: as dinâmicas da ofensiva midiática dirigida às tradições afro-religiosas. Carolina Rocha (2025) defende que o processo sistemático de perseguição aos terreiros, no Brasil, ultrapassa dimensões meramente espirituais e devocionais e assenta-se nas questões de raça, racismo e colonialismo. Segundo a autora, os ataques, físicos e simbólicos, aos terreiros não são resquícios da escravidão, mas engrenagens próprias do capitalismo e da racionalidade moderna, reajustada por novos motivadores, repertórios e agentes (p. 28).

Consequentemente, este artigo tem como objetivo analisar as reportagens “Terreiros e casas de santo entram no SUS (e saem em menos de uma semana)” da Veja Rio e “Prefeitura do Rio volta atrás e tira banho de erva e defumação de lista do SUS” da Folha de São Paulo a fim de investigar as performances, nuances e táticas dos discursos midiáticos de racismo religioso contra as comunidades de axé na contemporaneidade. Logo, partimos da hipótese que as plataformas de mídias sociais ampliaram as manifestações históricas de colonialidade

do poder (Ricaurte, 2019) e que novas e velhas formas de opressão têm sido dirigidas às macumbas através do colonialismo digital e seus mediadores socioculturais.

Para além das problemáticas em torno da fragilização de políticas públicas de saúde voltadas a populações negras, periféricas e marginalizadas que a revogação representa, será discutido como discursos midiáticos continuam pactuados exclusivamente com a ciência ocidental moderna e os saberes biomédicos, negando o protagonismo da medicina ancestral, em decorrência do racismo religioso.

A metodologia adotada é a Análise do Discurso (Pêcheux, 2011) e o referencial teórico-metodológico fundamenta-se no diálogo entre os campos das Relações Étnico-Raciais e dos Estudos Críticos de Plataforma. Mediante às discussões, observa-se que determinadas mídias seguem operando uma política de inverdade e esvaziamento sobre a cultura preta afro-religiosa ao violar seus saberes medicinais, filosóficos e ancestrais.

Desinformar e deseducar: táticas do racismo no contexto do colonialismo digital

O nosso ponto de partida teórico para entender o colonialismo digital é Deivison Faustino (2023) e a concepção de que as tecnologias digitais, desde sua idealização até seus usos práticos, como as experienciamos no Sul Global, são resultados de processos de exploração e expropriação violentos, necessários ao avanço e à sofisticação do capital. Enquanto o sul-africano Michael Kwet (2021) compreende que o colonialismo digital é o uso da tecnologia para a dominação política, econômica e social de outras nações ou territórios, Faustino (2024) complementa

salientando que não se trata de uma metáfora ou retórica, mas de um elemento central da produção de expressões neocoloniais tardias.

Trata-se, então, de perceber como novas tecnologias têm aberto outras possibilidades de exploração assentadas na relação entre capitalismo, colonialismo e racismo. Rompendo com fetiches ou mitos tecnológicos de que vamos ser escravos das tecnologias ou dizimados por seu descontrole (Faustino, 2024, p. 97), o colonialismo digital encara a tecnologia como técnica social marcada por contradições e disputas ideológicas, políticas, identitárias e discursivas. Isso significa que a tecnologia digital, enquanto reflexo das relações sociais, não inventou o racismo, nem o sexismo, nem a transfobia, por exemplo, mas de fato abriu novas frentes de opressão.

No caso das Comunidades Tradicionais de Terreiro, autores como Freitas (2018) e Conceição (2018) discutem sobre como o processo de midiaticização dessas tradições e a formação do ciberaxé têm fomentado questões, como: espetacularização da vida religiosa; esvaziamento da epistemologia negra; individualização dos cultos; comercialização de saberes ancestrais e; inversão dos fundamentos de sigilo, segredo, senioridade e iniciação das religiões de axé.

Queremos provocar aqui, então, sobre como os discursos sobre tradições de terreiro, no contexto digital, sejam dentro ou fora do ambiente das *big techs*, apresentam desafios e perigos relacionados a processos de saque, dominação, sensacionalismo e desinformação. Sobretudo, porque partimos da abordagem de Dennis de Oliveira (2024) que defende que a comunicação, especificamente o jornalismo, no Brasil, segue orientado pela permanente censura da presença negra na esfera pública. Segundo ele, a interdição do negro e sua cultura desliza entre

a segregação explícita e a tolerância opressiva, nos dizeres de Darcy Ribeiro (2023), como estratégia para reinar, desumanizar ou pensar negros e negras como os “outros” — reforçando a normatividade branca.

Seguindo essa lógica, observamos que, as táticas do colonialismo digital abarcam, justamente, as categorias de desinformação e deseducação (Tynes, 2019) enquanto manifestações do racismo online, como preconiza Tarcízio Silva (2020). Enquanto a deseducação envolve conteúdos online que não-intencionalmente degradam ou omitem pessoas não-brancas (Tynes et al., 2019, p. 201), a desinformação visa especificamente gerar ou repassar informação falsa aos receptores, seja de forma intencional ou não.

Nesse sentido, é possível pensar a desinformação como um tipo de sistema interligado aos sistemas sociais e à engenharia das plataformas de mídias sociais onde conteúdos “falhos”, distorcidos, falsos ou retirados de contexto (Recuero et al., 2021) vão desestabilizar e gerar danos para grupos sociais e seus atores, nos planos individual e coletivo (Recuero, 2024, p. 156).

Consequentemente, constatamos que o espaço digital e seus atores não apenas agenciam uma série de práticas contra pessoas racializadas, mas também privilegiam e mantêm o poder político, econômico e cultural de grupos já privilegiados. Ao conectar o preconceito racial e as práticas discriminatórias do jornalismo brasileiro — sejam explícitas ou transfiguradas (Sodré, 2023, p. 45) — ao racismo online, moldado pelo colonialismo digital, temos um cenário complexo. Nele, a violência discursiva se manifesta de múltiplas formas: seja em mensagens que desvalorizam a herança racial de populações negras, em conteúdos que

excluem ou anulam sua cultura, cosmologia e realidades experienciais, ou ainda em enunciados depreciativos ou difamatórios.

No artigo “Das páginas policiais à espetacularização do sagrado: religiões de matrizes africanas reportadas no Jornal do Brasil (1900-1985)” Roberta Peixoto (2021), revela que a presença das religiões de axé na imprensa, entre os séculos XIX e XX, oscilou entre a criminalização e a folclorização. A autora aponta que a criminalização das práticas afro-religiosas, registradas nas páginas policiais devido aos dispositivos legais contra a “feitiçaria” e o “curandeirismo”, deu lugar às representações de “espetáculo folclórico” e “símbolo de brasilidade” nas seções de cultura. Essa transição evidencia, então, como o sensacionalismo também se tornou a tática-chave de determinadas mídias hegemônicas para estereotipar, demonizar e/ou folclorizar as religiões de matriz africana.

Genro Filho (1987) defende que o sensacionalismo, no jornalismo, se caracteriza quando a narrativa jornalística se fecha na dimensão impactante e singular do fato, não sinalizando ao público as conexões com outras apropriações da realidade. Títulos hiperdimensionados e descontextualizados; textos acrescentados ou subtraídos no contexto de representação e; fotos apelativas e expositórias, por exemplo, fazem parte dos métodos e artifícios desse tipo de abordagem discursiva. Por conseguinte, o discurso, enquanto sustentáculo do racismo religioso, quando direcionado ou atravessado por desinformação e sensacionalismo, acaba por manipular e alimentar preconceitos contra as populações de santo. Isso se manifesta a nível religioso, nos ritos; cultural, nas tradições; ou racial, na negritude dessas espiritualidades.

Vale ressaltar que compreendemos por racismo religioso (Flor do Nascimento, 2016; Rufino & Miranda, 2019) os conflitos de natureza étnico-racial-religiosa disparados a partir de uma política colonial e racista de demonização e inferiorização das comunidades negro-africanas. Na prática, os múltiplos ataques sofridos pelas CTTro vão desde invasões, depredações, incêndios, humilhações, desterros, ameaças de morte, interdição de rituais em espaços públicos e assassinatos, ao controle das subjetividades, ao ataque à memória, à negação das formas de ritualização da vida e de invenção de mundo (Rufino & Miranda, 2019).

Como casos ilustrativos, podemos citar a reportagem “As noivas dos deuses sanguinários” da revista O Cruzeiro, de 1951 que mostrava cenas de um rito iniciático, tradicionalmente fechado, de Candomblé. No episódio, cujo único esforço discursivo era exibir a experiência negra religiosa como aquilo que era mais depravado, empobrecido e violento em nossa sociedade, o viés sensacionalista e etnocêntrico da matéria coroou o abate religioso e o Candomblé, no imaginário racista cristão, como religião selvagem e sanguinária, como a manchete escancara (Nogueira S., 2021).

Em um salto histórico, encontramos o caso do chamado “serial killer do Distrito Federal”, Lázaro Barbosa, em 2021. No livro “A culpa é do Diabo: o que eu li, vivi e senti nas encruzilhadas do racismo religioso”, Carolina Rocha (2025) relata que antes do criminoso ser encontrado e assassinado, diversas reportagens associaram a sua facilidade para fugas a uma possível ligação com “Exu”, “bruxaria” e “rituais”. As investigações concluíram que as fotos de um assentamento religioso eram de um terreiro e foram usadas indevidamente para tentar forjar

a ligação dele com as religiosidades de matriz africana, comumente associadas a rituais satânicos e bárbaros.

Os casos citados encarnam, ao menos, duas situações. *Primeiro*, que as mídias hegemônicas se tornam canais de naturalização de produções linguísticas e semióticas racistas, ainda que camufladas por malabarismos narrativos, jogos de representação reflexiva e imagens-armadilha sobre as CTTro. *Em segundo* lugar, que determinados veículos jornalísticos, na contemporaneidade e no contexto do colonialismo digital, legitimam um projeto de dominação, de acúmulo, de expansão e de extermínio, que se torna particularmente evidente quando se trata do racismo religioso.

Os terreiros como equipamentos promotores de saúde frente e os discursos midiáticos biomédicos

Embora pouco se discuta sobre os trabalhos sociais das casas de santo, da educação à economia, por exemplo, as CTTro sempre foram protagonistas em ofertar cuidados de saúde, física e emocional, para grupos vulnerabilizados no território brasileiro. Carolina Rocha (2025) destaca que, nas periferias e favelas, por exemplo, os saberes ancestrais representam, muitas vezes, o primeiro degrau para a chegada de pessoas negras, pobres e LGBTQIA+, na rede pública de saúde, funcionando como porta de entrada para o SUS.

Nas primeiras décadas do século XIX, diversas populações negras eram assistidas pelas artes de curar, recebendo diagnósticos e tratamentos exercidos por boticários, sangradores, feiticeiros, parteiras e curandeiros, conforme afirma Tânia Salgado, pesquisadora da Casa de Oswaldo Cruz (Fiocruz). Segundo ela, os saberes e atividades desses

terapeutas populares, como eram chamados, considerados legítimos até 1828, foram aos poucos sendo associados a ignorância e charlatanice. Foi quando no século XX, os ofícios de cura passaram, então, ao monopólio médico, coroando a medicina acadêmica como a única verídica e funcional.

Nesse período, de acordo com Carolina Rocha (2025), o cristianismo destituiu do poder as pessoas responsáveis por mobilizar saberes ancestrais, como parteiras, benzedadeiras, pajês e babalaôs, não por negar a eficácia de suas intervenções, mas por atribuir a fonte de seu poder a um suposto “demônio cristão” em vez de reconhecer e valorar o conhecimento, a criatividade e o propósito negro medicinal e religioso. Segundo, essa estratégia não só negou o protagonismo desses indivíduos, como os silenciou para que a racionalidade ocidental pudesse se estabelecer como a única autoridade

Em um salto histórico, a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, criada em 2009, surgiu para retomar e fortalecer que os processos de saúde e doença deveriam considerar os aspectos biológico, social, cultural e psicológico, desestabilizando o cânone clássico da ciência moderna focado unicamente na abordagem biológica. Em paralelo, o Ministério da Saúde passou a trabalhar para garantir o cumprimento dos princípios da equidade, integralidade e universalidade no SUS, buscando respeitar as especificações da população e das diferentes culturas do país. Mais recentemente, tivemos, então, a Resolução 715 do Conselho Nacional de Saúde (CNS) destacando a importância das religiões afro como complementares ao SUS, para além de reafirmar a saúde como um direito universal.

Conteúdo, apesar de todo esse percurso histórico, sendo o terreiro um corpo-território-negro, o racismo e a falta de divulgação do papel biopsicossocial das CTTro ainda têm impedido o reconhecimento pleno do poder de cura dessas tradições, conforme alerta o babalorixá Sidnei Nogueira (2023). Nesse sentido, partimos do pressuposto que, apoiado na ciência ocidental, a comunicação vem atuando como agente central na instauração e hegemonia dos saberes biomédicos, enquanto apaga, inferioriza e questiona a medicina ancestral e sua relação, política e afetiva, com o território, a comunidade e o meio ambiente.

Segundo Sodré (2002, p. 109), a comunicação não é uma estrutura de linguagem, mas um sistema que define a política do mundo e organiza as consciências, gerindo sentimentos, emoções e afetos, inclusive sobre grupos sociais. Seguindo essa lógica, ao alcançar o status de ciência, em meados do século XX, a mídia passou a descrever também o que era “saúde”, “raça”, “direitos”, “cultura”, entre tantas outras noções que orientam as relações sociais e todas as suas contradições, conflitos e tensões.

Consequentemente, o bios midiático passou a protagonizar um confronto entre a etnomedicina das populações negras e indígenas e a medicina ocidental moderna, no contexto brasileiro. Segundo Gabriela Reis Sampaio (2001), nos jornais do Rio de Janeiro imperial, era empreendida uma verdadeira jornada anti-curandeirismo e os casos dos principais feiticeiros eram redigidos em textos imaginosos e sensacionalistas. Ao investigar o caso do “curandeiro Marius”, a historiadora observa que em alguns periódicos, como no *Gazeta de Notícias* (RJ), a exemplo da notícia do dia 22 de março de 1888, os curandeiros e as

medicinas tradicionais eram narradas como “charlatanismo”, “embustes”, produtos da “ignorância do vulgo” e “velhacaria”.

Kolá Abimbolá (2007, 2013), filósofo e professor nigeriano, ressalta que as crenças que moldam a medicina tradicional do povo iorubá, por exemplo, têm uma dimensão suprasensível que reúne práticas médicas, fundamentos mágicos e princípios religiosos. Ou seja, é magia, o medicamento, o remédio, o veneno, o fetiche, o amuleto e o encantamento que designa o conjunto de práticas médico-mágico-religiosas dessa cultura. De forma similar, na visão de mundo das tradições religiosas afro-brasileiras a saúde é integral: corpo, espírito e sociedade são conjuntamente considerados na busca do equilíbrio, através do fortalecimento da energia vital, como defende Maria Cristina Pechine et al. (2009) no artigo “Feiras de Saúde do Terreiro da Casa Branca: estratégias de promoção de equidade na saúde da população negra, em Salvador”.

Entretanto, o caráter racista de determinados veículos hegemônicos brasileiros insistiu em fixar às culturas negras o lugar de inferioridade e irracionalidade, promovendo um apagamento dos saberes de doença e cura das populações de santo. Na prática, enquanto foram sequestraram conhecimentos sobre plantas medicinais indígenas, por exemplo, a ciência brasileira e a mídia consagraram as sabedorias populares como espirituais, míticas, secretas e não científicas.

Dessa forma, utilizando de seu monopólio de fala (Sodré, 1997), jornais, revistas, TVs e rádios, entre outros atores comunicacionais, deram conta de disseminar a supremacia de um discurso do comum onde a “ciência”, a “saúde” e o “cuidado” poderiam ser gestados, organizados e ofertados apenas pela ciência moderna, ocidental e branca.

Consequentemente, ao ethos negro foi negado produção de bem-estar, seja historicamente, seja na contemporaneidade, como o caso de revogação sobre o qual nos debruçamos.

Assim, observamos como a pluralidade de experiências, discursos, registros e imagens associados às religiões de matriz africana se revelou como um desafio para implementação também dos direitos humanos, seja a partir do direito à saúde, seja a partir do direito à comunicação. Portanto, a gestão do senso comum sobre saúde, agenciada pela mídia, e pautada em valores universais - leia-se ocidental, branco, heteronormativo - resultou em um acesso frágil e comprometido das populações de terreiro ao direito à saúde e à liberdade religiosa.

Rio de Janeiro revoga resolução que reconhecia as práticas ancestrais de matriz africana como complementares ao SUS

Escolhemos, para efeito desta análise, as reportagens “Terreiros e casas de santo entram no SUS (e saem em menos de uma semana)” da Veja Rio e “Prefeitura do Rio volta atrás e tira banho de erva e defumação de lista do SUS” da Folha de São Paulo, ambos portais digitais de jornalismo. Utilizamos como critérios de seleção: a) o fato de as reportagens apresentarem grande relevância dado ao marco histórico; b) a grande repercussão midiática e social dos conteúdos; c) a grande mobilização de grupos da imprensa, intelectualidade e comunidades afro-religiosas a partir de discussões, críticas e opiniões públicas sobre o evento e; d) do conteúdo midiático tratar da cultura de terreiro, especificamente das suas concepções sobre saúde, cura e bem-estar.

Mirando os discursos agenciados pela mídia sobre as CTTro, adotamos a Análise de Discurso (AD) de linha francesa, fundamentada

nas contribuições de Michel Pêcheux (2016), como matriz epistemológica e percurso metodológico. A escolha por essa abordagem justifica-se pelo seu enfoque em desvelar as relações de poder e os efeitos de sentido embutidos nas narrativas midiáticas para além da superficialidade, dicotomias ou reduções dos discursos.

Portanto, a investigação das reportagens, sob o ponto de vista analítico-discursivo, pretende identificar as formações e as memórias discursivas estabelecidas sobre o código negro-ancestral em diáspora brasileira — seja religioso, ritualístico, social e/ou filosófico — tendo em vista que na linguagem se inscreve o político e o ideológico. Consequentemente, a análise irá abarcar tanto as textualidades verbais e visuais, historicizando as narrativas.

Iniciamos as discussões a partir da análise dos títulos das reportagens que revelam as estratégias discursivas dos veículos. No enunciado “Terreiros e casas de santo entram no SUS (e saem em menos de uma semana)” a Veja Rio já introduz um tom irônico e sarcástico que, ao fim, deslegitima e, praticamente, zomba da conquista rapidamente revertida. Para isso, o uso da expressão “e saem em menos de uma semana” dentro do parêntese é estratégico: ele ridiculariza a medida, sugerindo que o reconhecimento das práticas ancestrais como complementares ao SUS era algo frágil, superficial e já fadado ao fracasso.

Outra ação da matéria, enquanto manobra clássica, sensacionalista e racista de determinados veículos jornalísticos, refere-se à informação falsa sobre a “entrada” dos terreiros no SUS. Ao utilizar a expressão “entram no SUS” a reportagem constrói determinadas interpretações e situações falaciosas que tem como objetivo final alimentar o pânico moral sobre as casas de santo. Especificamente, o discurso: 1) indica

que haveria uma parceria entre o SUS e os Terreiros; 2) abre margem para a interpretação de que o Governo iria considerar os terreiros como clínicas de recuperação ou Unidades Básicas de Saúde (UBS), por exemplo, e; 3) insinua que o SUS vai considerar práticas religiosas como tratamentos de saúde.

Embora a Prefeitura do Rio, amparada na resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS) estivesse reconhecendo a cultura popular das religiões de matriz africana como promotora de saúde e cura, a explicação sobre o real significado da resolução e as mudanças que ela representaria para a sociedade e os cidadãos brasileiros foi deixado para segundo plano, parágrafos abaixo da manchete. A situação comunicativa indica justamente que o racismo religioso, também, opera a partir de inverdades, distorções e informações falhas, repletas de racismo, que tanto violam o direito à comunicação, quanto comprometem as prerrogativas de um jornalismo plural e de qualidade.

Assim, em um país com baixo letramento midiático e enraizado em uma cultura preconceituosa, o título sensacionalista parece apenas buscar gerar *likes*, comoção e ódio nas plataformas digitais. Fica evidente que a reportagem quis apenas validar seu quadro ideológico sobre a cultura afro-brasileira, ainda que isso represente um perigo e um desserviço aos terreiros e ao seu trabalho social de saúde.

Na tentativa de criar uma cortina de fumaça sobre a quase comemoração colonial pela “saída” dos terreiros do SUS, o veículo traz o seguinte subtítulo: “Prefeitura do Rio revoga resolução que reconhecia práticas de matriz africana como complementares ao Sistema Único de Saúde”. O tom factual e direto, na verdade, traz a linguagem formal

(“revoga resolução”) para confirmar que a suposta “entrada” realmente deveria ser corrigida a partir de um ato administrativo legítimo e esperado.

A Folha de S. Paulo, embora tenha adotado uma tática diferente com o título “Prefeitura do Rio volta atrás e tira banho de erva e defumação de lista do SUS” também constrói uma saída interpretativa reducionista, beirando noções estereotipadas, ainda que populares. Ao enfatizar os termos “banho de erva” e “defumação” o jornal reduz e exotiza práticas sofisticadas, sagradas e basilares dos saberes tradicionais. A construção semântica reforça uma visão simples, primitiva e folclórica desses fundamentos das CTTro, como se fossem expressões de pseudociência, e não saberes terapêuticos e de cura. A expressão “volta atrás” também caminha no mesmo sentido da abordagem da Veja Rio. Ela sugere um “erro” da entidade pública, como se a decisão fosse um equívoco a ser corrigido, e não um avanço.

Na sequência, o subtítulo “Agora, secretaria afirma que ‘saúde pública é realizada baseada em ciência’; entidade vê racismo religioso” é particularmente traiçoeiro. Mesmo trazendo a justificativa pública emitida pela Prefeitura do RJ, o jogo de palavras cria um falso dilema entre “ciência” e “racismo religioso”. Ou seja, ao colocar a fala da secretaria (“saúde pública é realizada baseada em ciência”) em contraste com a visão de uma entidade (“entidade vê racismo religioso”), o jornal posiciona a ciência como um valor absoluto e superior, enquanto o racismo religioso é apresentado como uma “opinião” de uma “entidade”.

A velha discussão “ciência” versus “religião” também entra como um gatilho representacional neste caso: ao acionar a “ciência” para revogar a resolução, a decisão política, junto ao discurso da reportagem, atesta que os saberes de terreiro estão relegados e fixados ao campo da

fé e da religiosidade, sem qualquer viés racional ou científico, e por isso devem ser desconsiderados e ignorados pelo Estado em seu pedestal da *suposta* universalidade, objetividade e neutralidade. Torna-se claro com a perspectiva ocidental, institucional e biomédica, através de seus valores de “religião”, “ciência” e racionalidade” se sobrepõem e tentam devorar a cosmologia de ciência encantada das macumbas brasileiras (Simas, 2018, p. 22) onde adoecimento, cura, remédio, território e comunidade se relacionam e são cuidados juntos.

Vale ressaltar que o nome da entidade nem sequer foi citado logo no subtítulo, já evidenciando uma certa desconsideração sobre a credibilidade e a importância da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro), organização a qual se referem. Dessa forma, a estrutura discursiva também acaba descredibilizando a denúncia de racismo quanto à revogação, tratando-a como uma mera visão particular, enquanto sequer tensiona a decisão política do Estado brasileiro, orientada pelo racismo. Logo, a narrativa do jornal sugere que a revogação nada tem a ver com racismo, mas sim com a necessidade de manter o SUS “científico” — ou seja, longe dos saberes tradicionais afro-brasileiros.

Segundo o relatório “Desigualdades Informativas: Entendendo os caminhos informativos dos brasileiros na internet 2024” do AláfiaLab (2024), as plataformas digitais, os sites e os portais de notícias estão entre os principais ambientes de consumo de informação dos brasileiros. Nesse sentido, a influência desses espaços, somada a um status de respeitabilidade do jornalismo mais tradicional no país, como a Veja Rio e a Folha de S. Paulo, acaba por restringir e abalar esforços de dubiedade e negociação interpretativa dos receptores, sobretudo para aqueles que não navegam em veículos de jornalismo preto, independente, periférico,

por exemplo. Seguindo essa lógica, embora a Folha de S. Paulo reforce em sua página institucional que o “jornalismo profissional é antídoto para notícia falsa e intolerância” através de sua recente política e manual de diversidade, neste caso analisado, ainda continua apostando em uma perspectiva e em um tratamento desinformativo e opressivo, ainda que de forma camuflada, sobre as tradições de terreiro.

Na sequência, ambas as reportagens trazem para o escopo do texto a prerrogativa do Estado Laico, instrumentalizada e usada pela própria Prefeitura, como uma espécie de “carteirada” ou arma de defesa. Os enunciados trazem o seguinte: “Além disso, a revogação parte do princípio de que o Estado é laico e não deve misturar crenças religiosas em políticas públicas de saúde”. Enquanto o órgão público apresentou o direito constitucional de laicidade, em meio a rastros de inverdades, os veículos de comunicação nada fizeram para explicar e educar o público sobre o real significado desse princípio. Na prática, o Estado laico não se destina a anular a participação de grupos religiosos na esfera pública, como na saúde, mas sim a assegurar a liberdade de crença e a igualdade de todas as religiões.

Ao final, a desculpa da Prefeitura, apresentada como “justificativa” é clara: usar desse direito para impedir a aplicação de uma agenda política que ataca e viola os direitos das populações de terreiro, já historicamente marginalizadas pelo poder público, ao passo que favorece outros grupos hegemônicos. Dos racismos velados aos escancarados, o caso junta-se a tantos outros onde assistimos ao retrocesso midiático das políticas de equidade racial na saúde, enquanto o Estado brasileiro segue com símbolos religiosos em tribunais e câmaras legislativas, feriados religiosos nacionais e ensino religioso nas escolas, para citar

somente alguns exemplos onde a cultura cristã, evangélica e protestante segue orientando diversas iniciativas políticas.

De forma análoga, o mesmo discurso científico e institucional, essencialmente midiaticizado, que nega a ciência ancestral, impedindo de torná-la negra, plural, situada (Brito, 2024, p. 102), a biopirataria segue também uma forma de colonialismo epistêmico, roubando não só os recursos, mas os sentidos que os povos tradicionais atribuem a eles (Shiva, 1999, p. 44). Em seguida, a Folha de S. Paulo, ainda tentar explicar sobre as práticas integrativas já realizadas no SUS, enquanto reforça a disparidade entre o respeito e a efetivação da oferta das medicinas ancestrais de origem negra e indígena quando comparadas à medicina tradicional chinesa, por exemplo — já reconhecida pela entidade:

Em seu site, a Prefeitura do Rio afirma que entre os serviços de práticas integrativas oferecidos na rede pública estão a homeopatia, o uso de plantas medicinais e a fitoterapia. A medicina tradicional chinesa, com uso de acupuntura, auriculoterapia e reflexologia podal, também está prevista. (Eiras, 2025)

Essa menção, transforma-se, então, numa tática discursiva que não é neutra, comparativa, muito menos explicativa, ou feita ao acaso. Ela reforça uma hierarquia de saberes: ao mesmo tempo que a medicina chinesa (“reconhecida e praticada globalmente”) é citada como exemplo de prática integrativa aceita, as medicinas ancestrais de matriz africana, apesar de sua riqueza e eficácia comprovadas, são apresentadas como algo questionável e quase substituível (“uso de acupuntura, auriculoterapia e reflexologia podal, *também está prevista*”).

Somente após todas essas informações é que a veja Rio e a Folha de S. Paulo fazem breve menções sobre as práticas promotoras de saúde que a resolução, a princípio, reconhecia:

A publicação listava diversas práticas, como banhos de ervas, defumação, benzedadeiras, chás, escalda-pés, ebó e reconhecia automaticamente as unidades territoriais tradicionais cadastradas no Programa Casas Ancestrais como área de abrangência da unidade de saúde. (Redação, 2025)

Entre as práticas reconhecidas estavam banho de ervas, defumação, chás, escalda-pés, além do conhecimento das benzedadeiras e a prática de entrega de oferendas. A prática integrativa e complementar prevê o estímulo de mecanismos naturais como prevenção e recuperação da saúde. (Eiras, 2025)

Tendo em vista que se trata de organizações de comunicação, de alcance público e abrangente, não só a qualidade e exatidão informacional, mas também um viés pedagógico, didático e formativo deveria ser assegurado. Entretanto, em ambos os textos, há alguns descuidos, sejam reflexo da frágil formação dos profissionais autores e veículos das matérias, seja reflexo de ações manipuladas para gerar interpretações discriminatórias sobre as comunidades de terreiro: 1) as matérias não explicam o que são cada uma das práticas, citadas de forma descompromissadas; 2) não há um esclarecimento sobre o trabalho das Casas Ancestrais e qual o seu vínculo (ou não) com o SUS e 3) não há nenhuma contextualização sobre os fatores motivadores iniciais da resolução, reforçando a ideologia e o sensacionalismo das manchetes.

Essas omissões, que comprometem toda a cadeia interpretativa do tema, violentam mais uma vez grupos já tão estigmatizados e

marginalizados. A falta de menção aos preceitos religiosos, interdições alimentares e vestimentas nas produções também se apresenta como ocultação direcionada, alimentando a desinformação e deseducação sobre os valores civilizatórios afro-brasileiros (Trindade, 2005). Um exemplo positivo de abordagem distinta das mídias analisadas é a reportagem do Alma Preta sobre o caso. Na abordagem, é detalhado esse aspecto crucial, evidenciando o reconhecimento do multiculturalismo como um direito humano.

A decisão também prevê que Clínicas da Família, Centros de Saúde Escola e Centros Municipais de Saúde deverão adotar diretrizes de atendimento que levem em consideração aspectos como preceitos religiosos, interdições alimentares e de vestimentas, e outros aspectos culturais específicos dessas comunidades, eliminando qualquer discriminação e preconceito institucional. (Alma Preta, 2025)

Ao ocultar esse ponto, a mídia não só reforça a estigmatização, mas também impede que o público compreenda a profundidade e a importância da resolução. Explicar sobre o entendimento inicial da Prefeitura, ou do próprio CNS, sobre o porquê reconhecer as práticas ancestrais como promotoras de cura seria conferir, a partir do status de respeitabilidade do Estado, respeito, legitimidade e certa proteção aos terreiros, seus saberes e sua gente. Mas, informar e educar sobre cultura negra ficou fora do lide jornalístico, reforçando que, em temporalidades diversas, de maneira coletiva ou individual, nas esferas públicas e/ou privadas, midiáticas ou não, os terreiros seguem circulando entre a legalidade e ilegalidade, negociado sua existência a todo tempo no Brasil.

Assim, os conteúdos das reportagens de Veja Rio e da Folha de S. Paulo, não só alimentaram frações e performances do racismo religioso, no ambiente digital, mas também desmantelam um dos principais pilares da resistência negra: a ancestralidade e a cosmologia africana. O enfoque sobre a revogação, o uso da nota da Prefeitura, a comparação com a medicina chinesa, a mera listagem das práticas atuam, então, enquanto estratégia de distração, desviando o olhar para o palco “polêmico” e “inédito” criado em cima do caso.

Ao final de ambas as reportagens, localizamos os posicionamentos de entidades e representantes legais das populações de santo, como se fossem detalhes extras ou comentários adicionais, e não informações-chave. Enquanto a Veja Rio traz um recorte da nota da Renafro, extraído das redes sociais - indicando que aparentemente não acionou a organização enquanto fonte jornalística para emitir uma declaração exclusiva ou aprofundada sobre o caso -, a Folha de São Paulo trouxe trechos da defesa do Hédio Silva Júnior coordenador do Instituto da Defesa dos Direitos das Religiões Afro-Brasileiras (Idafro), sobre o retrocesso da revogação:

“Essa medida representa um retrocesso na valorização das práticas de saúde ancestrais e no reconhecimento dos territórios tradicionais de matriz africana como espaços de cuidado e promoção da saúde”, publicou a Renafro nas redes sociais. (Eiras, 2025)

“O que está em vigor é uma legitimação da supremacia racial e religiosa no Brasil, dada a intolerância religiosa em respeito às religiões de matrizes africanas”, disse ao portal G1 Hédio Silva Júnior. (Redação, 2025)

Concluímos, portanto, que a forma como as reportagens foram construídas evidencia que a imprensa hegemônica, através de táticas sutis de desinformação e sensacionalismo, fortalece o projeto colonial em curso, violando o direito de comunicação dos povos de santo e minando a sua dignidade.

Considerações finais

A circulação de desinformação em ambientes digitais representa um dos principais desafios contemporâneos à democracia, ao direito à informação, à equidade social e à diversidade religiosa. Nesses contextos, a escassez de acesso à informação de qualidade, com base na política do racismo, não só religioso, mas também informacional, alimenta a manipulação de narrativas, a circulação de informações falsas e a produção de conteúdos discriminatórios que circulam no ambiente digital sobre comunidades quilombolas, indígenas, periféricas e de terreiro, por exemplo.

Seguindo essa perspectiva, o caso da revogação da resolução que reconhecia as práticas ancestrais de matriz africana como complementares ao Sistema Único de Saúde (SUS) na cidade do Rio de Janeiro (RJ) se revela um microcosmo das tensões e violações históricas que persistem, no Brasil, quando o assunto é saúde, populações negras e comunicação. Dessa forma, a análise das reportagens da Folha de S. Paulo e da Veja Rio demonstrou como o jornalismo digital hegemônico, em vez de atuar como mediador plural e diverso, agenciou narrativas de desinformação, sensacionalismo e apagamento cultural.

No caso abordado, a forma como as mídias abordaram o tema comprova que velhas e novas formas coloniais de opressão continuam

a ser direcionadas às religiões de matriz africana, manifestando-se: a) na construção de títulos hiperdimensionados e no uso de tons irônicos e sarcásticos que deslegitimaram a medida; b) na veiculação de inverdades e na manipulação de informações cruciais sobre a real natureza da resolução; c) no uso não educativo, didático e pedagógico sobre as práticas sagradas citadas; d) na criação de um falso dilema entre “ciência” e “racismo religioso” e; e) na desacreditação de entidades e na ocultação de informações que seriam fundamentais para o público.

Ao longo da investigação, observou-se como a mídia garantiu o monopólio da ciência e apresentou uma ofensiva discursiva contra as tradições afro-religiosas. Essa ofensiva se reatualiza e se transfigura, no contexto do colonialismo digital, através de novos atores comunicacionais. No caso da saúde, a ciência ocidental moderna, com seus códigos, técnicas e formas de conhecimento, colocou-se como o único parâmetro de civilidade e racionalidade. Assim, em meio à guerra racial-espiritual que atravessa o território brasileiro, os saberes ancestrais foram taxados de primitivos, folclóricos e curandeiros para que os meios de comunicação pudessem silenciar o que não cabia na racionalidade técnica ocidental.

Na contemporaneidade, a exclusão dos saberes tradicionais nos serviços públicos de saúde revela um projeto colonial ainda em curso, que continua hierarquizando os conhecimentos das populações negras. Logo, compreendemos que o racismo religioso se consolida como um desafio estrutural para a efetivação dos direitos humanos, impactando diretamente no direito à saúde e no direito à comunicação. A violação do direito de os povos de santo praticarem suas formas de cuidado e de serem representados com dignidade na esfera pública evidencia que,

apesar dos avanços legais, o direito à saúde da população negra continua a ser um ideal em busca de plena efetivação.

A luta pela saúde integral, que valorize todos os saberes e tradições, é, portanto, inseparável da luta por equidade racial e pela descolonização da comunicação e do conhecimento no Brasil.

Referências

Abimbolá, K. (2007). Medicine and culture: Transcultural needs in modern Western societies. *The AvMA Medical & Legal Journal*, 13(3), 112-117.

Abimbolá, K. (2013). Culture and the principles of biomedical ethics. *Journal of Commercial Biotechnology*, 19(3), 31-39.

ALÁFIA LAB. (2025). *Desigualdades informativas: Entendendo os caminhos informativos dos brasileiros na internet 2024*. <https://alafialab.org/wp-content/uploads/2025/05/Desigualdades-informativas-2024.pdf>

Conceição, L. A. A. da. (2018). Ciberaxé: Contribuições para um campo em construção. *Revista Espaço Acadêmico*, 18(207), 63-74.

D'Andréa, C. F. de B. (2021). *Pesquisando plataformas online: Conceitos e métodos*. EDUFBA.

Dos Santos, A. N. S., et al. (2025). Saberes que curam - A farmácia quilombola e o uso de plantas medicinais no cuidado infantil. *Aracê*, 7(4), 19103-19135. <https://doi.org/10.56238/arev7n4-199>

Eiras, Y. (2025, 26 de março). Prefeitura do Rio volta atrás e tira banho de erva e defumação de lista do SUS. *Folha de S.Paulo*. <https://>

- Faustino, D. (2024). Colonialismo digital, capitalismo e racismo. [Entrevista]. In P. V. Melo & T. Terso (Orgs.), *Ecos de Búzios: Contribuições ao debate brasileiro sobre comunicação e relações étnico-raciais* (pp. 85-100). Dandara Editora; Intervenções.
- Faustino, D., & Lippold, W. (2023). *Colonialismo digital: Por uma crítica hacker-fanoniana*. Raízes da América.
- Freitas, R. O. de. (2018). Candomblé e Internet: Ejó, conflito e publicização do privado em mídias digitais. *Tabuleiro de Letras*, 13(2), 158-172. <https://doi.org/10.35499/tl.v13i2.7767>
- Genro Filho, A. (1987). *O segredo da pirâmide: Para uma teoria marxista do jornalismo*. Ortiz.
- Kwet, M. (2019). *Digital colonialism: The evolution of US empire*. [Publicação própria].
- Lippold, W., & Faustino, D. (2022). Colonialismo digital, racismo e acumulação primitiva de dados. *Germinal: Marxismo e educação em debate*, 14(2), 56-78. <http://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/49760>
- Mandarino, A. C. de S., & Gomberg, E. (Orgs.). (2009). *Leituras afro-brasileiras: Territórios, religiosidades e saúdes*. EDUFBA; UFS.
- Melo, P. V., & Terso, T. (Orgs.). (2024). *Ecos de Búzios: Contribuições ao debate brasileiro sobre comunicação e relações étnico-raciais*. Dandara Editora; Intervenções.

- Nascimento, W. F. do. (2016). O fenômeno do racismo religioso: Desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*, 6(2), 51-56.
- Nogueira, S. (2021). *Intolerância religiosa*. Jandaíra.
- Oliveira, D. de. (2024). Jornalismo, esfera pública e racismo estrutural. In P. V. Melo & T. Terso (Orgs.), *Ecos de Búzios: Contribuições ao debate brasileiro sobre comunicação e relações étnico-raciais* (pp. 53-64). Dandara Editora; Intervezes.
- Pêcheux, M. (2011). *Análise de discurso*. Pontes.
- Pechine, M. C. S., Pechine, S., & José, O. (2009). Candomblé e políticas públicas de saúde em Salvador, Bahia. *Mediações*, 14(1), 85-91.
- Peixoto, R. (2021). Religiões de matrizes africanas em representações midiáticas: Das páginas policiais à espetacularização do sagrado. *Compolitica*, 11(1), 111-134. <https://doi.org/10.21878/compolitica.2021.11.1.516>
- Redação. (2025, 31 de março). Terreiros e casas de santo entram no SUS (e saem em menos de uma semana). *VEJA RIO*. <https://vejario.abril.com.br/cidade/praticas-religioes-matriz-africana-sus-resolucao-revogada/>
- Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023. Dispõe sobre as orientações estratégicas para o Plano Plurianual e para o Plano Nacional de Saúde. Ministério da Saúde. <https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/pt-br/atos-normativos/resolucoes/2023/resolucao-no-715.pdf>
- Ricaurte, P. (2019). Epistemologias de dados, colonialidade do poder e resistência. *Dispositiva*, 12(22), 6-26.

- Rocha, C. (2025). *A culpa é do Diabo: O que eu li, vivi e senti nas encruzilhadas do racismo religioso*. Oficina Raquel.
- Rodrigues, K. (2020, 28 de outubro). *De médicos e parteiras a sangradores e curandeiros: Quando as artes de curar não eram monopólio da medicina*. Casa de Oswaldo Cruz (COC/Fiocruz). <https://www.ppgpat.coc.fiocruz.br/todas-as-noticias/de-medicos-e-parteiras-a-sangradores-e-curandeiros-quando-as-artes-de-curar-nao-eram-monopolio-da-medicina/>
- Rufino, L., & Miranda, M. S. de. (2019). Racismo religioso: Política, terrorismo e trauma colonial. *Revista Sacrilogens*, 16(1), 1-21.
- Sampaio, G. dos R. (2001). *Nas trincheiras da cura: As diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Editora da UNICAMP.
- Schuchter Rofino, A. L. (2025). *Um olhar opositor sobre os memes macumbeiros: Velhas e novas práticas de racismo religioso contra as comunidades tradicionais de terreiro na cultura digital* [Dissertação de Mestrado não publicada, Universidade Federal de Juiz de Fora].
- Shiva, V. (1999). *Biopirataria: A pilhagem da natureza e do conhecimento*. Vozes.
- Silva, T. (2020). Racismo algorítmico em plataformas digitais: Microagressões e discriminação em código. In T. Silva, *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos* (pp. 120-137). LiteraRUA.
- Simas, L. A., & Rufino, L. (2018). *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Mórula.

- Silva, A., & Medeiros, J. (1951, 15 de setembro). As noivas dos deuses sanguíneos. *O Cruzeiro*, 48(48), 12-26. <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=77980>
- Sodré, M. (1997). *O monopólio da fala: Função e linguagem da televisão no Brasil*. Vozes.
- Sodré, M. (2002). *A ciência do comum: Notas para o método comunicacional*. Vozes.
- Sodré, M. (2006). *As estratégias sensíveis: Afeto, mídia e política*. Vozes.
- Sodré, M. (2014). *A ciência do comum: Notas sobre o método comunicacional*. Vozes.
- Sodré, M. (2023). *O fascismo da cor: Uma radiografia do racismo nacional*. Vozes.
- Trindade, A. L. da. (2005). Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil. *Valores afro-brasileiros na Educação. Boletim*, 22, 30-36.
- Tynes, B. M., et al. (2019). De microagressões raciais a crimes de ódio: Um modelo de racismo online baseado nas experiências vividas por adolescentes não brancos. In G. Torino (Orgs.), *Teoria da microagressão: influência e implicações* (pp. 194-212). Wiley & Sons.

“CORAÇÃO GRANDE”: UMA LEITURA MEDIÁTICA E TERRITORIAL DA MÚSICA COMO EXPRESSÃO DA CARTOGRAFIA CULTURAL DE CHIMOIO

Bento Matias Faustino¹

A música constitui-se como uma das formas mais potentes de expressão cultural, desempenhando funções que ultrapassam o campo do entretenimento e assumem relevância social, política e simbólica. Para Gilroy (1956), a música representa um espaço de resignificação, no qual as marcas da opressão são transformadas em discursos de pertença e orgulho colectivo. Esta perspectiva enfatiza a capacidade da música de articular passado e presente, recuperando tradições e ao mesmo tempo forjando novas modalidades de representação cultural.

-
1. Doutorando do Programa de Pós-graduação em Comunicação, Faculdade de Arquitectura, Artes e Comunicação. Universidade Estadual Paulista (UNESP). Docente na Escola Superior de Jornalismo -Moçambique.
b.faustino@unesp.br

A modernidade e a globalização introduzem, neste campo, dinâmicas de hibridismo cultural. Gilroy (1956) observa que, ao mesmo tempo que as trocas culturais favorecem a inovação, podem também gerar riscos de homogeneização e de perda de especificidades locais. Canclini (2008) sustenta que a hibridação não é apenas um processo de mistura estética, mas um fenómeno social que desafia hierarquias culturais e permite a emergência de vozes outrora marginalizadas. A música torna-se um território de disputa, onde coexistem forças de uniformização global e movimentos de resistência que reafirmam identidades locais.

Este processo é complementado pela noção de transculturação, desenvolvida por Lanni (1996), que descreve a fusão de culturas em contextos históricos de colonização, migração e, actualmente, globalização. A transculturação, segundo o autor, não resulta numa simples soma de elementos culturais, mas sim na criação de novas formas de expressão híbrida. Canclini (2008) acrescenta que este processo está intrinsecamente ligado à tradução cultural, manifestando-se em múltiplas modalidades como a negociação, o sincretismo e a mestiçagem. Assim, a música surge como espaço privilegiado de experimentação, no qual a tradução cultural se materializa através de sonoridades, rituais e performances que combinam o global e o local.

O estudo da canção “Coração Grande”, de Ray Breyka em colaboração com Jimmy The Ghost, oferece um exemplo concreto destas dinâmicas no contexto moçambicano. A obra emerge como artefacto cultural de elevada densidade simbólica, enraizado na cidade de Chimoio, ao mesmo tempo que dialoga com linguagens musicais globais. A análise da canção evidencia, portanto, como a música se converte em mediadora de identidades, memória e territorialidade. A articulação entre tradição

oral, linguagens contemporâneas e plataformas digitais inscreve-se na lógica da hibridização cultural, reflectindo tanto a vitalidade das tradições locais como a capacidade de dialogar com fluxos globais.

Comunicação mediática e a nova ecologia dos meios

A comunicação, enquanto prática social e cultural, tem sido profundamente transformada pelas tecnologias digitais, especialmente pelo software, que, segundo Manovich (2012), constitui hoje o motor das sociedades contemporâneas. Esta centralidade do software redefine os próprios conceitos de “meios” e “media”. McLuhan (1964), ao apresentar o conceito de que “o meio é a mensagem”, propõe uma abordagem que vai além da simples transmissão de conteúdo.

Para McLuhan (1964) os meios de comunicação têm o poder de alterar as formas de percepção e as relações sociais, independentemente do conteúdo que transmitem. Os meios não são apenas extensões dos sentidos humanos, mas reestruturam a forma como percebemos o mundo e nos relacionamos uns com os outros. Segundo McLuhan (1964), “as consequências sociais e pessoais de qualquer meio, ou seja, de qualquer uma das extensões de nós mesmos constituem o resultado do novo estalão introduzido em nossas vidas por uma nova tecnologia ou extensão de nós mesmos” (p. 21). Esta formulação sublinha que a verdadeira mensagem de um meio reside nas alterações que este provoca na escala, no ritmo e nos padrões das relações humanas.

Levinson (1999), por sua vez, expande a análise de McLuhan ao posicionar a Internet como um metameio que não apenas integra os meios anteriores, mas os transforma. Na sua visão, a descentralização e a interactividade características da Internet criam um novo ecossistema

mediático, que altera significativamente a forma como a informação é produzida, distribuída e consumida. No entanto, Levinson (1999) sublinha que a Internet reconfigura as relações sociais de forma que as fronteiras entre produtores e consumidores de conteúdo se tornam fluídas e dinâmicas.

Na contemporaneidade, os meios de comunicação não são apenas ferramentas, mas forças estruturantes da sociedade. A Internet, como metameio, modifica os meios tradicionais e reconfigura a estrutura social e as relações entre indivíduos. A interactividade e descentralização da Internet criam novas formas de participação e activismo político, desafiando as estruturas de poder e hierarquia. Contudo, essa interactividade pode gerar fragmentação na comunicação, pois os fluxos informativos são rápidos, superficiais e dispersos.

Neste novo ambiente, as extensões do homem não operam apenas nos domínios físicos (ampliação da visão, do ouvido, da memória), mas também nos domínios relacionais, identitários e afectivos. As redes digitais, enquanto extensões relacionais e afectivas, geram novas formas de sociabilidade e controlo. A ecologia dos meios deve, assim, ser lida também como uma ecologia dos afectos e das temporalidades, marcada pela fragmentação da experiência temporal e pela reconfiguração da atenção e da memória.

Postman (2000), entende que “uma nova tecnologia não adiciona algo, ela muda tudo” uma ideia que ressoa directamente com o princípio mcluhaniano de que o meio é a mensagem. Assim, ao considerar o meio como uma extensão, é fundamental reconhecer que esta extensão altera o próprio ecossistema comunicacional, desestabilizando equilíbrios anteriores e exigindo novas formas de adaptação cultural. Para

Manovich (2012) as ferramentas digitais, ao condicionarem a edição e circulação de conteúdos, moldam práticas comunicativas e impõem limites à autoria e participação. O software, mais do que ferramenta técnica, é um agente cultural e epistemológico. Para Scolari (2008, p. 14), “todas as tecnologias da comunicação são sociais e cognitivas”, pois não apenas veiculam mensagens, mas “reprogramam os sujeitos, delimitam possibilidades de acção e reorganizam a percepção do mundo”

De acordo com Scolari (2015), a ecologia dos meios inscreve-se num esforço teórico de carácter abrangente, que procura contemplar a totalidade dos processos comunicacionais, desde os impactos perceptivos até às suas relações com a economia e a cultura. Conforme sublinha o autor, trata-se de uma “teorização expandida que abarca [...] quase todos os aspectos dos processos de comunicação” (Scolari, 2015, p. 17). A nova ecologia dos meios incorpora os desafios da era digital como a infoxicação, a interactividade e a multiplicidade de plataformas articulando os contributos dos denominados “pais fundadores” com os desenvolvimentos oriundos das ciberculturas e das redes sociotécnicas. Como destaca Scolari, “em um contexto marcado por redes globais de informação e emergência de novas espécies mediáticas [...], a ecologia dos meios apresenta-se como uma referência indispensável para compreender esses processos” (Scolari, 2015, p. 31).

Para Renó (2015), mais do que analisar os meios de forma isolada, importa compreender a sua articulação em ecologias em constante fluxo, nas quais os dispositivos móveis e as redes sociais digitais assumem um papel central na mediação de sentidos, afectos e discursos políticos. Nestesentido, a ecologia dos meios contemporânea deve considerar a “produção transmediática como elemento-chave para a experiência social

e cultural” (Renó, 2015, p. 250). Na nova ecologia dos meios, a Internet destaca-se como um metameio que integra, transforma e reconfigura os media anteriores, tornando-se simultaneamente meio e conteúdo. Esta reestruturação introduz dinâmicas de participação descentralizada e de interactividade, promovendo um ambiente comunicacional marcado pela diluição de fronteiras entre centro e periferia uma “aldeia global” actualizada (Levinson, 1999).

Barbero (1997) defende que a compreensão da comunicação deve ir além da análise dos meios técnicos, concentrando-se nos processos sociais e simbólicos que dão sentido às práticas culturais. A música, neste enquadramento, funciona como prática mediática que transporta memórias, reconfigura tradições e participa activamente na constituição de identidades colectivas. De forma convergente, Sondré (2002) apresenta a ideia de uma ecologia comunicacional ampliada, onde a música actua em articulação com outros suportes, linguagens e práticas sociais. Esta leitura encontra continuidade em Jenkins (2009), que conceptualiza a convergência mediática como processo no qual diferentes plataformas e códigos se interpenetram, multiplicando os sentidos produzidos e ampliando a circulação cultural.

Alteridade e memória colectiva

A alteridade constitui dimensão essencial das práticas comunicacionais contemporâneas. Barros (2018) define-a como reconhecimento da diferença entre Eu e Outro e como princípio ético de mediação intercultural. A arte emerge como canal de expressão dessa diversidade, configurando-se como espaço de transformação social e de inscrição de identidades colectivas. As tecnologias digitais reconfiguram o activismo.

Barros (2018) assinala que a internet e as redes sociais ampliam a acção de grupos marginalizados, proporcionando visibilidade global e multiplicação de mensagens. A viralização de conteúdos transforma o público em actor central de mobilizações sociais.

Silveira (2008) descreve a esfera pública interconectada. Na comunicação tradicional, os *mass media* concentram o poder económico e simbólico. No ambiente digital, o capital controla apenas a infra-estrutura técnica, não determina fluxos nem audiências. A interconexão possibilita a formação de comunidades em rede e reforça o potencial democrático, incluindo vozes marginalizadas no debate público. Jenkins (2009) e Barros (2018) analisam as narrativas transmediáticas. Histórias fragmentadas em diferentes plataformas transformam receptores em co-criadores de significados. A interactividade desloca o público da posição de consumidor passivo para agente de engajamento cultural e educativo.

Braga (2006) sublinha o papel crítico da media e das tecnologias digitais. Cineclubes, websites e redes sociais tornam-se dispositivos de participação activa e de responsabilização dos meios de comunicação. O público deixa de ocupar posição de espectador, assumindo estatuto de participante no discurso social. Alteridade, mobilização digital, esfera interconectada e narrativas transmediáticas configuram-se como dimensões convergentes da cultura contemporânea. A comunicação apresenta-se como campo de democratização, pluralidade e protagonismo social.

Para Halbwachs (1990), a memória não é apenas um fenómeno individual, mas essencialmente social, múltipla e fragmentada, constituída no interior dos grupos e em permanente relação com o presente. Esta perspectiva funda uma compreensão da memória como processo

de negociação e disputa, aberto à transformação e ao esquecimento, mais do que como simples conservação de factos passados.

Nora (1984/2008) aprofunda a distinção entre memória e história, assinalando que a primeira é “a vida, sempre levada por grupos vivos e em permanente evolução, aberta à dialéctica da recordação e do esquecimento”, enquanto a segunda constitui uma reconstrução crítica e racional “do que já não existe” (citado em Abreu, 2005, p. 216). Esta clivagem ontológica entre memória e história ganha relevância no contexto da modernidade tardia, em que, segundo Nora (1992/2008), a aceleração histórica do mundo contemporâneo provocou um afastamento irreversível entre ambas, exigindo a criação de lugares de memória como estratégias de ancoragem do passado.

É precisamente a partir desta formulação que Nora identifica como lugares de memória não apenas os monumentos, museus ou arquivos, mas também rituais, símbolos e práticas quotidianas, desde que investidos de uma “vontade de memória”. Como observa o autor, “*même un lieu purement fonctionnel, comme un manuel de classe, n’entre dans la catégorie que s’il est l’objet d’un rituel*” (citado em Abreu, 2005, p. 217). Estes lugares constituem-se, portanto, como cristalizações do passado que condensam tanto sedimentações históricas como reminiscências da memória, podendo ser descritos, metaforicamente, como “precipitados químicos” (Nora, 2008, p. 33).

Abreu (2005) sublinha que os lugares de memória não se confundem com meros registos ou documentos, pois envolvem sempre uma dimensão simbólica que ultrapassa o plano material. Como o autor afirma, “um lugar de memória começa onde o mero registo acaba. Um lugar de memória é então o registo, mais aquilo que o transcende: o

sentido simbólico ou emblemático inscrito no próprio registo” (p. 218). Para Abreu (2005), estes lugares constituem “documentos e traços vivos” (p. 216), formados no cruzamento entre dimensões históricas, culturais e intencionais, revelando-se, assim, como espaços de inscrição, interpretação e disputa do passado.

Torna-se visível a aproximação entre a teoria dos lugares de memória e as reflexões de Halbwachs, na medida em que ambos sublinham a multiplicidade e a fragmentação da memória colectiva, bem como a sua inscrição em quadros sociais e simbólicos. Esta multiplicidade introduz, inevitavelmente, a problemática da alteridade, pois a coexistência de diferentes memórias colectivas implica tensões, sobreposições e exclusões entre grupos sociais. A memória, longe de ser apenas um mecanismo de preservação, é um campo de disputa simbólica em que diferentes grupos projectam e reivindicam as suas narrativas, legitimando ou contestando hegemonias históricas. A alteridade, por sua vez, evidencia a pluralidade de sujeitos e de memórias, sublinhando que a identidade é sempre dinâmica, construída no confronto com o outro.

Territorialidade e cartografia da comunicação

O conceito de territorialidade encontra-se profundamente associado à ideia de espaço simbólico, entendido como uma construção social e cultural. Rolnik (2006) propõe que a territorialidade deve ser pensada em articulação com os processos de territorialização e desterritorialização, centrais para compreender as dinâmicas comunicacionais e culturais contemporâneas. Todo acto de territorialização implica um risco de captura e de estagnação dos sentidos, na medida em que o

espaço deixa de ser apenas um lugar de expressão para se tornar um campo de controlo.

Rolnik (2006) distingue entre mapa e cartografia. O mapa representa um todo estático e fixo. A cartografia acompanha as transformações e reconfigurações constantes das paisagens sociais e psicossociais. A cartografia, aplicada ao campo da comunicação, revela-se como método privilegiado para compreender a mutabilidade dos discursos e das práticas culturais. A concepção proposta aproxima-se de uma leitura dinâmica da comunicação, voltada para fluxos, tensões e fugas.

A contribuição de Rolnik (2006) ganha densidade ao ser articulada com as reflexões de Appadurai (1996), que interpreta a globalização como um conjunto de fluxos culturais interconectados materializados em diferentes paisagens. As mediascapes representam dispositivos de produção e difusão de informação e imagens mediáticas que constroem representações do mundo. A perspectiva proposta complementa a crítica de Rolnik ao mostrar que os processos de territorialização simbólica não se limitam ao nível local, sendo atravessados por redes transnacionais que reconfiguram identidades e fronteiras. Appadurai (1996) destaca a desterritorialização e a reterritorialização como fenómenos constantes. A territorialidade comunicacional assume a forma de espaço de negociação permanente entre práticas locais e fluxos globais. A análise amplia o horizonte conceptual proposto por Rolnik e introduz a escala global na disputa dos significados e identidades.

Tagg (1982) acrescenta outra dimensão ao defender que toda cartografia comunicacional deve integrar sistemas de significação e códigos sociais orientadores da produção e da recepção dos conteúdos. A análise da música popular demonstra a inexistência de neutralidade

nos mapas culturais. Os mapas revelam relações de poder, pertença e identidade. Esta leitura aproxima-se de Rolnik ao denunciar os riscos de captura simbólica e converge com Appadurai ao sublinhar a presença de ideologias que atravessam fluxos comunicacionais.

A territorialidade comunicacional deve ser entendida como construção múltipla e fluida. Rolnik destaca a dimensão micropolítica da captura e da fuga. Appadurai situa o debate no contexto global e das redes transnacionais. Tagg sublinha a impregnação ideológica e social das cartografias comunicacionais. A territorialidade surge como campo relacional e simbólico onde se produzem, disputam e transformam sentidos. A cartografia da comunicação apresenta-se como ferramenta crítica para analisar práticas culturais e mediáticas. A integração de fluxos globais, micropolíticas locais e dimensões ideológicas permite compreender a complexidade dos processos de territorialização contemporâneos.

Metodologia

A presente investigação adopta uma abordagem qualitativa de carácter exploratório e interpretativo, com base na análise textual, estética e discursiva de uma obra musical inserida num contexto socio comunicacional específico. O estudo centra-se na canção “*Coração Grande*”, de Ray Breyka em colaboração com Jimmy The Ghost, enquanto produto cultural mediático que articula dimensões de memória colectiva, territorialidade, alteridade e práticas comunicativas da nova ecologia dos meios.

A metodologia alicerça-se numa perspectiva hermenêutica, procurando interpretar os sentidos e os signos mobilizados na construção da narrativa musical, tanto ao nível das letras quanto da estética sonora e do

enquadramento mediático da obra. Considerando o carácter simbólico e expressivo da música como forma de comunicação (Frith, 1996; Tagg, 1982), a canção é analisada enquanto texto multimodal que incorpora elementos de oralidade, afectividade e enraizamento territorial.

Adoptou-se como técnica principal a análise de conteúdo temática (Bardin, 1977), permitindo a identificação de núcleos de sentido relevantes à luz de categorias teóricas previamente definidas: comunicação mediática e memória colectiva; territorialidade simbólica; nova ecologia dos meios e mediação digital, alteridade e identidade cultural, cartografias comunicacionais.

Apresentação e discussão

Ray Breyka constitui-se como um artista moçambicano de hip-hop, natural da cidade de Chimoio, na província de Manica. De origem Zimbabweana, sobressai enquanto rapper, compositor e produtor musical, sendo reconhecido pela sua competência lírica e estilo singular. Actualmente, figura entre os principais representantes da cena hip-hop em Moçambique, possuindo uma base consolidada de seguidores e uma influência crescente no panorama musical nacional.

Para além da sua actividade individual, Ray Breyka é fundador do movimento 258 Heróis, iniciativa que congrega diversos artistas e promove a cultura hip-hop em Moçambique. Integra igualmente a Cypher Studios, plataforma colaborativa destinada à promoção da produção musical independente. A sua obra musical aborda temáticas relacionadas com identidade, resistência e realidade social moçambicana, estabelecendo uma ligação significativa com o público jovem e politicamente engajado. Entre os seus lançamentos destacam-se os

singles “Coração Grande” e “Maratona”, os quais evidenciam a sua trajectória artística e o compromisso contínuo com a cena musical local. Ray Breyka é ainda reconhecido pela sua actividade empreendedora e pela influência exercida nas redes sociais, consolidando-se como figura central na cultura urbana moçambicana.

Coração grande (Breyka, 2025)

Filho de Ganda que veio das terras Mbiri Mwene,
Do clã Moyo, o Chimoio não era city,
Mas nome do filho, também conquistador de raça.
Chimoio era bravo, exímio, atirador de lanças.
Talvez era amor à caça, já não eram *matutumbas*,
Então o Chimoio avança para as terras de Chaurumba.

Chaurumba era do clã vizinho, no reino grande.
Chimoio corajoso e sozinho, como elefante
Elefante abatido. Chimoio condenado e morto.
Ganda fez um pedido: que fosse sepultado ao longo.
Mulher e filhos se mudaram pra lá.
Descendentes sepultaram e vigiaram o local.

Enquanto árabes atravessavam Búzi e Révuê,
Demarcações antes plantadas formaram um palmeiral,
Atrás de ouro, e não de madumbe e Mandui.
Hoje “Mansão na Pedra” Zembe fixaram-se lá no alto.
Da costa vinha Portugal por ordens do rei,
Começa a ferrovia de Beira a Salisbury.

Quem diria que a via daria certo,
A contar com a ferrovia que só ia à Vila Barreto.
Linha cruzava Chimiala rumo à Rodésia,
Passaram terras férteis onde o costume é colheita.
Filhos do Chimoio, apelidados de mandigos,
Ne Moyo Mukuro, apesar dos apelidos.

Não colono, mas irmão português não pelo livro.
1910, João Pery de Lind
Investe em produção agrícola daqui da terra.
Tipo Antunes, produção avícola em Chipanera.
Não brincadeiras: primeiro título com a bola.
Do tecido ao futebol, deve ser vínculo com a sola (camisola).

Não para paraplégico, resiliente como Nick.
Sem as mãos para falar, me reinvento e me comunico.
Desde os tempos que não era frio,
Chinfura era matolo, Nyamaonya ainda era rio.
Textáfria, Ema e Sher ainda eram trio.
Na terra viu-se: o gado era Citrino.

Desde os tempos que mal passam-se,
Quando a arte era ambulante e ouvíamos o casal Zasta.
Chiconhoca pecado que não perdoava-se.
Produtos não eram plástico, o mercado era *magarrafa*.
Desde os tempos da *old school*:
Concorde, Luz Verde, Coqueiro e Sport Club.

UCM era Joaquim Marra, Amilcar era Amilcar,
Onde deu vida a Malembe e deu vida a Chacuatica.
Café Chimoio lá em cima era um tribunal,
E Bagamoyo, ao lado da igreja, é o antigo lar.
Exposição cultural lá na FEPOM
Antes, sem TV em casa, era a Rádio Geson.

Foi o som do Sinembo, Amzubia e só mexe, mexe.
Celebramos o 17 de Julho é nesse mês.
Indícios da velhice nos tetos de Los Alites.
É o coração pequeno no peito de Moçambique.
Oeste é a cidade da Beira tem porto e mar.
A este é Zimbábue: fronteira e o pôr-do-sol.

À esquerda, a sociedade algodoeira de Portugal.
À direita vê-se a grande cordilheira é o portfólio.
Eu amo o Chimoio, o sentimento que se diz eterno.

O *kusimba* se cabeça do velho na Chisombero,
Tipo o *ID*, documento de identificação:
Há muita identidade no MIC (microfone).

No pincel, há cores na cidade em que eu nasci.
Talvez Chimoio foi sepultado no Bengo.
De rochas tornaram-se registros marcados no tempo,
Os coros cantados na selva cânticos da matilha
São meus choros ditados na relva,
Lágrimas de alegria.

Coração grande, essa minha cabeça gigante,
Deitado na relva, tipo: não estou a pensar.
Coração grande, esse é todo o tempo que vivi.
Vieram cheio, foram cheio e vocês estão aqui.
Kumbirao kuputa misodzi
Coração grande, coração muito grande.

O percurso poético de Ray Breyka e Jimmy The Ghost articula-se como um exercício de memória e identidade, sustentado pela evocação de figuras históricas, espaços geográficos e práticas culturais que se enraízam na cidade de Chimoio. A presença de nomes como Ganda, Chimoio e João Pery de Lind inscreve a narrativa musical no campo daquilo que Halbwachs (2006) denomina memória social, uma vez que a canção não apenas regista factos, mas actualiza significados colectivos. A alteridade emerge do cruzamento entre sujeitos históricos e vozes silenciadas, compondo um quadro simbólico que reforça a identidade local em contraponto com a hegemonia cultural global. Assim, “Coração Grande” afirma-se como dispositivo de resistência e de inscrição de pertença.

As referências a lugares concretos, tais como a Pedra Zemba, Magarrafa, Bagamoyo, Chinfura, Nyamaonya, Textáfrica, Sher e Ema,

Concorde, Café Chimoio, Luz Verde, Coqueiro, Sport Club, UCM, Fepom, Búsi e Révuè e a Sociedade Algodoeira de Portugal, revelam uma geografia afectiva que se aproxima do conceito de cartografias culturais desenvolvido por Deleuze e Guattari (1995) e retomado por Rolnik (2011). O território, neste caso, deixa de ser apenas físico e torna-se simbólico, afectivo e histórico. A música produz, nesse gesto, uma cartografia que dá sentido às práticas quotidianas, às instituições locais e às actividades económicas como signos identitários, o que vai ao encontro da proposta de Appadurai (1996) de que o local se constitui através do imaginário colectivo.

Neste contexto, a canção projecta-se como um acto de comunicação multirreferencial, onde a fusão do hip-hop com sonoridades africanas produz uma estética híbrida, tal como descreve Canclini (2008). Essa hibridez sonora é mais do que uma experiência estética: é um modo de reinscrição do corpo na cidade, de resistência à homogeneização cultural e de criação de novas formas de pertença. Frith (1996) enfatiza que a música popular é performativa, pois não apenas representa identidades, mas ajuda a produzi-las. “Coração Grande”, ao fundir sons, vozes e memórias, torna-se prática de resistência e afirmação de identidades periféricas.

Outro elemento central é a pluralidade linguística que atravessa a canção. O português convive com línguas bantu e com expressões em inglês, criando uma heteroglossia que reflecte as tensões da modernidade e da globalização cultural (Hall, 2006). Tal pluralidade situa a obra no horizonte da cultura participativa e remixada, conceito explorado por Jenkins (2009). Assim, a música opera simultaneamente como arquivo de memória, dispositivo de identidade, prática de linguagem e expressão

afectiva, inscrevendo-se numa dinâmica de re-existência que reinscreve a cidade na experiência sensível dos seus sujeitos.

A narrativa poética também conecta diferentes temporalidades, funcionando como uma narrativa rizomática (Deleuze & Guattari, 1995) que articula passado, presente e futuro. A figura ancestral de Chimoio surge como um lugar de memória (Nora, 2008), que não apenas rememora um passado heroico, mas transforma a memória colectiva num recurso activo de resistência. Halbwachs (1992) sublinha que a memória colectiva não é um repositório fixo, mas um instrumento de coesão e continuidade social, e este processo é visível na evocação de mitologias de origem que estruturam identidades locais.

A hibridez cultural ganha maior relevo quando a canção aborda os contactos com árabes e portugueses, revelando a circulação transnacional de práticas económicas e sociais. Canclini (2008) compreende essa hibridez como característica estrutural das culturas pós-coloniais. Símbolos materiais, como o palmeiral e a ferrovia, tornam-se signos da globalização e da transculturação, inscritos numa cartografia cultural (Rolnik, 2011) que interliga comércio, colonização e mobilidade. A ferrovia Beira-Salisbury, mencionada na letra, exemplifica a inscrição de Chimoio em redes coloniais. McLuhan (1964) e Scolari (2015) ajudam a compreender esse meio técnico como extensão de mobilidade e poder, mas também como vestígio memorial de uma modernidade imposta que marcou social e culturalmente o território.

A canção retoma ainda práticas agrícolas, desportivas e quotidianas, evidenciando a tensão entre imposição colonial e reinvenção local. Ao articular hibridez (Canclini, 2008) e resistência identitária (Hall, 2006), a obra insere-se na lógica do Atlântico negro (Gilroy, 1956/2001),

onde práticas sociais e culturais da diáspora são reelaboradas sob novas condições. O desporto, o tecido, a avicultura e o futebol exemplificam processos de convergência cultural (Jenkins, 2009), funcionando como espaços de identificação colectiva. Frith (1996) reforça esta ideia ao considerar a música popular e o futebol como palcos performativos de identidade.

A evocação de memórias locais, desde Chinfura até à Textáfrica, funciona como arquivo afectivo. Nora (2008) e Abreu (2005) argumentam que esses espaços quotidianos são lugares de memória, condensando significados colectivos e funcionando como dispositivos de pertença. Ao mesmo tempo, Martín-Barbero (1997) lembra que os meios de comunicação, como a rádio ou os clubes desportivos mencionados, são agentes mediadores que constroem vínculos sociais e políticos. A música, nesse sentido, articula-se com a mediação cultural, reforçando o papel das instituições locais na manutenção de identidades.

Ao assinalar datas como 17 de Julho (data em que se celebra a elevação a categoria de cidade) e ao evocar espaços urbanos envelhecidos, a canção reinscreve o tempo histórico no corpo da cidade. Halbwachs (2006) e Nora (2008) sustentam que as celebrações e a preservação material são mecanismos de continuidade e reforço da memória colectiva. A hibridez de expressões culturais contemporâneas, onde o microfone, o pincel e a voz se fundem, revela, segundo McLuhan (1964), a música como extensão do homem, enquanto Levinson (1999) a interpreta como prolongamento de práticas ancestrais na modernidade digital.

A metáfora do “coração grande” encerra a narrativa numa dimensão de esperança e resistência. Tagg (1982) recorda que a música popular deve ser analisada pela sua função expressiva e social. Neste caso, o

coração grande simboliza a persistência da identidade local e a força de um colectivo que, pela música, reinscreve o seu lugar no mundo globalizado. Trata-se de uma afirmação de continuidade, hibridez e resistência, que faz da canção um acto de memória e de re-existência cultural.

Conclusão

A análise desenvolvida demonstrou que a canção “Coração Grande” não se limita a uma expressão estética, mas constitui-se como um dispositivo mediático de produção de sentidos culturais e políticos. Através da fusão entre oralidade, memória colectiva e práticas sonoras contemporâneas, a obra projecta-se como um espaço de resistência e de reinscrição identitária, revelando a potência da música na construção simbólica do território. Ao evocar lugares concretos, figuras ancestrais e acontecimentos históricos, a canção desenha uma cartografia cultural de Chimoio que transcende o espaço físico. Este processo reafirma a perspectiva de Rolnik (2006) e Appadurai (1996), segundo a qual a territorialidade é relacional, dinâmica e permeada por fluxos transnacionais. A canção transforma o território em memória afectiva, em rede de significados e em palco de identidades em disputa.

A hibridez linguística e sonora evidencia, por sua vez, a música como prática performativa de identidade. A coexistência de português, línguas bantu e expressões globais reflecte a tensão entre tradição e modernidade, bem como a capacidade de ressignificação cultural. De acordo com Canclini (2008) e Hall (2006), esta hibridez traduz processos de resistência à homogeneização e afirma a vitalidade das culturas locais num cenário globalizado. O diálogo entre memória e

alteridade constitui outra dimensão central. A canção reinscreve o passado, transformando-o em recurso activo para a coesão social e para a projecção de futuros possíveis. Conforme defendem Halbwachs (2006) e Nora (2008), a memória não é mera conservação de factos, mas campo de disputa simbólica. Assim, “Coração Grande” não apenas recorda, mas também actualiza narrativas, legitimando pertenças e contestando hegemonias históricas.

A circulação digital da obra situa-a no interior da nova ecologia dos meios. McLuhan (1964), Jenkins (2009) e Scolari (2015) demonstram que as plataformas digitais não apenas difundem conteúdos, mas ampliam experiências culturais, transformando receptores em co-autores de significados. A canção, ao integrar-se nesse circuito, adquire carácter transmediático e reforça o papel da música como agente de participação e de convergência cultural. A “Coração Grande” afirma-se como um acto de memória, de re-existência e de inscrição territorial. A sua narrativa resgata o passado, reinscreve a cidade no presente e projecta identidades no futuro. A canção torna-se testemunho da pluralidade cultural de Chimoio e de Moçambique, evidenciando que a música é simultaneamente arte, arquivo e instrumento político. Trata-se de uma obra que revela a capacidade da cultura local em dialogar com o global, sem abdicar da sua força simbólica e do seu papel de resistência.

Referências

- Abreu, J. G. (2005). Arte pública e lugares de memória. *Revista da Faculdade de Letras, IV*, pp. 215-234.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Vol. 1). Publicworlds.

- Bardin, L. (2011). *Análise de Conteúdo* (L. A. Pinheiro, Trad.). Edições 70.
- Barros, L. M. (2018). Vozes que dão voz: mobilização, reconhecimento e alteridade na web. Em M. R. Silva, C. M. Mendonça, & C. A. Carvalho (Orgs.), *Mobilidade, espacialidades e alteridades* (pp. 185-199). Salvador: EDUFBA.
- Braga, J. L. (2006). *A sociedade enfrenta a sua mídia: Dispositivos sociais de crítica midiática*. Paulus.
- Canclini, N. G. (2008). *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade* (4 ed.) (A. R. Heloísa Pezza Cntrão, Trad.) Editora da Universidade de São Paulo.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. (A. L. Aurélio Guerra Neto, Trad.). Editora 34.
- Frith, S. (1996). *Performing rites : on the value of popular music*. Herverd University Press.
- Gilroy, P. (1956/2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciencia*. Editora 34; Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos (C. K. Moreira, Trad.).
- Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva* (B. Sidou, Trad.). Centauro.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade* (11 ed.). (T. T. Silva, & G. L. Louro, Trans.). DP&A.
- Jenkins, H. (2009). *Cultura da Convergência* (2 ed.) (S. Alexandria, Trad.). Aleph.

- Lanni, O. (1996). Globalização e Transculturação. *Revista de Ciências Humanas*, 14(20), 139-170.
- Levinson, P. (1999). *Digital McLuhan: a guide to the information millenniu*. Routledge.
- Manovich, L. (2012). *El Software Toma el Mando*. Editorial UOC.
- Martín-Barbero, J. (1997). *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia* (R. P. Alcides, Trad.). Editora UFRJ.
- Mcluhan, M. (1964). *Os meios de comunicação como extensões do homem* (D. Pignatari, Trad.). Cultrix.
- Nora, P. (2008). *Les lieux de mémoire*. (L. Masello, Trad.) Ediciones Trike.
- Postman, N. (2000). *Technopoly: the surrender of culture to technology*. New York. Vintage Books.
- Breyka, R. (2025, julho 13). *Ray Breyka - Coração Grande (Ft. Jimmy The Ghost) (2025)* [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=lg6brMfxCqo&list=RDlg6brMfxCqo&start_radio=1
- Renó, D. (2015). Movilidad y producción audiovisual: cambios en la nueva ecología de los medios. Em C. A. Scolari (Orgs.), *Ecología de los Medios: Entornos, Evoluciones e Interpretaciones* (pp. 247-262). Editorial Gedisa.
- Rolnik, S. (2011). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Sulina; UFRGS.

Scolari, C. A. (2015). *Ecología de los Medios: Entornos, Evoluciones e Interpretaciones*. Editorial Gedisa.

Sondré, M. (2002). *Antropológica do espelho : uma teoria da comunicação linear e em rede*. Vozes.

Tagg, P. (1982). *Analysing Popular Music: Theory, Method and Practice*. Cambridge University Press.

BOI UNIDOS DE SANTA FÉ¹: TECNOLOGIA ANCESTRAL NA PRODUÇÃO CULTURAL CONTEMPORÂNEA

*Marcela Fernandes²
Juarez Tadeu de Paula Xavier³*

Na contemporaneidade, muito se fala sobre os avanços tecnológicos ocidentais como símbolo de evolução das civilizações. Ao mesmo tempo em que as tecnologias digitais fazem parte de nosso cotidiano, vivemos em um contexto de crises, incertezas e intolerância, onde essas mesmas tecnologias intermediam e intensificam as imensas desigualdades em todos os campos da sociedade. Essa pesquisa apresenta uma concepção de tecnologia que parte da diversidade étnico-racial no Brasil,

-
1. Boi de Santa Fé (s.d.). Disponível em <https://boidesantafe.com.br>
 2. Pós-graduação em Ensino de Arte Visuais (UNIMES), Pós-grad. em Metodologia do Ensino de Arte (UNINTER) e em Linguagens pela Faculdade Sesi - SP. Mestranda em Mídia e Tecnologia na FAAC-UNESP BAURU.
 3. Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (Prolam/USP). Professor da UNESP e Diretor da [Faac/Unesp/Bauru].

de cosmovisões que sofreram com o apagamento e o epistemicídio, continuando seu legado pela oralidade e perpetuação de conhecimentos aliando arte, educação e coletividade. Sueli Carneiro (2005) reflete:

O epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnico/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento. (p. 96)

Nesse contexto, encontramos na cultura maranhense vários exemplos dessa tecnologia ancestral que transcende as mazelas históricas perpetradas pelo poder hegemônico, uma cultura que é marcada pela força e riqueza das manifestações populares, como o Bumba meu boi, Tambor de crioula, Cacuriá, Dança do lelê, entre muitas outras. Cada uma dessas expressões culturais, carregadas de histórias e raízes complexas, são fundamentais para a formação e consolidação da identidade do povo maranhense, mantendo vivas memórias e história do seu povo. Historicamente, as minorias são violentamente eliminadas pelas elites, física e simbolicamente, sendo o protagonismo branco e europeu um projeto de epistemicídio para a manutenção do poder colonial e patriarcal. A cultura de marginalização cultivada pela colonialidade, afeta diretamente como a sociedade se organiza, mantendo o poder a partir da exploração e discriminação de pessoas, num processo de desumanização que mantém as velhas estruturas de poder.

A inferiorização racial e epistêmica decorrentes de dispositivos visuais que acompanharam o processo de invasão e exploração, fortalecem a colonialidade do poder e do ver, como reflete Barriandos (2019).

Entretanto, um projeto de “desobediência epistêmica” que tem como ideal político reforçar processos de liberalização das experiências, memórias e histórias daqueles que foram silenciados pela colonialidade ganha força em nosso século (Paiva, 2021). Apesar dos impulsos da indústria cultural que tenta sequestrar expressões populares, as expressões culturais maranhenses mantêm-se vivas, ganhando novos formatos ao mesmo tempo em que fortalece suas raízes, preservando e valorizando os saberes ancestrais. Milton Santos (2013) refletiu sobre essa conexão entre grupos culturais e o meio em que vivem:

A cultura popular tem suas raízes na terra em que se vive, simboliza o homem e seu entorno, a vontade de enfrentar o futuro sem romper a continuidade. Seu quadro e seu limite são as relações profundas que se tecem entre o homem e o seu meio. Assim, desde que imunizadas contra os fatores de banalização que o consumo, entre outras causas, carrega, as populações desenraizadas terminam por reconstruir uma nova cultura popular, que é ao mesmo tempo filosofia e, por isso, um caminho para a libertação. (Santos, 2013, p. 144)

Neste texto buscamos contribuir para o debate sobre as Tecnologias Ancestrais, a partir de uma vivência fotográfica realizada em apresentações do Boi Unidos de Santa Fé no Arraial do Ipem e no centro histórico de São Luís no Maranhão em Julho de 2025. De acordo com Souto (2021), a tecnologia está relacionada a uma forma “de organização social e cultural própria das populações negras que vem garantindo a atualização dos seus mecanismos de resistência e inspirando a apropriação estratégica dos instrumentos culturais para imaginar um devir negro”. O Boi De Santa Fé aquilomba-se na comunidade do Bairro de Fátima, sob a coordenação de José de Jesus Figueiredo, conhecido como

Mestre Zé Olhinho e Raimundo Miguel Ferreira, Mestre Raimundinho, Mestres do sotaque da Baixada, um dos sotaques de Bumba meu boi no Maranhão. Discutiremos nesta pesquisa como o Boi de Santa Fé atua não apenas como espetáculo de temporadas específicas das festas juninas no Maranhão, mas como um território epistêmico (Achinte, 2009), reescrevendo memórias, afetos e saberes que sustentam o sentimento de pertencimento nessa comunidade ao mesmo tempo que atualiza suas expressões diante dos desafios contemporâneos.

Figura 01

Mestre Zé Olhinho



Fernandes (2025). Acervo pessoal.

Durante o mês de Junho e Julho, o boi realizou diversas apresentações pela cidade, indo “até de manhã”, como diz uma das toadas mais celebradas do Maranhão, composta pelo Mestre Zé Olhinho (Boi de

Santa Fé Oficial, 2020). Em algumas dessas apresentações, realizamos ensaios fotográficos, onde podemos perceber a força da ancestralidade e como essa tecnologia ancestral é capaz de encantar e perseverar para as próximas gerações. As apresentações não fazem parte do calendário oficial das Festas de São João, e ainda assim o público e os brincantes apresentavam-se com toda força e vitalidade. Através da Brincada de Roda, uma circularidade ritual tradicional do Bumba Boi maranhense, vemos presente na brincadeira os valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, marcados por uma série de características existenciais, objetivas, subjetivas, intelectuais, materiais e espirituais, construídas num processo histórico, social e cultural. (Trindade, 2013).

Figura 02

Acervo pessoal: Boi Unidos de Santa Fé



Fernandes (2025).

Figura 03

Acervo pessoal: Boi Unidos de Santa Fé



Fernandes (2025).

Figura 04

Acervo pessoal: Boi Unidos de Santa Fé



Fernandes (2025).

Nessa circularidade, vemos um movimento contracolonial (Santos, 2023), que contraria o pensamento hegemônico. Percebemos também no pensamento decolonial, a abertura de um novo modo de pensar que se desvincula das epistemes ocidentais hegemônicas e podemos encontrar outros modelos que não apenas os do Norte Global, para orientar o pensamento e o fazer coletivos. Paiva (2022) nos diz ainda:

O debate decolonial incide diretamente na construção de bases sólidas e sustentáveis para o desenvolvimento de políticas públicas que possam impactar fortemente na inovação da indústria criativa por meio do fortalecimento de seus agentes (instituições, equipamentos, curadores, gestores, artistas) e de tecnologias sociais que promovam o desenvolvimento baseado efetivamente na inclusão social e na igualdade de acesso. A virada decolonial na arte brasileira aponta para a urgência na construção de um novo paradigma na arte contemporânea, que abarque experiências e epistemologias historicamente excluídas dos códigos dominantes, ajudando a configurar uma geopolítica do sensível socialmente justa e igualitária. (Paiva, 2022, pp. 66-67)

Pessoas da comunidade, anônimos para o dominador, mas que nesse cenário, literalmente brilham, cantam, tocam instrumentos, encantam e seguem encantados em seus personagens, Bois, Catirina, Pai Francisco, Burrinha, Cazumbás, Índios, Índias, Cantadores, Batuqueiros e Baiantes. Na diversidade, a comunidade se fortalece, cresce e se desenvolve a partir de outra cosmovisão, espaços onde as diferenças não são ameaças, mas mostram a riqueza da diversidade humana. Nego Bispo (2015) fala sobre o apagamento das identidades, uma das violências do colonizador:

Como sabemos, esses povos possuem várias autodenominações. Os colonizadores, ao os generalizarem apenas como “índios”, estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos

adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/ desumanizar. (Bispo, 2015, p. 27)

As estéticas decoloniais pensam em uma outra sociedade, uma compreensão e percepção do belo, do criativo e do artístico. As tecnologias ancestrais e as narrativas da vida cotidiana são estratégias para o desenvolvimento da autoafirmação dos povos marginalizados, ressignificando e construindo novos símbolos, fortalecendo identidades.

Tecnologias Ancestrais: ressignificando a comunidade a partir do Bumba Boi

O Boi Unidos de Santa Fé tem sua sede em uma comunidade de São Luis, o Bairro de Fátima, considerada um Quilombo Urbano, embora ainda não seja reconhecido formalmente, como o quilombo urbano do Bairro da Liberdade. Conta com inúmeras expressões culturais, como Blocos Afros, Escolas de Samba, outros sotaques de Bumba Boi, entre outras manifestações da cultura afro-brasileira. Nessa comunidade, o Barracão do Boi é referência, oferecendo oficinas e garantindo uma espaços de expressão para a comunidade. Em 2000, o Boi Unidos de Santa Fé tornou-se uma associação cultural, desempenhando um papel muito importante através dos aprendizados e expressões artísticas que são desenvolvidos no espaços. O Bumba Boi acontece em temporadas, sendo a primeira fase, os ensaios dos brincantes, como são chamados os participantes da manifestação cultural, seguindo o Batismo do Boi em Junho, as apresentações em diversos pontos da cidade e sua morte.

Toda essa movimentação durante o ano tem um profundo impacto na comunidade, ressignificando-se a cada ano, encontrando caminhos e possibilidades para manter a tradição, ao mesmo tempo que gera recursos para seus participantes. Com os incentivos públicos para a cultura popular, diversos editais e parcerias, o Boi Unidos de Santa Fé se fortalece ao garantir através desses incentivos, renda e possibilidades econômicas para a comunidade. Paulo Freire (2020) nos faz refletir sobre o protagonismo das comunidades periféricas:

Como marginalizados, “seres fora de” ou “à margem de”, a solução para eles estaria em que fossem “integrados”, “incorporados” à sociedade sadia de onde um dia “partiram”, renunciando, como trânsfugas, a uma vida feliz... Sua solução estaria em deixarem a condição de ser “seres fora de” e assumirem a de “seres dentro de”. Na verdade, porém, os chamados marginalizados, que são os oprimidos, jamais estiveram fora de. Sempre estiveram dentro de. Dentro da estrutura que os transforma em “seres para outro”. Sua solução, pois, não está em “integrar-se”, em “incorporar-se” a esta estrutura que os oprime, mas em transformá-la para que possam fazer-se “seres para si.”. (Freire, 2020, pp. 84-85)

David Nemer, autor de Tecnologia do Oprimido, utiliza como referência a Pedagogia do Oprimido, aceitando o convite de Freire para a reinvenção de suas ideias. O autor cria a abordagem da Tecnologia Mundana, apresentando-nos uma episteme que nos ajuda a compreender a opressão e a emancipação na era da informação (Nemer, 2021). Essa abordagem vai além de artefatos digitais, referindo-se a processos em que oprimidos se apropriam de tecnologias cotidianas, utilizando-as para amenizar as opressões sobre suas vidas. Nemer (2021) aponta que as “Tecnologias Mundanas são o modo como as pessoas exercem agência e conscientização e se apropriam de tecnologias para se mobilizarem

em direção à qualidade de vida que desejam”. O Boi de Santa Fé ocupa espaços físicos na comunidade e virtuais na internet, abrindo espaço nas mídias para que outros conheçam e participem das brincadeiras. Comunidades em todo o Brasil “hackeiam” o sistema, utilizando ferramentas que muitas vezes lhes são até mesmo negada, para um uso coletivo e para gerar bem estar social, como reflete Gonzalez (1985) ao dizer que:

Estamos cansados de saber que nem a escola nem nos livros onde mandam a gente estudar se fala da efetiva contribuição das classes populares, da mulher, do negro e do índio na nossa formação histórica e cultural. Na verdade, o que se faz é folclorizar todos eles. (Gonzalez, 1985)

A comunidade não é apenas consumidora nas redes, mas coautoras, cocriadoras, reinventando-se para o desenvolvimento coletivo. Esse é o movimento do dispositivo de resistência que pulsa e impulsiona o Boi de Santa Fé e outras brincadeiras no Maranhão, um movimento de preservação, salvaguarda, valorização, educação, permanência e transformação coletiva, que se inicia na oralidade e passa por outros meios e possibilidades. A noção de tecnologias ancestrais nos leva a compreensão de que se trata de algo além de artefatos tecnológicos, mas é concebida em função de novas demandas sociais, respondendo com uma solução criada para resolver problemas práticos das comunidades, por isso não se aplica somente a artefatos e ferramentas, mas a uma capacidade de desenvolver tecnologias simbólicas, como vemos na linguagem e na escrita. Veraszto et al. (2009) nos mostram que

Na medida em que muda padrões, a tecnologia também cria novas rotas de desenvolvimento. Portanto, trabalhar com tecnologia é trabalhar com algo dinâmico. O que hoje é ponta, amanhã é

obsoleto, exigindo novos procedimentos, conceitos e atitudes para inovar. A tecnologia faz parte do acervo cultural de um povo, por isso existe na forma de conhecimento acumulado, e por essa mesma razão está em contínua produção. A tecnologia em si constitui-se, portanto, como uma forma de conhecimento e todas as tecnologias são produtos de todas as formas de conhecimento humano produzidas ao longo da história. (Veraszto et al., 2009, p. 38).

Como na oralidade que oferece um conhecimento não compartimentado e a vida é entendida como “uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo, em que o material e o espiritual nunca estão dissociados” (Hampâté Bâ, 2013).

Figura 05

Acervo pessoal: Boi Unidos de Santa Fé



Fernandes (2025).

Tecnologias ancestrais, epistemologias negras e aquilombamento.

Um movimento aconteceu após as ações afirmativas promoverem o aumento no número de estudantes negros, indígenas e periféricos nas universidades. Essas pessoas não apenas reivindicaram seu espaço e

permanência onde durante anos foi domínio das elites brancas. Agora essa nova geração de pesquisadores reivindica que seus saberes, inclusive os conhecimentos a partir da oralidade e suas referências também sejam representados, tensionando transformações nas estruturas hegemonia do conhecimento acadêmico. É um quilombamento acadêmico para que pesquisadores contra hegemônicos possam fluir em suas práticas e saberes, ao mesmo tempo em que aproxima os seus desse espaço antes considerado tão distante. Nascimento (2018) nos apresenta esse quilombo:

Um quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo quando a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias de destruição. (Nascimento, 2018, p. 190).

Nascimento (2018) também nos fala da intrínseca relação entre o Quilombo brasileiro e sua origem bantu no Kilombo, no século XVII pelo povo Imbangala. O Kilombo do continente africano, tem seu significado ligado à prática guerreira desse povo. Munanga (1996) fala sobre essa relação histórica:

Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. [...] Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. (Munanga, 1996, p. 63)

Figura 06

Acervo pessoal: Boi Unidos de Santa Fé



Fernandes (2025).

Foram inúmeras as formas de resistência da população negra aos séculos de violência colonial, do nível individual ao coletivo. A fuga e o aquilombamento podem ser compreendidos como uma reação à ordem violenta a que estavam condenados, para a construção de uma nova ordem, livre e autônoma, a criação de uma nova possibilidade de vida. Após a abolição, no entanto, as estruturas sociais ainda permaneciam violentas e excludentes. Os espaços das favelas, cortiços e a periferia das cidades em geral, tornaram-se esses espaços onde havia a tentativa de uma nova vida, mesmo com toda a estrutura do estado contra essas pessoas. Gonzalez (2018) nos leva a uma reflexão, lembrando-nos que

Sabemos o quanto os terreiros de condombe, de umbanda, de batuque, de xangô, etc., foram perseguidos pela polícia, a mando de autoridades políticas e religiosas. Isso sem falar nos

blocos e escolas de samba. De qualquer modo, as ‘mães’ e ‘tias’ souberam segurar a barra e seus filhos e sobrinhos, fazendo de seus terreiros (religiosos ou de samba) verdadeiros centros de resistência cultural. (Gonzalez, 2018).

Figura 07

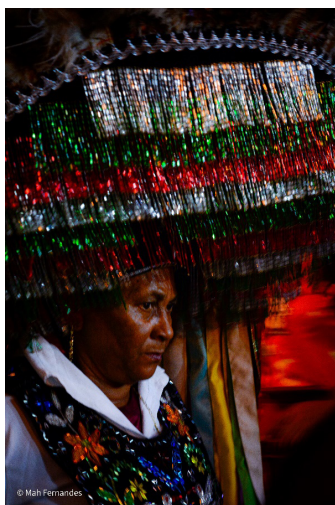
Acervo pessoal: Boi Unidos de Santa Fé



Fernandes (2025).

Figura 08

Acervo pessoal: Boi Unidos de Santa Fé



Fernandes (2025).

Figura 09

Acervo pessoal: Boi Unidos de Santa Fé



Fernandes (2025).

O ato de aquilombar não é apenas uma memória, mas uma metodologia de organização social, articulando estratégias de sobrevivência e resistência. É nesse ponto que podemos observar o quilombo enquanto instituição tornar-se uma tecnologia, tecnologia ancestral de organização social e cultural, abrindo o caminho para a nossa compreensão de suas manifestações na atualidade como uma tecnologia de produção cultural. Souto (2020) afirma que

O ato de criar sentidos de aquilombamento através de signos culturais produz novas lógicas de representação e, conseqüentemente, uma relação direta de pertencimento e de identificação é criada com o público envolvido. Ao criar novas políticas de representação, redistribui-se a lógica de poder, pois a categoria que tradicionalmente entendemos como público é

deslocada para a posição de produtora de cultura uma vez que, neste modelo, a prática da gestão (e da produção) se aproxima muito mais de um desenho circular do que de uma estrutura vertical. (Souto, 2020, p. 143).

Observando a estruturação do Boi de Santa Fé, um aquilombamento social e cultural, podemos inferir que essa ‘brincadeira’ se trata de uma tecnologia ancestral, que reúne em sua comunidade, práticas de resistência e sobrevivência diante das mazelas das estruturas sociais hegemônicas.

Historicamente, o Bumba-meu-boi, como tantos ‘batuques’ Brasil a fora, foi perseguido e sofreu com as tentativas de controle pelo poder hegemônico. Podemos ver essa perseguição em documento do século XIX, onde dois homens negros são presos por estarem “fazendo barulho num tabaque de negros”: “Negro Antônio, escravo de D. Gertrudes de Jesus e dito Salomão, escravo de João Diniz Gonçalves presos às 11 da noite pela Patrulha da Fonte das Pedras [...] por estarem embriagados fazendo barulho num tabaque de negros” (Maranhão, 1828). Pela data e proximidade com os festejos juninos, supõe-se que este “tabaque” seria um bumba-meu-boi. Houveram também os Códigos de Postura de São Luís, o primeiro em 1842, demonstrando o medo de revoltas com o ajuntamento de pessoas negras nos batuques, e o segundo em 1866, proibindo batuques e danças de origem afro fora de lugares permitidos pelas autoridades. Nos anos seguintes, a postura de controle exercido pelas autoridades persistiu e foi no aquilombamento que a brincadeira resistiu às investidas do estado. A brincadeira mudou, se recriou de acordo com os contextos e hoje é uma das mais fortes expressões da identidade cultural maranhense, reivindicando incentivos

públicos, pressionando por espaços e fortalecendo as raízes de suas comunidades ao mesmo tempo que utiliza as estruturas contemporâneas.

Figura 10

Acervo pessoal: Boi Unidos de Santa Fé



Fernandes (2025).

Considerações finais

As tecnologias ancestrais manifestas nas práticas do Boi de Santa Fé, constituem dispositivos de resistência e recriação sócio cultural, garantindo o pertencimento e a noção de identidade cultural frente às demandas contemporâneas. São os aspectos simbólicos que nos fazem compreender sua permanência no tempo, pois é na dimensão cultural que encontramos significados, formas e expressões simbólicas que são intrínsecas ao ato de aquilombar. São os aspectos simbólicos

que fazem do Boi de Santa Fé uma tecnologia de organização social e cultural, revelando uma outra experiência de aquilombamento e na formação de identidades negras. Apesar das raízes Bantu do quilombo, cada território traz uma influência peculiar, conferindo-lhe um caráter transcultural. Essa transculturalidade é uma característica fundante da própria produção cultural afro-brasileira.

A cultura negra esteve pronta a todo o momento reinventar e criar seus próprios referenciais, uma ideia própria de pertencimento, origem e ancestralidade, garantindo a continuidade de suas memórias e existências. O Boi de Santa Fé, através de suas inúmeras iniciativas, como o Tambor de Criola, oficinas e outras, promove uma noção de pertencimento e acolhimento, permitindo que muitos se entendam como sujeitos e produtores de saberes, integrando uma comunidade mais ampla. É no plano das manifestações culturais que o aquilombamento se realiza, em suas formas, significados e significâncias, construindo rotas de existência coletiva.

Esse campo da produção cultural emerge como um território de aquilombamento contemporâneo a partir de suas tecnologias ancestrais, mobilizando imaginários em uma experiência estética e comunitária. Neste espaço, convoca-se o pensamento negro a partir do ato performativo, a transformar-se em ato político, construindo e partilhando futuros possíveis. Esse movimento exige novas políticas de representação, forçando a redistribuição da lógica de poder, num movimento que antes era hegemonicamente vertical e passa a produzir movimentos de circularidades.

No processo fotográfico, onde acompanhamos o Boi de Santa Fé em duas de suas apresentações em São Luís, é possível perceber os

inúmeros protagonistas, cada um participando da brincadeira mesmo que fora da época tradicional, visivelmente inteiros e pulsantes. Das crianças que brincam e se divertem na roda com suas indumentárias brilhantes, aos mais velhos e suas feições concentradas, como se percebessem algo mais além do palpável naquela roda. As vozes de homens e mulheres que cantam suas histórias e suas lutas, os batuques das matracas e pandeirões que pulsam e mantêm suas raízes. São movimentos que não se iniciam nessas brincadas, mas tem um chão, uma história e um percurso contruído a várias mãos. Nesse sentido, os registros fotográficos se configuram em uma cartografia sensível da ancestralidade presente no Boi de Santa Fé.

Referências

Achinte, A. (2009). *Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrodescendientes*. Universidad del Cauca.

Barriendos, J. (2019) A colonialidade do ver: rumo a um novo diálogo visual intepistêmico. *Revista Epistemologias do Sul*.

Boi de Santa Fé Oficial. (2020, junho 13). *Boi de Santa Fé - Toada Guerreiro Valente - Mestre Zé Olhinho* [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=N9bkhouBngA&list=RDN9bkhouBngA&start_radio=1

Carneiro, S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo - USP].

Fanon, F. (2020). *Peles negras, máscaras brancas*. UBU Editora.

Fanon, F. (2022). *Os condenados da terra*. Zahar.

Fernandes, M. (2025). *Acervo Pessoal - Boi de Santa Fé*. Disponível em https://drive.google.com/file/d/1g0c4qda6bH1CUgsakLMYUblOaO5FkCgN/view?usp=drive_link

Freire, P. (2020). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.

Gonzalez, L. (2018). *Primavera para rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora Africana.

Gonzalez, L. (1985). De Palmares às Escolas de Samba, tamos aí. *Jornal Mulherio*. <https://memoriafeminista.com.br/lelia-gonzalez-acervo-textual/jornal-mulherio-ano-ii-no-5>

Hampâté Bâ, A. (2013). *Amkoullel: o menino fula*. Editora Palas Athenas.

Maranhão. (1828). Documento do corpo de polícia - Partes do dia - 15 de Maio de 1828. *Acervo do Arquivo Público do Maranhão*.

Munanga, K. (1996). Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*.

Nascimento, M. B. (2018). *Quilombola e intelectual: possibilidade nos dias de destruição*. Diáspora Africana.

Nemer, D. (2022). *Tecnologia do oprimido*. Editora Milfontes.

- Paiva, A. (2021). A hora e a vez do decolonialismo na arte brasileira. *Revista Visuais*, 7(1). <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/visuais/article/view/15657>
- Paiva, A. (2022). A “virada decolonial” na arte contemporânea brasileira: até onde mudamos? *Revista Vis*, 24(1). <https://periodicos.unb.br/index.php/revistavis>
- Paiva A. (2022). *A virada decolonial na arte brasileira*. Editora Mireveja.
- Regina, T. (2020, outubro 15). Quilombos urbanos surgem como polos culturais na disputa por um novo Brasil. *Ecoa UOL*. <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/10/15/quilombos-urbanos-surgem-como-polos-culturais-na-disputa-por-um-novo-brasil.htm>
- Santos, M. (2013). *O espaço da cidadania e outras reflexões*. Fundação Ulysses Guimarães.
- Santos, A. B. dos. (2015). *Colonização, quilombos: modos e significações*. Editora INCTI.
- Santos, A. B. dos. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora.
- Souto, S. (2020). Aquilombar-se: insurgências negras na gestão cultural contemporânea. *Revista Metamorfose*, 4(4). <https://periodicos.ufba.br/index.php/metamorfose/article/view/34426>
- Souto. S. (2021). É tempo de aquilombar: da tecnologia ancestral à produção cultural contemporânea. *Políticas Culturais Em Revista*,

14(2), 142-159. <https://periodicos.ufba.br/index.php/pculturais/article/view/44151>

Veraszto, E. V., Silva, D., Miranda, N. A., & Simon, F. O. (2009). Tecnologia: buscando uma definição para o conceito. *Prisma.com*, (8).

Viana, L., Abreu, M. (2009). Festas religiosas e cultura política no Império do Brasil. In K. Grimberg, & R. Salles (Orgs.), *O Brasil Imperial*. C. Brasileira.

A POLÍTICA É ANCESTRAL: A REEXISTÊNCIA INDÍGENA DE JOENIA WAPICHANA NO TWITTER

Deborah Luísa Vieira dos Santos¹

Gabriel da Cruz Ventura²

Millena Gonçalves Constantino dos Santos³

Mariane Motta de Campos⁴

A noção de superioridade e inferioridade remonta há séculos, disfarçada de universalidade, e têm suas consequências sentidas até os dias atuais. Essa visão de mundo se deu a partir de quatro epistemicídios ao longo do século XVI, o que resultou em uma forma de conhecimento

-
1. Doutora em Com. pela Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGCOM/UFJF). Professora da Universidade Vale do Rio Doce (UNIVALE).
deborah.santos@univale.br
 2. Mestrando na Universidade Vale do Rio Doce (UNIVALE).
gabriel.cruz@univale.br
 3. Doutoranda em Com. pela Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGCOM/UFJF).
goncalvesmillena94@gmail.com
 4. Doutora em Comunicação pela Universidade Paulista (PPGCOM/UNIP). Professora no Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial - SENAC Barbacena.
marianemottacampos@gmail.com

ditada por homens, ocidentais, brancos considerados como “superiores” e capazes de ditar o que é real ou melhor para os demais grupos (Grosfoguel, 2016).

Esses apagamentos de corpos, histórias e conhecimentos, são sentidos também na estrutura política brasileira. Para se ter uma ideia, em 2018, o perfil médio dos deputados federais eleitos era de homens, brancos, heterossexuais, casados e com ensino superior (Caesar, 2018), algo que não sofreu alteração nas eleições de 2022 (G1, 2022). Enquanto isso, o número de eleitoras supera o de eleitores, sendo 52% contra 48%, e quando se leva em consideração a cor/raça o número de pessoas brancas representa apenas 33,34% do eleitorado, conforme dados do Tribunal Superior Eleitoral (2025). Mais da metade do eleitorado brasileiro é constituído por mulheres, no entanto, o Brasil ainda ocupa a 133ª posição no ranking global de representação parlamentar de mulheres, em 2025 (ONU Mulheres, 2025). Algo que deve ser investigado a partir de aspectos sociais, econômicos, culturais e políticos.

Quando se pensa em epistemicídio, logo é possível associar ao processo de invasão e ocupação das terras indígenas no Brasil. O IBGE (2000) considera que houve um processo de “despovoamento” indígena, a partir da chegada dos portugueses. Povos que, no século XVI, eram estimados em quase 2 milhões e meio de indígenas, espalhados por todo o território, no Censo de 2022, se resume a 1.693.535 pessoas indígenas, o que corresponde a 0,83% da população total do país (IBGE, 2024). Quando se trata do eleitorado indígena, representa, de acordo com o TSE (2025), 0,98% do eleitorado (155.661 indígenas). No Brasil, o primeiro indígena a tomar posse como deputado foi o cacique xavante Mário Juruna (PDT/RJ), responsável por criar a Comissão do Índio na

Câmara, em 1983. No entanto, a primeira mulher indígena deputada federal foi eleita apenas em 2018: Joenia Wapichana (REDE/RR).

Naquele ano, o cenário político e eleitoral no Brasil foi marcado por uma forte polarização ideológica entre a direita, com a eleição de Jair Bolsonaro (na época filiado ao PSL), e a esquerda representada por Fernando Haddad (PT). A onda bolsonarista também influenciou na eleição de governadores, deputados federais e estaduais (Cesarino, 2020). Nesse ambiente, para a Câmara Federal, foram eleitas 77 deputadas, o que representa 15% das cadeiras ocupadas por mulheres, um aumento de 26 deputadas, se comparado às eleições de 2014.

Tomando esta proporcionalidade do Congresso Nacional em relação à representatividade feminina, observa-se que a maioria das parlamentares eram de direita ou centro-direita (43%), sendo 23% ligadas ao Centro, mas com vínculos com o Centrão e apenas 34% de deputadas federais eram de esquerda. Um cenário, majoritariamente, composto por mulheres, brancas, casadas, todas cisgênero (Santos, 2023). Num contexto conservador, mas de embates de mulheres atuantes na bancada de centro-esquerda, foi um momento também de lutas e resistência na Câmara dos Deputados. Apesar de serem poucas, as deputadas ligadas às pautas identitárias, como veremos, foram vozes importantes para defender as bandeiras feministas e vinculadas às minorias. Esses traços contraditórios do campo político são ricos para entender a nossa política e a visão androcêntrica ainda predominante.

Neste sentido, a pesquisa discute como Joenia Wapichana (Rede/RR) representou as pautas identitárias, a partir do recorte de mulher indígena, nas publicações de sua rede social. Por isso, a pesquisa investigou a atuação da primeira deputada federal indígena eleita no país, a

fim de verificar como ocorreram as estratégias comunicacionais a partir da análise do *Twitter*, atual *X*, no primeiro semestre de 2019.

No período investigado, foram coletados 136 *tweets*, a partir do software TAGS V.1. Após a coleta, foi realizada a análise de conteúdo automatizada (Cervi, 2018), a qual permitiu observar os principais temas trazidos pela deputada em sua rede social, sendo eles: Frente Parlamentar Mista Em Defesa Dos Direitos Dos Povos Indígenas; Demarcação de Terras; *Accountability*; Mandato Histórico; por fim, Luta Política.

Uma história (quase) única: o apagamento dos povos indígenas e o estigma no Brasil

A configuração do mundo contemporâneo, tal como o conhecemos, resulta de quatro genocídios epistêmicos — ou epistemicídios — que instauraram uma forma de conhecimento apresentada como “universal” (Grosfoguel, 2016). Esse processo implicou apagamentos históricos e culturais, sustentando a construção de uma narrativa única que reforça estereótipos. Como destaca Adichie (2019), tais estereótipos são incompletos e reducionistas, pois fazem com que uma multiplicidade de experiências seja condensada em uma única história.

Os quatro principais epistemicídios ao longo do século XVI são: (a) a conquista de Al-Andalus e o epistemicídio de muçulmanos e judeus. A região da Península Ibérica, conhecida como Califado de Granada, foi tomada pela monarquia cristã e passou por uma limpeza étnica. A população muçulmana e judia que ali permaneceu ou foi assassinada (genocídio físico) ou forçada a se converter ao cristianismo (genocídio cultural), como método fundamental de conquista da região. (b) O genocídio/epistemicídio contra os povos do continente americano

e, posteriormente, contra os povos nativos na Ásia. Métodos já empregados na retomada cristã da Península Ibérica, motivaram também a forma de trabalho nas Américas, na destruição do conhecimento e da espiritualidade dos nativos indígenas.

Nesta outra fase, os povos indígenas foram considerados como “povos ateus” e, para os cristãos, não ter religião era o mesmo que ser expulso da esfera humana, não possuir uma alma, portanto, sua escravização não seria um pecado aos olhos de Deus. (c) Mesma concepção aplicada ao sequestro de africanos e a escravização nas Américas.

Nas Américas os africanos eram proibidos de pensar, rezar ou de praticar suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo. Estavam submetidos a um regime de racismo epistêmico que proibia a produção autônoma de conhecimento. A inferioridade epistêmica foi um argumento crucial, utilizado para proclamar uma inferioridade social biológica, abaixo da linha da humanidade. (Grosfoguel, 2016, p. 40)

Por fim, (d) o genocídio/epistemicídio contra a mulher, em especial, aquelas que atuavam e disseminavam conhecimento, sendo mortas sob a acusação de bruxaria. Essas mulheres detinham o conhecimento xamânico, que era repassado geração após geração, abrangendo diversas áreas como biologia, astronomia, entre outros. Elas eram consideradas líderes e eram responsáveis por organizar a política e a economia nos locais em que viviam. “A perseguição dessas mulheres começou na Baixa Idade Média. Entretanto, intensificou-se nos séculos XVI e XVII, com o advento das estruturas ‘modernas, coloniais, capitalistas e patriarcais’ de poder” (Grosfoguel, 2016, p. 42). Essa também foi uma estratégia

para a consolidação do patriarcado cristão. No entanto, divergiu dos outros três epistemicídios em certos aspectos.

Ao contrário do que ocorreu com o epistemicídio contra as populações indígenas e muçulmanas, quando milhares de livros foram queimados, no caso do genocídio contra as mulheres indo-europeias não houve livros queimados, pois, a transmissão de conhecimento acontecia, de geração para geração, por meio da tradição oral. Os ‘livros’ eram os corpos das mulheres e, de modo análogo ao que aconteceu com os códices indígenas e com os livros dos muçulmanos, elas foram queimadas vivas. (Grosfoguel, 2016, p. 42)

Esses apagamentos, levaram também, a uma estigmatização dos grupos minoritários, atravessados pelas questões raciais, religiosas e de gênero. Para Goffman (1988) estigma refere-se a algo invisível e a pessoa que o carrega tem ele incorporado à sua biografia, formas de agir e se portar em sociedade, podendo ser considerada como um ser não completamente humano. Nesse aspecto, se divide as pessoas em “normais/adequadas” ou “anormais/inadequados” (Goffman, 1988).

Quando se trata da estigmatização dos povos indígenas, Nogueira (2019) discute como o processo de colonização fez com que os indígenas fossem vistos como grupo estigmatizado, primeiro pela igreja, a qual pregava a conversão ao cristianismo, segundo pelos colonizadores que buscavam escravizá-los para ter um mão de obra barata. Esses processos associaram os povos nativos como “bárbaros”, “primitivos”, “selvagens” e “atrasados”, em relação aos europeus.

Sendo assim, após séculos de aculturação, não é difícil constatar que a rejeição e os estigmas contra os indígenas vêm se perpetuando há muito tempo, sendo propagado em diferentes

momentos históricos, por diferentes sujeitos sociais. Entretanto, verifica-se que os indígenas são sujeitos que não pertencem as sociedades do passado, mas sim, aos povos de hoje, e simbolizam uma parcela expressiva da população brasileira que possui territórios, diversidade cultural, conhecimentos e valores que colaboraram de forma significativa na construção da nação brasileira. (Nogueira, 2019, p. 4)

Ao se trazer Joenia Wapichana (REDE/RR) como objeto deste estudo, tem-se pelo menos dois processos epistemicídas atravessando o corpo social, através da interseccionalidade mulher e indígena. Nesse sentido, há ainda que se trazer a estigmatização do feminino, enquanto fruto de uma sociedade de origem patriarcal, a qual ainda impera a dominação masculina (Miguel & Biroli, 2014). As características apontadas como parte das identidades femininas foram, ao longo dos tempos, usadas para desqualificar e oprimir as mulheres. Esse estigma foi, e ainda é, associado à incapacidade se comparadas às dos homens. Mesmo com as conquistas e luta feminista, o estigma do feminino ainda interfere na forma como a mulher se porta e é julgada socialmente, em especial, no ambiente político, majoritariamente masculino (Santos, 2023).

Gênero e Território: Uma Luta Ancestral

A caça às “bruxas”, promovida pela igreja e amplificada pela lógica colonial, fez com que as mulheres fossem domesticadas conforme a necessidade do sistema patriarcal, fazendo com que o espaço público, as instâncias de poder e as tomadas de decisão fossem dominadas por homens brancos. Ainda, levou ao apagamento de sociedades nas quais havia organização baseadas na cooperação e o respeito entre homens e

mulheres. Sob o véu da naturalização, as desigualdades de gênero foram aprofundadas e carregadas até a contemporaneidade.

O conceito de gênero veio para expor uma divisão binária (homem-mulher) de ordem social (Melo & Thomé, 2018; Miguel & Biroli, 2014), a qual, por muito tempo, se baseou nas diferenças biológicas entre feminino e masculino (Beauvoir, 2009). O gênero, na verdade, apresenta-se como o resultado de estruturas, sistemas de representação e práticas sociais, as quais garantem a naturalização do que seria masculino ou feminino e sua reprodução (Miguel & Biroli, 2014). Esse marcador organiza a sociedade de forma assimétrica estabelecendo relações de dominação e poder (Melo & Thomé, 2018; Miguel & Biroli, 2014).

A partir do pensamento de Beauvoir sobre gênero, Butler (2008) discute que a estrutura linguística, discursos e atos - linguagens e gestos - participam da formação da realidade social, logo do gênero. A fala é um ato, mas a linguagem não verbal também é, como a linguagem corporal, aparência, sexualidade e comportamentos de uma pessoa. E todas essas formas de se comunicar participam da criação da identidade de gênero.

Assim, a sociedade é fundamentada por uma estrutura regulatória, capaz de reforçar a naturalização da cisheterossexualidade. Essa estrutura é formada pela existência de dois gêneros opostos - masculino e feminino -, e essa distinção binária é sustentada pelos atos - aparência, ações e discursos. Caso a pessoa se desvie desses atos impostos ao gênero binário é punida, o que reforça a estrutura vigente heteronormativa. Nesse contexto, os sujeitos de forma contínua e inconsciente repetem os atos de gênero - performatividade - ao longo de sua existência, e essa repetição, por sua vez, dá a impressão de que o gênero binário é algo imutável e natural (Butler, 2008).

Se, para os moradores de uma localidade, todas as pessoas que não pertencem ao mesmo lugar são os “outros”, em um país, quem não nasceu no mesmo território é considerado estrangeiro. Essa é a mesma relação se comparado o homem e a mulher, uma vez que o mundo não é apresentado a elas com todas as possibilidades e, essa situação, impõe-lhes esse lugar de “outro” (Ribeiro, 2020). Isso ocorre, por exemplo, ao se pensar que o espaço público, por muito tempo restrito aos homens e, até hoje, limitado para as mulheres, aponta a elas como “natural” o ambiente doméstico (Beauvoir, 2009). Contudo, se pensarmos no caso da mulher negra, que não está na mesma condição racial que uma mulher branca e nem na mesma posição de um homem negro, quando se trata de classe, a “raça” não tem lugar. Nesse contexto, a mulher negra torna-se o “outro do outro”, posição que a coloca em um lugar ainda mais difícil de reciprocidade, uma espécie de vácuo (Kilomba, 2010).

Nessa mesma perspectiva, deve-se trazer à discussão, uma perspectiva que atente às questões raciais e de classe, que marcam as diferentes vivências de mulheridade. O conceito de interseccionalidade surge no feminismo negro e destaca as diferentes vivências a partir do recorte racial. Afinal, “a insistência em falar de mulheres como universais, não marcando as diferenças existentes, faz com que somente parte desse ser mulher seja visto” (Ribeiro, 2020, p. 41).

Em uma perspectiva decolonial e interseccional, torna-se possível pensar as diferentes posições e situações de opressão das mulheres negras, indígenas e migrantes da América Latina, explicitando a articulação e a forma que os marcadores sociais se apresentam e ampliando para um recorte étnico, racial e de classe (Arcaro, 2020; Chaves, 2021; Manzi & Anjos, 2021). Tais conceitos viabilizam a compreensão do sistema

hierárquico que organiza a sociedade brasileira, marcado pelas desigualdades impostas às mulheres e sua posição na estratificação social, o que representa não apenas uma herança colonial, mas sua naturalização e reforço nas práticas atuais (Arcaro, 2020).

Assim, torna-se relevante discutir os estudos territoriais a partir da perspectiva de corpo-território. O corpo de mulheres negras são considerados territórios nos quais os poderes coloniais impuseram, de forma brutal, seu regime de dominação (Manzi & Anjos, 2021). Historicamente, esses corpos foram subjugados, controlados e objetificados, sendo considerados mercadorias descartáveis. Algo que pode também ser discutido a partir do corpo território da mulher indígena.

Chaves (2021) aponta a mulher indígena sob a relação território-corpo-terra, capaz de trazer as relações de violência sofridas tanto pelo corpo quanto pelo território. Nesse aspecto, a autora discute a expropriação de corpos e terras indígenas desde o processo de colonização.

A ideia de corpo-território evocada pelas mulheres indígenas no Brasil também reafirma o território como condição necessária à existência, entendida aqui como base para garantia da reprodução social do povo. Retomando essa perspectiva, o território, assim como o corpo, é meio concreto para a reprodução da vida em todas as suas dimensões. (Chaves, 2021, p. 55)

Ao se traçar uma lógica próxima entre corpo e território indígena, torna-se importante trazer a luta secular pela terra, inclusive como forma de proteção de direitos dos povos indígenas e preservação ambiental. A demarcação de terras indígenas relaciona-se à garantia dos direitos territoriais dessa parcela da população, o que estabelece limites desses territórios e garante a identidade desses povos (Soares et al., 2021).

Esse processo é legalmente previsto pela Constituição Federal de 1988 e tem como objetivo a proteção contra invasões e ocupações.

Contudo, a aprovação do Projeto de Lei PL 2.903/2023, que deu origem à Lei do Marco Temporal, torna-se uma tentativa de retrocesso nesse processo de demarcação. A proposta dispõe que os povos indígenas só poderiam reivindicar terras que são ocupadas a partir de 1988, promulgação da Constituição. Assim, haveria uma perda do direito à demarcação de espaços, historicamente indígenas, invadidos, ocupados e/ou explorados da colonização até hoje. Apesar de julgado inconstitucional pelo STF e vetado pelo então presidente Lula (PT), o marco foi validado pelo Congresso Nacional (Richter, 2025).

Ao se pensar no território indígena, Haesbaert (2004) aponta que o território surge com uma dupla conotação, material e simbólica, estando intrinsecamente ligado ao poder, envolvendo tanto o poder de dominação (jurídico-política) sobre a terra quanto o poder de apropriação (simbólico, carregado do “vivido” e do valor de uso). O controle de uma dada área geográfica tem por objetivo de afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos.

Para os povos indígenas, a luta pela terra é, portanto, uma luta pelo controle sobre o espaço que lhes permite manter sua organização social, seu uso da terra e seus significados culturais (Haesbaert, 2004). Assim, no caso dos povos indígenas, que muitas vezes se encontram em posição de hegemonizados, o território adquire força, sendo um recurso de subsistência e um símbolo de identidade. Nota-se uma ligação entre corpo e território, uma vez que, para os povos indígenas, perder o território significa desaparecer, pois o território não diz respeito apenas

à função ou ao ter, mas ao ser. Esta é uma das formas mais radicais de apego às identidades territoriais (Haesbaert, 2004).

Comunicação e Política: Entre Lutas e Representatividade

O campo político passou por transformações a partir do desenvolvimento de novos suportes comunicacionais, sendo a interface permeada por atravessamentos em ambos os campos. A esse processo se deu o nome de midiaticização (Braga, 2012). O jornal impresso fez com que o discurso chegasse a um número maior de pessoas, além do espaço de co-presença (Thompson, 2008). Os meios de comunicação de massa, como o rádio e a TV, dilatam ainda mais essa relação tempo-espaço, propiciando a introdução de novos elementos como a emoção e a imagem (Thompson, 2008). Aqui, a ideia de atores e atrizes políticos ganham ainda mais força, sendo o candidato ou candidata preparados e embalados como produtos a serem vendidos e consumidos pelo eleitorado (Schwartzberg, 1977).

Nessa lógica personalista, o discurso é substituído por mensagens curtas, que vão de encontro às necessidades do eleitorado em um dado momento, tornando as eleições cada vez mais imprevisíveis (Manin, 1995; Miguel, 2019). Os sistemas representativos - Parlamentar e Democracia de Partido - passam a conviver com a Democracia de Público. Nesse tipo ideal, preconizado por Manin (1995), a mudança na postura do eleitorado reflete a personalidade apresentada por cada candidato(a), baseando-se no caráter pessoal, por vezes, dispensando a mediação partidária.

Para Manin (2013), a democracia de partido é uma forma de governo representativo em que os partidos são unidades básicas e

fundamentais da vida pública, refletindo clivagens sociais, econômicas e culturais duradouras do contexto em que se inserem, o que garante a relação duradoura entre os atores sociais e os partidos. Por outro lado, na democracia de público, os partidos são decisivos, contudo não são dotados de uma identidade coletiva bem definida, o que faz com que eles tenham de buscar apoio eleição a eleição de seus eleitores.

O que é possível notar, a partir dessa nova esfera “midiapolítica” é que o capital político passa a ser influenciado pela imagem veiculada pelos atores e atrizes políticos nos meios de comunicação (Manin, 1995; Miguel, 2019; Schwartzberg, 1977). Quando se insere o fator internet e redes sociais online nessa conta, há um tensionamento ainda maior.

Ao se pensar na possibilidade de desintermediação (Lévy, 1998), na qual o ator/atriz político utilizam de sua presença nas redes sociais online para apresentar propostas e a própria narrativa, ao invés de procurarem um veículo de jornalismo, por exemplo, tem-se uma nova lógica de interação mediada online sendo apresentada (Thompson, 2018). Ao mesmo tempo em que a comunicação é feita de muitos para muitos, há uma proximidade entre emissor e receptor, imitando a lógica de co-presença, mesmo que a mensagem esteja quase totalmente dissociada da relação espaço-temporal (Thompson, 2018).

Passa-se à sociedade da informação, na qual a visibilidade surge pela conexão (Han, 2022). Na infocracia, conforme Han (2022), a comunicação é marcada pela presença dos prosumidores (produtores e consumidores de conteúdo), em que a lógica memética e o looping do eu permanente imperam. Uma comunicação cada vez menos dialógica e menos baseada no discurso, em que se destaca o afeto, sem espaço para

uma ação racional. Esse terreno se torna fértil para a desinformação e, conseqüentemente, abala as estruturas democráticas (Morozov, 2018).

E é nesse espaço de lutas constantes, que movimentos ciberfeministas resistem. Marca da quarta onda do feminismo, o ciberfeminismo preocupa-se com as apropriações das tecnologias digitais pelas mulheres na busca por novas construções discursivas, para se organizar politicamente e problematizar as questões de gênero por meio do ativismo (Varela, 2019). A quarta onda é intergeracional e as adolescentes de hoje são educadas, muitas vezes desde a escola, para que saibam que são iguais aos homens. Essas feministas de quarta geração se posicionam quando presenciam injustiças e opressão. A quarta onda aponta para um novo modelo de comunicação - de vertical a uma horizontalidade nas relações -, mas deve-se fazer uma ressalva de que, na prática, apesar de movimentos feministas que se fortaleceram, ainda há grupos hegemônicos de mídia que reforçam as visões machistas e misóginas (Santos, 2023; Varela, 2019).

Nesses espaços, ecoam vozes antes invisibilizadas pela comunicação hegemônica, ainda que de forma desigual, na tentativa de propagar as próprias narrativas a partir do lugar de fala. A exemplo, tem-se o Mídia Indígena, rede de comunicação indígena, que utiliza da internet para promover uma narrativa contra-hegemônica e visibilizar demandas sociais e políticas dos povos originários.

Metodologia e Análise

A pesquisa consistiu nos seguintes pilares metodológicos (Gil, 2008):

- a) Pesquisa bibliográfica, a fim de traçar o percurso teórico que dá base para a pesquisa, foram reunidas leituras sobre os estudos decoloniais, os estudos de gênero, os estudos territoriais, a interface mídia e política, bem como, os estudos que embasam a análise automatizada de conteúdo.
- b) Pesquisa documental, em que foram reunidos todos os *tweets* feitos pela deputada Joenia Wapichana (REDE/RR), em seu primeiro semestre de mandato (de 01 de fevereiro de 2019 a 31 de julho do mesmo ano), contabilizando 136 publicações, entre publicações próprias e compartilhamentos (retuïtes). A coleta foi realizada pelo *software* TAGS V.1.
- c) Análise de conteúdo automatizada (Cervi, 2018), via *Iramuteq*, a qual permitiu a análise de todos as publicações do *Twitter* da deputada a organização nas categorias: Frente Parlamentar Mista Em Defesa Dos Direitos Dos Povos Indígenas; Demarcação de Terras; *Accountability*; Mandato Histórico; e Luta Política.

A Primeira Mulher Indígena Deputada Federal

Joenia Batista de Carvalho nasceu em Boa Vista-RR, em 1973. Pertencente à comunidade indígena Truaru da Cabeceira, Joenia pertence ao povo indígena Wapichana, o segundo maior do Estado de Roraima e tem como uma das principais bandeiras a defesa dos direitos dos povos indígenas, do meio ambiente, sustentabilidade, o que a fez ser reconhecida internacionalmente (Santos, 2023). De 2001 a 2006, participou das discussões sobre a Declaração dos Direitos Humanos da ONU.

É formada em Direito, pela UFRR, e mestra em Direito Internacional, pela Universidade do Arizona (EUA), por meio de uma bolsa da Fundação Fullbright. Em 2018, foi eleita a primeira deputada federal indígena do Brasil, com 8.491 votos. Atuou como vice-líder da oposição, na Secretaria da Mulher e nas comissões de Minas e Energia, de

Direitos Humanos, Minorias e Igualdade Racial, de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, de Constituição e Justiça e de Cidadania, entre outras.

Joenia Wapichana tentou a reeleição para o cargo no pleito de 2022, mas não se elegeu. Nas eleições, a candidata obteve 11.221, 2730 votos a mais que em 2018. Isso pode indicar uma boa avaliação, com o crescimento do seu eleitorado, mas que, devido ao sistema de eleições proporcionais para o cargo, impediu sua reeleição. Apesar de não ser eleita para um novo mandato, Wapichana é a primeira mulher indígena a assumir a presidência da Funai (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), em 2023, após 55 anos de fundação do órgão.

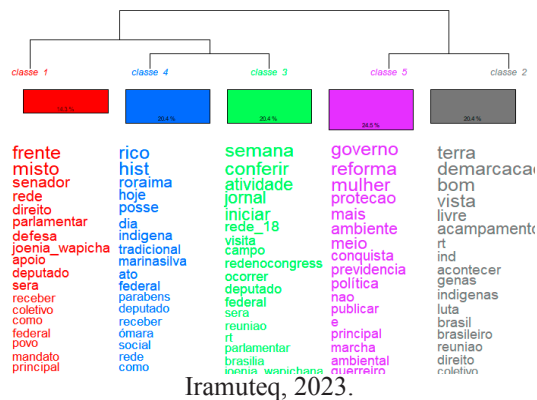
As Narrativas de Luta no Twitter

A partir da análise dos *tweets* publicados por Joenia Wapichana, no *Twitter*, foi possível observar que as publicações apresentam uma coerência na narrativa, com o conteúdo voltado para questões importantes para os povos indígenas e sua representação no Congresso, enquanto mulher indígena.

Afinal, Joenia Wapichana é a primeira deputada federal indígena a ocupar uma cadeira na Câmara e este é considerado um marco na política brasileira. Neste sentido, Marina Silva (REDE) foi retuitada no perfil de Wapichana (2019), no dia da posse da deputada, em 1º de fevereiro de 2019: “*Hoje é um dia histórico para o Brasil, a guerreira Joenia Wapichana (REDE-RR) toma posse como a primeira deputada federal indígena do Brasil. Meus parabéns, Joenia! Estamos juntos contigo! #bemvindaJoenia*”.

Ao passar o banco de dados pelo *Iramuteq*, as categorias analíticas construídas apresentaram-se em seis clusters, indicados no seguinte dendrograma (Figura 1):

Figura 1
Dendrograma análise e categorias a partir dos tweets da Dep. Federal Joenia Wapichana



A partir disso, foi possível construir o seguinte quadro (Quadro 1), com os termos significativos por classes, a porcentagem de ocorrências e o nome concedido às categorias.

A categoria mais frequente nas publicações é o *cluster 5*, intitulado “Luta Política”, presente em 24,5%. Nesta categoria, a Joenia Wapichana traz discussões que se chocam com a postura adotada pelo governo do ex-presidente Bolsonaro, como, a defesa do meio ambiente, críticas à Reforma da Previdência e à condição das mulheres e dos povos indígenas, frente a essas temáticas. Aqui, o recorte interseccional - mulher e indígena - aparece de forma explícita.

Quadro 1

Nomeação das categorias por tema

	Classe 1	Classe 2	Classe 3	Classe 4	Classe 5
Termos com X² Pearson (termos significativos por classe)	Frente, misto, senador, Rede, direito, parlamentar, defesa, Joenia Wapichana, apoio, deputado, coletivo, povo, mandato etc.	Terra, demarcação, bom, vista, livre, acompanhamento, acontecer, indígenas, luta, Brasil, brasileiro, reunião, direito etc.	Semana, conferir, atividade, jornal, iniciar, Rede, visita, campo, ocorrer, Rede no congresso, deputado federal, reunião, parlamentar etc.	Histórico, Roraima, hoje, posse, dia, indígena, tradicional, Marina Silva, ato, federal, deputado, receber, social, Rede etc.	Governo, reforma, mulher, proteção, mais, meio ambiente, conquista, providência, política, publicar, marcha, ambiental etc.
% de ocorrências	14,3%	20,4%	20,4%	20,4%	24,5%
Nome concedido às categorias	Frente Parlamentar Mista Em Defesa Dos Direitos Dos Povos Indígenas	Demarcação de terras	Accountability	Mandato histórico	Luta política

Elaboração própria.

Em 05 de junho de 2019, a deputada tuíta:

Quero lembrar dos principais guardiões e protetores da floresta, os povos indígenas que, com a sua sabedoria ancestral e coletividade protegem o planeta. Por nós e pelas futuras gerações vamos cuidar do meio ambiente com responsabilidade pq o futuro do planeta é nosso compromisso. (Wapichana, 2019)

Aqui, a deputada afirma seu lugar de fala enquanto representante dos povos indígenas do Brasil e a importância dessa parcela da população para a preservação ambiental, associando o corpo indígena ao território (Chaves, 2021).

Wapichana critica a postura adotada pelo governo Bolsonaro, o qual tentou retirar as principais conquistas da política indigenista, como no *repost* de julho: “RT @REDE_18: *O Fundo Amazônia é um dos programas de proteção ambiental mais importantes no Brasil e o governo coloca em risco diversos projetos que dependem deste recurso por não aceitar as condições dos países que financiam o fundo*” (Wapichana, 2019).

Nesta categoria, Wapichana ressalta a importância da preservação ambiental, por meio de políticas públicas, associada à defesa dos povos indígenas, como forma de garantir o futuro do planeta e das futuras gerações. Ao criticar a postura do governo, em especial a Reforma da Previdência, a deputada busca chamar a atenção para as mulheres.

Isso pode ser observado na publicação de 15 de maio: “*Com o Movimento de Mulheres Camponesas que estão na luta contra a Reforma da Previdência. Essa Reforma que retira direitos sociais básicos, afetando, principalmente, as mulheres, indígenas e demais trabalhadores rurais, do campo e da cidade. #NaoAReformaDaPrevidencia*” (Wapichana, 2019). Como aponta Vicente (2021), as mulheres e os grupos minorizados são os mais afetados pela reforma proposta.

No dia 31 de maio, Wapichana publica: “*O Congresso é a casa do povo, onde o povo indígena tem que estar presente, principalmente as mulheres, uma presença importante para discutir a situação dos povos indígenas, compartilharem as boas experiências, trazer os valores e as tradições dos povos indígenas*” (Wapichana, 2019). Quando se trata de sua atuação, a deputada trouxe à tona a importância da presença feminina e das mulheres indígenas na política.

Há três categorias com a mesma frequência (20,4%), sendo elas: “Demarcação de terras”, “*Accountability*”, e “Mandato Histórico”. Conforme mostra o dendrograma (Figura 1), observa-se uma aproximação entre as categorias 3 e 4, o que chama atenção nos conteúdos, pois a prestação de contas do mandato também se conecta à forma como é construída a visão sobre a atuação da primeira deputada federal indígena.

Na classe 3, intitulada “*Accountability*”, Wapichana apresenta o cotidiano como parlamentar, os eventos e as principais atividades. Em 30 de abril ela retuita da conta @REDEnoCongresso: “*A deputada federal @JoeniaWapichana conversou com o jornal Roraima em Tempo para falar um pouco sobre as demandas dos povos indígenas. Também aproveitou para falar um pouco do #ATL2019, que na última semana agitou Brasília*” (Wapichana, 2019).

A *hashtag* refere-se ao “Acampamento Terra Livre”, que ocorreu entre 24 e 26 abril de 2019, organizada pela Articulação dos povos indígenas do Brasil. O ato reuniu povos originários de todo o país, a fim de discutir as pautas indígenas, como a demarcação de terras (Taitson, 2019). Em 10 de junho, a deputada tuitou: “*A Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas realizará nesta terça, 11, a 1ª reunião do pleno. A reunião será na Câmara dos Deputados, plenário 8, anexo II. O objetivo é identificar as atividades e prioridades de atuação ao longo da legislatura*” (Wapichana, 2019).

A categoria “Mandato Histórico” traz publicações que se relacionam à própria deputada e sua representatividade, por vezes, compartilhado de outras contas do *Twitter*. Um exemplo é a publicação do dia 14 de fevereiro: “*Uma manhã histórica para os povos indígenas de Roraima, do Brasil com o primeiro discurso da deputada Federal*

indígena Joenia Wapichana (REDE) na tribuna da Câmara Federal” (Wapichana, 2019).

Em mais de 500 anos, os povos originários tiveram poucos representantes que dessem maior visibilidade nesta instância do poder legislativo, em especial no que se refere à mulher indígena. Isso só reflete uma política de silenciamento e de epistemicídio que se perpetua e reverbera atualmente.

Pensar e lidar com os direitos dos povos indígenas, com toda a sua diversidade e multiplicidade, pressupõe reconhecer o protagonismo que exercem nos dias de hoje, devendo-se questionar a visão romantizada e mítica do “índio”, construída pelo Estado-Nação e corroborada pelas artes, decorrente do romantismo da figura do ‘bom selvagem’, herói genuinamente nacional. (Pereira & Silva, 2019, p. 12)

O termo “índio”, embora presente em textos constitucionais, passou a ser gradualmente substituído por “povos indígenas” a partir da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Tal mudança, entretanto, não representou, naquele momento, um avanço efetivo no pensamento político ou social, como observam Pereira & Silva (2019). Para os autores, a adoção da expressão “povos indígenas” implica o reconhecimento dos direitos dos povos originários e de suas especificidades, rompendo com a visão eurocêntrica e colonial que os reduzia a uma identidade única, desconsiderando sua diversidade.

Nessa mesma perspectiva, em 2019, a deputada Joenia Wapichana apresentou o Projeto de Lei 5.466, que institui o Dia dos Povos Indígenas, em 19 de abril, revogando a Lei nº 5.540, de 2 de julho de 1943. Apesar de ter sido vetado integralmente pelo então presidente Jair Bolsonaro, o

veto foi derrubado pelo Senado, resultando na sanção da Lei nº 14.402, de 8 de julho de 2022 (Santos, 2023).

Essa presença e defesa dos direitos indígenas se refletiram no mandato da parlamentar, como evidenciam suas publicações em redes sociais e sua atuação legislativa. Um exemplo significativo foi sua relatoria do Projeto de Lei 1.142/2020, posteriormente convertido na Lei nº 14.021, de 7 de julho de 2020, que instituiu o Plano Emergencial de Enfrentamento à Covid-19 em territórios indígenas, comunidades quilombolas e demais povos tradicionais afetados pela pandemia.

Em “Luta política”, Wapichana se coloca como oposição ao governo da época e as ações que interferem diretamente na vida de grupos minorizados, como povos indígenas e mulheres.

A classe 2, mais próxima lexicalmente da 5, intitulada “Demarcação de terras”, também reforça a presença feminina e indígena no Congresso. Nas publicações, Wapichana discute sobre a luta na defesa dos territórios indígenas. Por vezes, a deputada recorre aos veículos jornalísticos para respaldar as informações e apresentar as lutas, como no retuite do perfil @OGloboPolítica, de 25 de junho de 2019: “*Ministro do STF suspende MP que transferiu demarcação de terras indígenas para Agricultura*” (Wapichana, 2019). Esse foi o desfecho de uma mobilização que começou anteriormente, como pode ser observado no post de 9 de maio: “*Comissão acaba de aprovar o relatório da MP 870 e a demarcação de terras indígenas fica na FUNAI. Conquistas nossa, dos povos indígenas do Brasil*” (Wapichana, 2019).

A demarcação de terras indígenas constitui uma política indigenista cuja origem remonta ao período colonial. Trata-se de um conjunto de ações estatais voltadas ao reconhecimento do direito dos povos

indígenas sobre os territórios que tradicionalmente ocupam, ao mesmo tempo em que busca oferecer formas de assistência em âmbito nacional (Soares et al., 2021).

Soares et al. (2021) apontam que o principal fator que favorece o avanço da demarcação de terras indígenas é a mobilização dos próprios povos originários, manifestada por meio de protestos e outras formas de reivindicação ao longo da história. Também se destaca a atuação de aliados políticos e sociais, como artistas e instituições engajadas na causa, bem como a coesão intergrupala, possibilitada pela articulação de lideranças indígenas aptas a negociar demandas viáveis junto ao poder público. Outro elemento favorável mencionado é a existência de governos mais receptivos ao debate.

Por outro lado, entre os fatores que dificultam a efetivação da demarcação estão os interesses econômicos e a pressão da bancada ruralista. Tais obstáculos foram intensamente vivenciados no mandato da deputada Joenia Wapichana, especialmente diante da postura contrária do governo Bolsonaro — questão inclusive apontada por relatores da ONU em 2022 (Chade, 2022). Exemplo emblemático desse cenário foi a Medida Provisória 886/2019, que transferiu a competência sobre a demarcação de terras indígenas para o Ministério da Agricultura.

Por último, aparece a categoria “Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas” (14,3%), iniciativa liderada por Joenia Wapichana. Esse momento foi publicado no dia 5, em forma de retuite do perfil da liderança do partido Rede, Marina Silva:

Hoje foi lançada a Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas, uma iniciativa inédita e de extrema relevância, liderada pela deputada @JoeniaWapichana (REDE/

RR), que reuniu o apoio de 219 deputados e 29 senadores. Todo meu apoio e solidariedade! (Wapichana, 2019)

Em seu lançamento, em 2019, a frente contou com 210 deputados federais e 27 senadores.

Nas publicações presentes nesta categoria, a então deputada apresenta a criação da frente como forma de resguardar os direitos dos povos indígenas brasileiros, algo observado no enfrentamento à COVID-19, em meio à alta taxa de contaminação e morte dos povos indígenas (Santos, 2023).

Conclusão

A eleição de Joenia Wapichana (REDE/RR) como a primeira deputada federal indígena rompeu com séculos de silenciamento político e epistemicídio, que marcaram a história dos povos originários no Brasil. Sua presença no Congresso não se restringe a um marco simbólico, mas expressa a emergência de novos sujeitos políticos que tensionam a colonialidade do poder ao inserir no debate legislativo vozes historicamente marginalizadas. Ao articular pautas interseccionais — envolvendo gênero, etnia, classe e meio ambiente —, Wapichana reposiciona a atuação indígena para além da esfera da resistência, deslocando-a para o centro das disputas por direitos e pela democracia.

Nota-se, em suas publicações, uma preocupação com temáticas que a envolvem enquanto mulher indígena, sendo sua luta marcada pela preservação e demarcação de território simbólico, ao trazer sua atuação política e o reconhecimento de um mandato histórico como primeira mulher indígena eleita para a Câmara Federal; ao mesmo tempo em

que reflete a luta pelo território físico como a defesa pela demarcação de terras sua participação na Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas.

Além disso, a comunicação de Wapichana no *Twitter* pode ser compreendida como uma estratégia de demarcação de território simbólico, que confere visibilidade e legitimação a uma trajetória que se contrapõe à narrativa colonial do “índio” como sujeito passivo da história. Tal posicionamento não apenas fortalece a defesa dos direitos indígenas e ambientais, mas também inspira outras mulheres indígenas a se projetarem no espaço político institucional. Nesse sentido, sua atuação pavimentou o caminho para a eleição de novas representantes em 2022, como Célia Xakriabá, Juliana Cardoso, Silvia Waiãpi e Sônia Guajajara, cuja diversidade partidária revela tanto a pluralidade das experiências indígenas quanto as tensões ideológicas internas a esse campo.

Assim, o legado de Joenia Wapichana não deve ser interpretado apenas como um marco individual, mas como um processo coletivo de abertura de fissuras em uma estrutura política excludente e colonial. Sua trajetória expõe os limites de um Estado que historicamente nega direitos aos povos originários, ao mesmo tempo em que projeta possibilidades de construção de uma política decolonial, plural e comprometida com a preservação da vida em sua diversidade. Ao inscrever o protagonismo indígena e feminino no espaço legislativo e no *Twitter* (atual X), Wapichana contribui para redefinir os contornos da democracia brasileira, deslocando-a de uma lógica homogênea e excludente para uma perspectiva mais inclusiva e intercultural.

Referências

- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras.
- Arcaro, L. T. (2020). Decolonialidade e interseccionalidade: Lentes necessárias para análise das múltiplas opressões às mulheres brasileiras. In P. Andrade, M. M. P. Mota, & T. J. Wenczenowicz (Orgs.), *Cidadania, direitos humanos e sociedade: Olhares transversais* (pp. 89-110). Editora Unoesc.
- Beauvoir, S. (2009). *O segundo sexo*. Nova Fronteira.
- Braga, J. L. (2012). Circuitos versus campos sociais. In A. M. Mattos, J. Janotti Jr., & N. Jacks (Orgs.), *Mediação & Mdiatização*. EDUFBA; Compós.
- Butler, J. (2008). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira.
- Caesar, G. (2018, outubro 21). Perfil médio do deputado federal eleito é homem, branco, casado e com ensino superior. *G1*. <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/eleicao-em-numeros/noticia/2018/10/21/perfil-medio-do-deputado-federal-eleito-e-homem-branco-casado-e-com-ensino-superior.ghtml>
- Cervi, E. U. (2018). *Análise de conteúdo automatizada para conversações em redes sociais online: uma proposta metodológica* [Trabalho apresentado]. 42º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Brasil.
- Cesarino, L. (2020). Como as mídias sociais proporcionam uma política populista: observações sobre liminaridade com base no caso brasileiro. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, 59(1), 404-427.

- Chade, J. (2023). Governo Bolsonaro escondeu crise humanitária de indígenas em reunião na ONU. <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamilchade/2022/03/23/onu-denuncia-ataques-de-bolsonaro-aos-indigenas-e-cita-violacao-detratados.htm>
- Chaves, K. A. (2021). Corpo-território, reprodução social e cosmopolítica: reflexões a partir das lutas das mulheres indígenas no Brasil. *Revista Scripta Nova*, 25(4). <https://doi.org/10.1344/sn2021.25.32707>.
- Gil, A. C. (2008). *Métodos e técnicas em pesquisa social*. Atlas.
- G1. (2022, outubro 05). Perfil médio do deputado federal eleito é homem, branco, casado e com ensino superior. Recuperado de <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2022/eleicao-em-numeros/noticia/2022/10/05/perfil-medio-do-deputado-federal-eleito-e-homem-branco-casado-e-com-ensino-superior.ghtml>
- Goffman, E. (1988). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Editora Guanabara.
- Haesbaert, R. (2004). *O Mito da Desterritorialização*. Bertrand Brasil.
- Han, B.-C. (2022). *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Vozes.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2000). *Brasil: 500 anos de povoamento*. IBGE.
- IBGE. (2024). IBGE divulga novos dados do Censo Indígena de 2022. <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2024/10/ibge-divulga-novos-dados-do-censo-indigena-de-2022>

- Kilomba, G. (2010). *Plantation memories: episodes of everyday racism*. Unrast Verlag.
- Lévy, P. (1998). A revolução contemporânea em matéria de comunicação. *Revista Famecos*, 5(9), 37-49.
- Manin, B. (2013). A Democracia do Público reconsiderada. *Novos Estudos CEBRAP*, 97, 115-127.
- Manin, B. (1995). As metamorfoses do governo representativo. *RBCS*, 29, 01-21.
- Manzi, M., & Anjos, M. E. dos S. C. dos . (2021). O corpo, a casa e a cidade: territorialidades de mulheres negras no Brasil. *Revista Brasileira De Estudos Urbanos E Regionais*, 23. <https://doi.org/10.22296/2317-1529.rbeur.202132pt>
- Miguel, L. F. (2019). *O colapso da democracia no Brasil: da constituição do golpe de 2016*. Expressão Popular.
- Miguel, L. F.; Biroli, F. (2014). *Feminismo e Política*. Boitempo.
- Melo, H. P. & Thomé, D. (2018). *Mulheres e poder: histórias, ideias e indicadores*. FGV Editora.
- Morozov, E. (2018). *Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. Ubu.
- Nogueira, V. B. (2019). *O binômio raiz e Nutella: A construção de estigmas e marcas identitárias de universitárias indígenas* [Trabalho

apresentado]. Anais do 30º Simpósio Nacional de História - ANPUH Brasil. ANPUH.

ONU Mulheres. (2025, abril, 15). Brasil ocupa a 133ª posição no ranking global de representação parlamentar de mulheres. Recuperado de <https://www.onumulheres.org.br/noticias/brasil-ocupa-a-133a-posicao-no-ranking-global-de-representacao-parlamentar-de-mulheres/>.

Pereira, P. F. S., & Silva, C. M. R. M. (2019). Apresentação-povos indígenas: do processo de invisibilidade ao protagonismo na esfera pública Constitucional Brasileira. *Publicações da Escola da AGU*, 11(1).

Ribeiro, D. (2020). *Lugar de Fala*. Editora Jandaíra.

Richter, A. (2025, junho 23). Conciliação no STF mantém marco temporal para terras indígenas. *Agência Brasil*. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2025-06/conciliacao-no-stf-mantem-marco-temporal-para-terras-indigenas>

Santos, D. L. V. (2023). *AS BRASILEIRAS NO PODER: uma análise das narrativas de gênero de deputadas federais no Twitter em 2019* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Juiz de Fora].

Schwartzberg, R. (1977). *O Estado espetáculo: ensaio sobre e contra o Star System em política*. Círculo do Livro S.A.

Soares, L. B., Costa, C. C., Fonseca, M. de B., & Costa, V. A. (2021). Fatores explicativos das demarcações de terras indígenas: uma

revisão de literatura. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 96, 1-24.

Taitson, B. (2019). Acampamento Terra Livre começa nesta quarta-feira em Brasília. *WWF*. <https://www.wwf.org.br/?70742/Acampamento-Terra-Livre-2019-comeca-nesta-quarta-feira-em-Brasilia>

Tribunal Superior Eleitoral. Eleitorado da eleição. <https://sig.tse.jus.br/ords/dwapr/r/seai/sig-eleicao-eleitorado/painel-perfil-eleitorado?session=15777676142437>

Thompson, J. B. (2018) A interação mediada na era digital. *MATRIZES*, 12(3), 17-44.

Thompson, J. B. (2008). *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Vozes.

Varela, N. (2019). *Feminismo 4.0: la cuarta ola*. Ediciones B.

Vicente, L. M. D. (2021). A Reforma da Previdência de 2019 no Brasil e suas Consequências no Aprofundamento das Desigualdades de Gênero e da Feminização da Pobreza. *Direito Público*, 18(97).

Wapichana, J. [@JoeniaWapichana]. (2019). Twitter. <https://twitter.com/JoeniaWapichana>.

ÍNDICE REMISSIVO

A

ações afirmativas 7, 35, 39, 62, 232
ancestrais 8, 66, 67, 71, 72, 76, 78, 108, 170,
173, 174, 178, 179, 182, 183, 188, 190,
191, 192, 193, 216, 217, 224, 229, 231,
232, 238, 239
antirracista 134, 144
artefatos 230, 231
audiovisual 41, 45, 60, 166, 220

B

Boi Unidos de Santa Fé 8, 222, 224, 226,
227, 229, 230, 232, 234, 235, 236, 238

C

Chimoio 8, 199, 200, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 217, 218
composição 12
comunicação 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24,
25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 40, 71,
81, 84, 93, 94, 95, 99, 106, 112, 117,
118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 145, 149, 172, 174, 180, 182,
184, 187, 189, 192, 193, 194, 195, 196,
201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209,
210, 214, 216, 220, 221, 255, 256,
257, 268, 271
Coração Grande 200, 209, 211, 213, 214,
217, 218, 220
cultura 26, 27, 29, 42, 59, 73, 78, 119, 120,
121, 122, 123, 133, 137, 139, 140, 141,
142, 144, 145, 148, 149, 154, 169, 173,
174, 176, 180, 181, 182, 184, 188, 190,
197, 203, 205, 210, 211, 214, 218,
220, 223, 224, 229, 230, 237, 239, 243
cultural 8, 15, 16, 17, 19, 23, 24, 25, 26,
32, 33, 36, 38, 40, 41, 47, 59, 60, 62,
70, 76, 78, 79, 80, 86, 91, 93, 95, 129,

135, 137, 143, 148, 149, 161, 172, 175,
176, 179, 192, 199, 200, 201, 203, 204,
205, 207, 209, 210, 212, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 222, 224, 226, 229,
231, 232, 235, 236, 237, 238, 239,
242, 247, 250

D

decolonização 16, 17, 20
Design 4

E

ecologia dos meios 11, 12, 201, 202, 203,
204, 209, 210, 218
ética 11

F

FMC-Comunica 8, 117, 119, 120, 121, 123,
124, 128, 130, 131, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142
fotografia 8, 12, 97, 99, 103, 104, 105, 106,
107, 109, 110, 112, 113
Funk 38, 40, 54, 55, 56, 58, 61, 62

I

imagem 8, 41, 42, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55,
57, 61, 62, 63, 88, 91, 97, 98, 99, 100,
102, 103, 104, 106, 109, 110, 111, 113,
152, 156, 255, 256
imagens 36, 37, 41, 48, 50, 51, 52, 53, 54,
55, 57, 59, 61, 62, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 110, 112, 114,
125, 134, 148, 149, 151, 154, 167,
178, 182, 208
inclusão 126, 135, 146, 228
indígenas 7, 14, 15, 18, 19, 21, 25, 26, 27,
28, 29, 65, 67, 76, 82, 83, 88, 91, 180,
181, 192, 232, 240, 245, 247, 248, 249,
250, 252, 253, 254, 258, 259, 260, 261,

262, 263, 264, 265, 266, 267, 268,
270, 271, 272

Instagram 28, 136, 137

J

Joenia Wapichana 246, 250, 258, 259, 260,
264, 266, 267, 268

Jornalismo 8, 21, 69, 96, 117, 146, 196, 199

L

LGBTQIA+ 36, 178

M

matriz africana 8, 170, 171, 176, 178, 182,
184, 188, 191, 192, 193

mídia 7, 8, 16, 20, 21, 63, 64, 117, 118, 120,
126, 127, 129, 131, 133, 134, 135, 140,
141, 149, 165, 180, 181, 182, 190, 193,
198, 219, 257, 258, 273

mídias 8, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 31, 32,
33, 81, 117, 118, 120, 123, 124, 126,
127, 128, 130, 131, 132, 133, 136, 138,
139, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 178,
190, 192, 195, 231, 269

mediática 14, 15, 22, 32, 66, 94, 118, 119,
120, 121, 124, 125, 126, 128, 129, 131,
140, 154, 168, 172, 182, 219

mediáticas 122, 124, 132, 144, 151, 183, 196

mediático 12

mediáticos 8, 17, 65, 117, 126, 127, 151,
168, 170, 171, 172, 173, 178

movimentos sociais 19, 66, 88, 89, 136

música 8, 25, 27, 58, 59, 60, 199, 200, 204,
208, 210, 214, 216, 217, 218

N

negra 33, 129, 133, 134, 136, 141, 147, 148,
149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 158,
160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 174, 177, 181, 188, 190, 191,
194, 234, 239, 252

negras 7, 8, 14, 25, 28, 117, 118, 119, 122,
124, 127, 129, 132, 133, 135, 139, 146,
150, 151, 152, 154, 160, 161, 165, 166,
167, 168, 173, 175, 178, 180, 181, 192,
193, 224, 232, 237, 239, 240, 241, 242,
252, 253, 271

negro 62, 95, 143, 145, 152, 153, 157, 158,
168, 174, 177, 179, 180, 182, 183, 215,
219, 224, 231, 239, 252

negros 15, 131, 137, 151, 161, 165, 167,
169, 175, 232, 233, 237

P

periféria 54, 57, 131, 141, 163, 164, 204, 234

periferias 17, 36, 37, 45, 47, 118, 119, 126,
128, 129, 130, 132, 134, 135, 141,
142, 178

periféricas 8, 21, 30, 35, 36, 38, 39, 44, 47,
59, 61, 117, 118, 119, 122, 123, 124,
127, 128, 129, 131, 133, 135, 139, 144,
173, 192, 214, 230

povos tradicionais 7, 64, 69, 70, 71, 77, 78,
79, 80, 81, 83, 90, 91, 93, 188, 196, 265

protagonistas 8, 90, 93, 146, 147, 148, 151,
152, 167, 168, 178, 240

protagonistas negras 8, 146, 151, 168

R

raça 67, 78, 127, 135, 148, 149, 153, 160,
161, 164, 167, 172, 180, 211, 245, 252

racismo 26, 27, 125, 129, 134, 138, 153, 160,
161, 167, 172, 173, 174, 175, 176, 177,
178, 180, 184, 185, 186, 191, 192, 193,
195, 196, 197, 198, 248

rádio 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
26, 27, 28, 29, 31, 32, 119, 128, 132,
133, 137, 216, 255

redes sociais 21, 22, 28, 119, 133, 191, 203,
205, 211, 256, 265, 269

religião 177, 185, 186, 248

religioso 8, 22, 170, 172, 173, 176, 177,
178, 179, 183, 184, 185, 187, 191,
192, 193, 196, 197

representações 7, 48, 49, 54, 64, 121, 123,
127, 133, 135, 147, 149, 157, 176,
196, 208

Rio Doce 64, 65, 66, 74, 75, 76, 80, 81, 82,
83, 85, 87, 89, 90, 93, 95, 244

S

Slow Living 11

Spotify 28

SUS 8, 170, 171, 172, 178, 179, 182, 183,
184, 185, 186, 188, 189, 192, 194, 196

T

teledramaturgia 8, 146, 147, 149, 152, 154,
165, 166

Terreiro Pai João 97, 100, 106, 108

Twitter 9, 244, 247, 258, 259, 263, 268,
272, 273

V

vídeo 136

vozes negras 151

W

WhatsApp 28

Y

YouTube 28, 36, 39, 45, 62, 63, 220, 240

RIA

Editorial