



UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE SERVIÇO SOCIAL

FERNANDA CORREA ALMEIDA RODRIGUES PENIDO

**O DEBATE DA CULTURA NOS ESTUDOS SOBRE A FORMAÇÃO SOCIAL
BRASILEIRA**

Mariana, Minas Gerais

Abril, 2026

FERNANDA CORREA ALMEIDA RODRIGUES PENIDO

**O DEBATE DA CULTURA NOS ESTUDOS SOBRE A FORMAÇÃO SOCIAL
BRASILEIRA**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado ao
Curso de Serviço Social da Universidade Federal
de Ouro Preto como requisito obrigatório para
obtenção do título de Bacharel em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Nogueira Alves

Mariana, Minas Gerais

Abril, 2026

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

P411d Penido, Fernanda Correa Almeida Rodrigues.
O debate da cultura nos estudos sobre a formação social brasileira.
[manuscrito] / Fernanda Correa Almeida Rodrigues Penido. - 2026.
94 f.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Nogueira Alves.
Monografia (Bacharelado). Universidade Federal de Ouro Preto.
Instituto de Ciências Sociais Aplicadas. Graduação em Serviço Social .

1. Brasileiros. 2. Civilização - História - Brasil. 3. Cultura. 4.
Pensamento - Brasil. I. Alves, Leonardo Nogueira. II. Universidade Federal
de Ouro Preto. III. Título.

CDU

Bibliotecário(a) Responsável: Essevalter De Sousa - Bibliotecário CRB6 1407



FOLHA DE APROVAÇÃO

Fernanda Correa Almeida Rodrigues Penido

O debate da cultura nos estudos sobre a formação social brasileira

Monografia apresentada ao Curso de Serviço Social da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de bacharel em Serviço Social.

Aprovada em 15 de abril de 2026

Membros da banca

Prof. Dr. Leonardo Nogueira Alves - Universidade Federal de Ouro Preto - Orientador
Prof. Dr. Davi Machado Perez - Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Dra. Rafaela Bezerra Fernandes - Universidade Estadual do Ceará

Leonardo Nogueira Alves, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito na Biblioteca Digital de Trabalhos de Conclusão de Curso da UFOP em 22/04/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Leonardo Nogueira Alves, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 23/04/2026, às 12:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1094083** e o código CRC **4C8437BA**.

À Valéria, Carolina e Emília, pilares da minha travessia.
Mulheres que com mãos calejadas e corações corajosos
fizeram florescer caminhos de ternura e sombra fresca sob
o sol quente da adversidade. Para elas minha alma em
reverência e eterna gratidão.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Valéria, mulher de força inabalável e de coração que nunca se cansou de sonhar por mim. Sua vida dedicada me trouxe até aqui, e em cada página deste trabalho pulsa o seu amor incondicional, sua coragem diária, seu sacrifício que nunca pediu palmas. O que conquistei é seu também. O que conquistarei, será sempre nosso.

À minha avó, e também segunda mãe, Emília, por me oferecer paz e serenidade nos momentos mais difíceis através de sua fé inabalável. Em seus braços encontrei o refúgio que me permitia recomeçar em cada momento. À minha irmã Carolina, que me deu a certeza de que nunca caminhei sozinha. À minha tia, Vanessa, que se dedicou a garantir meu bem-estar emocional ao longo desta caminhada, lembrando-me da importância de cuidar também de mim mesma. Aos meus sobrinhos Caio, Davi e Gael cuja alegria foi luz nos dias cinzentos, em cada risada inocente reencontrei o porquê e o sentido de todo este esforço. Ao meu padrasto, Ricardo, pelo apoio inquestionável e pelos momentos de descanso que tornaram essa trajetória mais leve. À minha sogra Solange, por ajudar nos inúmeros momentos de recomeços que guiaram essa jornada, sempre com muito cuidado e carinho.

Registro também um agradecimento especial em memória ao meu avô e pai Fernando, que partiu antes de ver esta conquista, mas que me deixou, verbalmente, a maior herança: sempre prezar pela busca de uma vida feliz.

Ao meu namorado, Luiz, agradeço por acreditar em mim e por ser presença constante nos momentos mais difíceis, sempre me trazendo calma e segurança. Seu cuidado, amor e parceria foram combustível; e sua presença, em cada segundo desta trajetória, foi essencial.

Aos amigos que o Serviço Social colocou na minha vida: Joyce, Mara, Mona e Victor, que transformaram uma cidade que, inicialmente, era nova e vazia em lar. Esse percurso seria incompleto sem cada um de vocês. À minha supervisora de estágio, Angélica, que com paciência e maestria me guiou no primeiro contato com o exercício profissional.

Ao meu orientador, Leonardo, que durante os últimos três anos me orientou, e sobretudo, desafiou. Agradeço por nunca deixar que eu fizesse menos do que podia, e por confiar no meu trabalho. Estendo meus agradecimentos aos membros da banca examinadora Davi Perez e Rafaela Bezerra, pela disponibilidade, pela leitura criteriosa e pelas valiosas contribuições, que, sem dúvida, qualificam este estudo.

Por fim, à Universidade Federal de Ouro Preto, ao Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, ao Departamento de Serviço Social e a cada professor que dedicou sua vida ao

ensino, este trabalho é também fruto do seu compromisso. O conhecimento que aqui construí é semente que trilhará os meus próximos caminhos.

*Eu sou o olhar que penetra nas camadas do mundo,
ando debaixo da pele e sacudo os sonhos [...]
Desloco as consciências, a rua estala com meus passos
e ando nos quatro cantos da vida.*

— Murilo Mendes

RESUMO

O presente trabalho tem como tema o debate da cultura nos estudos sobre a formação social brasileira, com ênfase nas particularidades de seu desenvolvimento histórico. Parte-se do entendimento de que a cultura constitui uma dimensão essencial da vida social, indissociável das condições materiais de existência e das formas pelas quais os sujeitos produzem e interpretam a realidade. Assim, busca-se responder a seguinte problemática que orienta a pesquisa: De que modo a cultura se desenvolveu no Brasil a partir das especificidades desta formação social? Para tanto a análise orienta-se pelo objetivo geral de compreender como se desenvolveu a cultura no Brasil a partir das especificidades desta formação social, e pelos objetivos específicos de conhecer como o debate da cultura é tematizado nas principais elaborações da teoria social crítica; investigar as principais elaborações do pensamento social brasileiro sobre a cultura; e apreender quais os principais elementos que evidenciam as especificidades da cultura na constituição e no desenvolvimento da sociedade brasileira. A pesquisa foi realizada com recurso à metodologia de revisão bibliográfica, ancorada na teoria social crítica e orientada pelo método materialista histórico-dialético. Evidencia-se, nesse percurso, que a constituição da cultura brasileira está vinculada às determinações históricas da formação social do país, podendo ser apreendida a partir de alguns eixos fundamentais. Em primeiro lugar, no bojo da colonização, observa-se a tentativa de transplantação da cultura da metrópole, que, embora não tenha se efetivado plenamente, exerceu influência decisiva sobre os padrões culturais instituídos. Em segundo lugar, no âmbito do escravismo colonial, o confronto e a interação entre diferentes matrizes étnico-culturais, indígenas, africanas e europeias, configuraram elementos centrais na constituição do que viria a se afirmar como povo brasileiro. Ademais, a formação cultural do país foi atravessada pelas possibilidades de reelaboração, por parte das classes populares e segmentos subalternizados, de elementos da cultura dominante de matriz eurocêntrica e cristã, evidenciando processos de resistência e resignificação. E por fim, os dilemas próprios da constituição do Estado-nação no Brasil reverberaram na construção da identidade nacional, marcada por traços autoritários na definição do que se reconhece como expressão legítima do nacional.

Palavras-chave: Cultura; formação social do Brasil; pensamento social brasileiro.

ABSTRACT

The present study addresses the debate on culture within studies of Brazilian social formation, with an emphasis on the particularities of its historical development. It is grounded in the understanding that culture constitutes an essential dimension of social life, inseparable from the material conditions of existence and from the ways in which subjects produce and interpret reality. Thus, the research seeks to answer the following guiding question: how has culture developed in Brazil based on the specificities of its social formation? To this end, the analysis is guided by the general objective of understanding how culture has developed in Brazil in light of these specificities, as well as by the following specific objectives: to examine how the debate on culture is addressed in the main formulations of critical social theory; to investigate the principal elaborations of Brazilian social thought on culture; and to identify the key elements that reveal the specificities of culture in the constitution and development of Brazilian society. The research was conducted through a bibliographic review methodology, grounded in critical social theory and guided by the historical-dialectical materialist method. Throughout this study, it becomes evident that the constitution of Brazilian culture is closely linked to the historical determinations of the country's social formation and can be understood through several fundamental axes. First, within the context of colonization, there was an attempt to transplant the culture of the metropolis, which, although not fully accomplished, exerted a decisive influence on the cultural patterns that were established. Second, within the framework of colonial slavery, the confrontation and interaction among different ethno-cultural matrices Indigenous, African, and European played a central role in shaping what would come to be recognized as the Brazilian people. Furthermore, the country's cultural formation was deeply marked by the capacity of popular classes and subaltern groups to reinterpret and rework elements of the dominant Eurocentric and Christian culture, revealing processes of resistance and resignification. Finally, the dilemmas inherent to the formation of the nation-state in Brazil reverberated in the construction of national identity, which has been marked by authoritarian traits in defining what is recognized as a legitimate expression of the national.

Keywords: Culture; Brazilian social formation; Brazilian social thought.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. CULTURA E FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA.....	14
1.1 A compreensão da cultura à luz da teoria social crítica.....	14
1.2 Particularidades da formação social brasileira.....	20
2. A CULTURA NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO.....	40
2.1 Nelson Werneck Sodré e a tese da transplantação cultural.....	44
2.2 Darcy Ribeiro e a diversidade étnica e cultural do povo brasileiro.....	51
2.3 Lélia Gonzalez e a tese de reelaboração da cultura dominante.....	57
2.4 Renato Ortiz e os dilemas da identidade nacional.....	64
2.5 O debate da cultura a partir das especificidades da formação social brasileira.....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	90

INTRODUÇÃO

O termo “cultura”, oriundo do latim *colere*, significava originalmente cultivar, cuidar, habitar, e só tardiamente se consolidou como categoria das ciências sociais; por isso, desde a sua raiz etimológica ligada ao cultivo da terra, a noção de cultura abriga a relação entre a natureza e sua transformação histórica; trata-se de um conceito que se move entre espontaneidade e racionalidade. Dessa forma, tal percurso conceitual traduz transformações complexas da humanidade em sua relação com a natureza e consigo mesma. Estudar a cultura é, portanto, investigar o movimento pelo qual os seres se tornam sociais.

Ao aproximar este debate do cenário nacional, ele ganha uma densidade ímpar. As especificidades da formação social brasileira contribuíram para a emergência de características peculiares à cultura brasileira, expressando as tensões típicas de uma sociedade estruturada nos marcos da colonização, da escravidão e de outras expressões de desigualdade. Doutro lado, também expõe o vigor e a força criativa de um povo que resiste e reelabora esse conjunto de elementos deletérios.

Assim, para compreender a cultura no Brasil é necessário entendê-la de modo inseparável da experiência social e da forma como os sujeitos elaboram suas práticas cotidianas (Williams, 1979). Ela expressa em si, os modos de ser e estar no mundo, experienciado pelos seres sociais e pelas determinações materiais de existência. Essa potência reside na capacidade da cultura de dar forma à consciência, é por meio dela que o ser social absorve a realidade, a digere e a transforma em algo novo (Frederico, 2013).

Nessas condições, cada prática cultural brasileira, seja um rito religioso, uma manifestação artística ou um saber popular, sintetiza herança e criação, funcionando como uma resposta aos dilemas históricos que moldaram a realidade social. Ao reinterpretar o mundo e construir novos vínculos de pertencimento, dentro das condições materiais, os diferentes grupos sociais convertem a cultura em um espaço de elaboração da vida. Nesse processo, o povo deixa de figurar apenas como objeto da história para se tornar também seu legítimo produtor.

Considerando esse cenário, o presente trabalho delimita-se pelo tema da cultura na formação social brasileira, debruçando-se sobre o seguinte problema: “De que modo se desenvolveu a cultura no Brasil a partir das especificidades desta formação social?”. Para responder a tal questionamento, estabeleceu-se como objetivo geral compreender como se desenvolveu a cultura no Brasil a partir das especificidades desta formação social. No que se refere aos objetivos específicos, pretende-se conhecer como o debate da cultura é tematizado

nas principais elaborações da teoria social crítica; investigar as principais elaborações do pensamento social brasileiro sobre a cultura; e apreender quais os principais elementos que evidenciam as especificidades da cultura na constituição e no desenvolvimento da sociedade brasileira.

Dito isso, deve-se dizer que a aproximação com a temática da formação social brasileira e, em especial, com o debate da cultura, resulta de um interesse pessoal que se materializou ao longo da graduação em Serviço Social, através da realização de projetos de Iniciação Científica¹, e na participação do grupo de pesquisa “Trem da História”. Os projetos desenvolvidos contaram com fomento das seguintes agências, às quais registro meu agradecimento: "A cultura na formação profissional em Serviço Social" (CNPq); "Arte e cultura no trabalho dos assistentes sociais em Minas Gerais" (CNPq); e "Maria Bethânia e realidade mineira: balanço do acervo do jornal *O Globo* (1965–2021)" (FAPEMIG).

Logo, a trajetória acadêmica percorrida consolidou uma base sólida no que se refere à aproximação com as demais metodologias de pesquisa, a saber da pesquisa de estado da arte, documental, bibliográfica, fichamento e síntese. Em decorrência desse amadurecimento, a estratégia metodológica adotada para responder a referida questão problema estrutura-se, sobretudo, na pesquisa bibliográfica, ancorada no método materialista histórico-dialético. Conforme Marconi e Lakatos (2003, p.183) “a pesquisa bibliográfica não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras”. Assim, para que fosse possível sua realização, a metodologia foi operacionalizada através de levantamentos bibliográficos, sínteses, fichamentos analíticos, debates, e leitura de obras fundamentais do pensamento social brasileiro e da teoria social crítica.

O percurso investigativo buscou articular as dimensões da particularidade e da totalidade para apreender a particularidade da cultura no contexto da formação social brasileira. Esse movimento permitiu compreender a gênese dos fenômenos culturais e sociais

¹ Cabe ressaltar que, paralelamente a esse percurso, a produção de diversos artigos científicos e resumos expandidos entre 2024 e 2025 permitiu o exercício contínuo da sistematização e da escrita acadêmica, fundamentais para o amadurecimento e a ampliação do interesse deste objeto de estudo. Dentre eles, tem-se “Aproximações ao debate da cultura na formação em Serviço Social nas universidades públicas mineiras” (2024); “Cultura na formação em Serviço Social nas universidades públicas mineiras” (2024); “A temática da cultura na formação em Serviço Social em Minas Gerais: apontamentos preliminares” (2024); “O estudo da realidade mineira na formação em Serviço Social nas universidades públicas de Minas Gerais” (2024); “O debate da cultura na formação em Serviço Social nas universidades públicas em Minas Gerais” (2025); “Cultura, políticas públicas e o trabalho de assistentes sociais” (2025); e “O estado do conhecimento sobre cultura e arte no Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais (CBAS) e no Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social (ENPESS)” (2025).

a partir da relação dialética entre o ser social e suas condições materiais de existência. Para tanto, o estudo mobilizou autores que, embora apresentem perspectivas distintas, oferecem o suporte necessário para uma análise da cultura como produto histórico-social, capturando seu movimento longo do desenvolvimento da sociedade brasileira.

Nessa perspectiva, a justificativa da presente pesquisa estrutura-se em dimensões que contemplam tanto o campo das ciências sociais, quanto o universo particular do Serviço Social². Fundamentalmente, parte-se da premissa de que o estudo da cultura é um recurso indispensável para qualificar a interpretação da realidade social, emergindo como uma categoria potente para a compreensão da sociedade brasileira, especialmente quando analisada na multiplicidade de suas expressões cotidianas. O trabalho revela sua relevância ao debruçar-se sobre a cultura a partir das especificidades da sociabilidade nacional, propondo a construir uma síntese entre os diversos autores considerados intérpretes fundamentais do Brasil, como Nelson Werneck Sodré, Renato Ortiz, Darcy Ribeiro e Lélia Gonzalez. A articulação entre esses distintos olhares permite decifrar as raízes da formação social e as contradições que, até hoje, moldam as relações de poder e resistência no país.

Assim, no âmbito das ciências sociais, este trabalho justifica-se a partir da proposição de um adensamento teórico da temática ao mobilizar referências e perspectivas que permitem apreender a cultura como expressão das condições concretas de vida e da consciência social. Trata-se de consolidar um campo interpretativo que acompanhe o movimento da cultura, entendendo-a como uma síntese em constante mutação, capaz de responder às demandas concretas e históricas que consolidam a vida e o ser social

Já no campo específico do Serviço Social, a relevância da pesquisa ancora-se, principalmente, na criticidade necessária à profissão. Historicamente, o Serviço Social nem sempre se debruçou sob uma intervenção crítica. Em suas origens, a profissão esteve marcada por matrizes conservadoras que interpretavam a realidade social como um conjunto de disfunções morais, marcada pela incessante busca de “ajustar os desajustados”. Foi somente com o movimento de reconceituação e a posterior incorporação da matriz marxista que o Serviço Social rompeu com essa visão endogenista. A partir das Diretrizes Curriculares de 1996, elaboradas pela Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS), a formação passou a exigir uma leitura da realidade fundada na totalidade,

² Para um maior aprofundamento da relação entre cultura e formação profissional no Serviço Social, recomenda-se ler o capítulo “*A cultura na formação em Serviço Social: cinco afirmações para o debate profissional*”, de Leonardo Nogueira Alves, publicado no livro “*Formação e temas curriculares em Serviço Social*”, organizado por Reginaldo Ghiraldelli (2025).

compreendendo que as expressões da questão social são inseparáveis das determinações materiais e culturais que estruturam a sociabilidade capitalista.

No cenário contemporâneo, marcado pelo agravamento das desigualdades e pela ascensão de vertentes conservadoras e fascistas (Barroco 2011; Barroco, 2022), o estudo da cultura emerge como uma dimensão estratégica de enfrentamento. Isso ocorre porque ela permite desvelar os mecanismos pelos quais a ideologia dominante se naturaliza no cotidiano, cristalizando-se sob a forma de 'senso comum'. Para o assistente social, cuja atuação é atravessada por uma diversidade de valores, linguagens e crenças que estruturam a sociabilidade dos sujeitos, compreender essas expressões culturais é condição indispensável para qualificar a escuta, o diálogo e a interpretação da realidade social sob a qual atua.

Além disso, a cultura possibilita compreender como os indivíduos se reconhecem e se situam na realidade em que estão inseridos, produzindo expressões acerca de suas experiências e elaborando respostas às condições concretas de existência. A forma como a questão social incide sobre a vida cotidiana passa, necessariamente, por essas reproduções culturais realizadas pelo ser social.

Assim, compreender a cultura no processo de formação social brasileira permite deslocar a análise e a intervenção de uma lógica estritamente técnico-administrativa, herança dos primórdios da profissão, para uma leitura fundamentada nas determinações históricas da realidade. Essa mudança de perspectiva é essencial para que o profissional apreenda as mediações que atravessam a vida do usuário, evitando respostas de cunho conservador que individualizam a questão social ou culpabilizam os sujeitos pelas condições em que se encontram.

Por fim, o trabalho estrutura-se em dois capítulos que se articulam progressivamente. O primeiro, estruturado em duas seções, dedica-se, inicialmente, à fundamentação teórica, situando a gênese do conceito de cultura à luz do materialismo histórico-dialético; em seguida, desenvolve, de forma pormenorizada, o processo de formação social brasileira. O segundo capítulo aprofunda-se nas particularidades dessa formação, mobilizando obras e estudos dos intérpretes do Brasil, com vistas à construção de uma análise interpretativa, sendo cada seção destinada ao exame específico de um autor, com exceção da última dedicada a elaboração a partir da convergência dessas reflexões, de modo a compor uma síntese analítica do percurso empreendido e buscando apreender os desdobramentos teórico-críticos a que tais estudos conduzem. Ao percorrer estas páginas, o leitor é convidado a uma imersão que vai da teoria à realidade concreta, desvelando a cultura como o fio condutor necessário para uma compreensão mais densa e crítica da totalidade social brasileira.

1. CULTURA E FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA

A apreensão da dimensão cultural exige, primordialmente, o esforço de situá-la no âmago da totalidade social, rompendo com perspectivas que a reduzem a vida espiritual. Por isso, este capítulo dedica-se a estabelecer as bases teóricas e históricas necessárias para compreender a cultura como uma categoria indissociável à totalidade das relações sociais. A análise aqui empreendida estrutura-se em dois movimentos complementares que buscam articular a universalidade da teoria social com a particularidade da realidade nacional.

Nesse sentido, a reflexão inicial é balizada pela questão norteadora: “Como o debate da cultura é tematizado nas principais elaborações da teoria social crítica?”. A referida indagação permite resgatar a premissa de que o homem, ao transformar a natureza pelo trabalho, produz além de objetos, a sua própria consciência. O objetivo é aproximar das matrizes teóricas que, fundamentadas no materialismo histórico-dialético, revelam a cultura como um processo de objetivação e subjetivação.

Entretanto, para que essa fundamentação teórica não se encerre em uma abstração genérica, torna-se imperativo confrontá-la com as determinações concretas da realidade nacional. Assim, o debate expande-se para investigar: “Quais os principais elementos que evidenciam as especificidades da cultura na constituição e no desenvolvimento da sociedade brasileira?”. Busca-se, sob este prisma, compreender como o processo de formação social do país, erguido sobre as bases do colonialismo, do escravismo e do capitalismo dependente, estruturou a sociabilidade nacional, e a cultura produzida pelos seus habitantes. Assim, a cultura que se desenvolve a partir das especificidades do país é aqui analisada de maneira atravessada tanto pela violência das heranças coloniais, e das sociedades formadas a partir delas, quanto pelas formas de resistência, adaptação e reelaboração.

Ao articular esses dois eixos, ontológico e histórico, este capítulo unifica o rigor da teoria social com a densidade da história brasileira, indispensável ao desenvolvimento do trabalho. Ao fazê-lo, prepara o terreno analítico para os desdobramentos subsequentes, nos quais a cultura será aprofundada a partir de distintas perspectivas teóricas.

1.1 A compreensão da cultura à luz da teoria social crítica

À luz do materialismo histórico-dialético, a cultura só se torna inteligível quando apreendida na totalidade das relações sociais que a produzem e a sustentam, inscritas em uma formação social determinada a partir de distintos processos históricos. A totalidade, aqui, não

designa uma soma de elementos, trata-se de uma categoria ontológica e metodológica que expressa a dinamicidade do real através de seu caráter processual e contraditório, ela não se apresenta de modo imediato à apreensão social.

Impõe-se, assim, um movimento de pensamento que, partindo da imediaticidade, a ultrapassa criticamente em direção ao concreto pensado³. Tal deslocamento não visa legitimar a aparência como instância última, ele se propõe a desvelar o complexo de determinações históricas e materiais que a consolidam, restituindo-a à rede de mediações que a constitui. Trata-se, em outros termos, de reconduzir o fenomênico à sua gênese estrutural, apreendendo a essência como síntese dinâmica de múltiplas determinações; é sair da aparência contextualizada e alcançar a essência que sustenta o objeto de fato. É nesse percurso que a particularidade dos fenômenos sociais se torna cognoscível, como expressão da unidade dialética entre singularidade e universalidade, mediada pelas condições históricas específicas de sua emergência.

A cultura, assim, quando apreendida no interior da totalidade das relações sociais, inscreve as experiências singulares em experiências coletivas, produzidas no curso da história. Desse modo, as vivências individuais deixam de figurar como dados imediatos e passam a ser compreendidas como expressões socialmente produzidas, objetivações atravessadas pelas condições materiais de existência e pelas relações de produção que as estruturam. É nesse fundamento material que se erguem e desenvolvem as demais formas de sociabilidades. Trata-se, portanto, de um movimento em cadeia, no qual para que o ser social possa se expressar culturalmente, supõe sua inserção em uma realidade concreta que possa ser apreendida; por sua vez, o reconhecimento de sua inserção, nesse cenário, implica no desenvolvimento de uma consciência de si, e do meio o qual está inserido.

Assim, pode-se afirmar que o pressuposto de toda a história humana é a existência de indivíduos vivos e, conseqüentemente, a produção dos meios necessários à sua subsistência. Assim, o primeiro ato histórico consiste na produção da própria vida. Nas palavras de Marx e Engels (2001, p.108) “O primeiro ato histórico desses indivíduos, por meio do qual eles se distinguem dos animais, não é o fato de eles pensarem, mas o de começarem a produzir seus meios de existência”. À medida que o ser social realiza o trabalho, e a partir daí cria suas condições materiais de existência, emergem distintas formas de sociabilidade, sob as quais ele toma consciência de si e do mundo que o circunda, desenvolvendo, desse modo, uma

³ “O método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado” (Marx, 1986).

consciência, que é sobretudo, social, uma consciência que emerge da realidade que se insere e das relações sociais.

A linguagem, nesse processo, assume papel fundamental, uma vez que é tão antiga quanto a própria consciência, a qual, desde o início, se constitui a partir da necessidade de intercâmbio entre os homens. Ao afirmar-se como condição da consciência social, a linguagem permite ao ser social reconhecer-se em um mundo que é resultado de sua própria atividade, na medida que a

[...]linguagem articulada, [...] permite a comunicação, a elaboração e a objetivação do pensamento. É por meio da linguagem que o pensamento se exterioriza e, simultaneamente, se organiza, possibilitando a reflexão e a autorreflexão sobre a atividade humana. Nesse sentido, a consciência torna-se a mediação pela qual o ser social toma tanto a sua prática quanto a si mesmo como objeto de reflexão, conhecendo a natureza e reconhecendo-se no interior das relações sociais (Netto; Braz, 2012, p. 53).

Assim, como indicam Marx e Engels (2007), as formas de pensamento correspondem às circunstâncias concretas nas quais os homens vivem e trabalham, expressando, no plano ideal, as determinações efetivas da vida social produzida. Nessa perspectiva, a consciência, portanto, não antecede a vida social e material, mas se constitui como um momento da própria reprodução social, formando-se com ela e por meio dela.

Ademais, Marcondes e Toledo (2014, p. 172) destacam, ainda que “o homem tem a consciência que lhe dá a capacidade de visualizar a realidade no plano das ideias”. Essa faculdade, derivada da atividade prática e das relações sociais, possibilita ao ser social a habilidade de apreender a realidade através das condições materiais de existência que atravessam cada indivíduo. Nesse direcionamento, compreender o ser social exige reconhecer sua constituição histórica, marcada pela complexificação da própria realidade objetiva e pela formação de novos modos de relação entre os seres humanos e o mundo natural. Trata-se, assim, de uma perspectiva eminentemente cultural, uma forma de ser e de se reconhecer no mundo social, atribuindo-lhe significado a partir de transformações, e também, sendo por ele transformado. A cultura, portanto, é também um ato de consciência e linguagem.

Conforme assinala Bezerra (2006), o trabalho enquanto instância privilegiada de materialização da consciência social, fornece as bases pelas quais a cultura se encontra, sendo produzida e reproduzida no próprio processo de reprodução social. O Ser social nasce apto a se reproduzir culturalmente, mas a cultura que ele poderá vir a desenvolver é determinada pelo meio em que vive, e pelas relações sociais que ele produz. À medida que se alteram as formas de organizar o trabalho e a vida material, redefinem-se também as expressões culturais correspondentes. Assim, a cultura configura-se como uma determinação própria do ser social,

resultante de ações orientadas por fins conscientemente concebidos, por meio das quais a sociedade organiza, interpreta e reproduz sua existência social.

Dito isso, para que seja possível aprofundar ainda mais a temática, torna-se necessário, esclarecer e retomar algumas considerações. O ser social se distingue dos demais seres (inorgânicos e orgânicos)⁴, em razão de sua capacidade teleológica, isto é, da aptidão de pré-idear a finalidade de sua ação antes de realizá-la materialmente. A teleologia, portanto, constitui um elemento determinante na ontologia⁵ do ser social, haja vista que ela é responsável por conferir à atividade humana um caráter consciente e planejado, no qual o resultado pretendido orienta o processo de trabalho⁶ desde seu início.

No entanto, para que o trabalho se efetive através do planejamento concebido pela teleologia, não basta apenas execução física da ação, exige-se, igualmente, a apreensão das determinações histórico-sociais que situam o próprio sujeito, permitindo a avaliação concreta das possibilidades existentes na realidade em questão, e a justificativa das escolhas realizadas. Assim, diferentemente dos demais seres vivos, cujas ações se realizam de forma instintiva, o ser social projeta idealmente o objetivo de sua ação, escolhe os meios adequados através da apreensão do real e somente então procede à sua objetivação. Isso pode ser melhor observado em Marx (2013) ao afirmar que:

O trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. [...] Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. [...] Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente (Marx, 2013, p. 188).

Nesse sentido, pode-se dizer que o trabalho constitui-se como uma categoria ontológica necessária ao desenvolvimento do ser social, uma vez que é por meio dele que o homem, ao atuar de forma consciente e teleologicamente orientada sobre a natureza, produz

⁴ O ser inorgânico se trata daquele que tem materialidade, mas não tem vida; o ser orgânico se trata do ser animal/vegetal.

⁵ A ontologia do ser têm como principais objetos de estudo: o ser e suas transformações; as três grandes estruturas do ser (inorgânico, orgânico e social); e as formas de ser e as determinações de sua existência.

⁶ A categoria trabalho posta aqui, deve ser compreendida, neste primeiro momento, como a atividade mediadora fundamental entre o ser social e a natureza, por meio da qual os homens e as mulheres produzem as condições materiais de sua existência e reprodução social. Conforme afirma Netto (2012), é no processo de transformação das matérias naturais em produtos socialmente úteis que se efetiva a satisfação das necessidades humanas, distinguindo-se tal atividade das formas naturais de adaptação encontradas nos demais seres. Trata-se, portanto, de uma atividade consciente, intencional e historicamente situada, realizada com o auxílio de instrumentos produzidos pelo próprio homem, o que evidencia seu caráter social e teleológico, bem como sua centralidade na constituição do ser social.

os meios de sua própria existência e, simultaneamente, transforma a si mesmo. Esse entendimento é decisivo para a apreensão da cultura na teoria social crítica, haja vista que ela é resultado da atividade humana socialmente organizada.

Dessa forma, assim como a cultura, o trabalho substancia a relação entre o homem e o mundo natural. Em ambos os casos, trata-se de processos pelos quais os homens se apropriam da realidade, intervêm sobre ela e, simultaneamente, se transformam nesse movimento. Essa condição comum expressa o caráter prático e histórico da vida social, no qual a relação homem–mundo se estabelece de forma socialmente construída. No entanto, para além de possibilitar a reprodução material da vida, o trabalho inaugura e consolida as relações sociais, ao articular os indivíduos em um processo coletivo de produção da sociabilidade sob influência de seu caráter socializador.

É nesse movimento que se estruturam os fundamentos da vida social, ultrapassando a imediaticidade das necessidades naturais e criando as bases ontológicas necessárias ao surgimento de determinações mais complexas da vida social, tais como a consciência social, a linguagem, a sociabilidade e, de modo particular, a cultura. Assim, a distinção entre trabalho e cultura não anula essa base compartilhada, mas diz respeito ao plano específico em que se realizam: enquanto o trabalho se efetiva predominantemente por meio da transformação material da natureza, a cultura opera na elaboração social dos sentidos, valores e formas de consciência que orientam essa mesma prática. Assim, ambas se articulam como dimensões indissociáveis da reprodução da vida social.

Logo, a cultura tende a projetar o ser social para dentro de sua própria vida, conferindo-lhe a possibilidade de reelaborar consciência do real e de si mesmo. Essa condição permite que o indivíduo promova o reconhecimento do “eu” como integrante de uma totalidade social, sendo portador de vocações e interesses que excedem a objetividade. Por essa razão, pode-se dizer que a cultura revela-se como instância mediata e dialética; que nasce com o ser social, acompanha-o em sua trajetória, e transcende a sua existência individual, condensando tanto aquilo que o indivíduo faz no mundo, e o que o mundo o faz (Eagleton, 2003). Pode-se supor, portanto, que em uma situação hipotética na qual o ser fosse privado da cultura, dar-se-ia um movimento de redução da teleologia, convertendo o agir humano em mera pragmatização da natureza e limitando o próprio existir enquanto ser social. Tal movimento ocorreria porque o ser social se constitui, concomitantemente, como ser cultural, parte constitutiva da mesma natureza que transforma e sobre a qual imprime sua atividade (Eagleton, 2003).

Nesse sentido, enquanto o trabalho responde às necessidades objetivas materiais, através concretização de um fim pré-ideado, a cultura exterioriza a relação homem–mundo em sua historicidade, sendo este mundo, concebido como totalidade socialmente vivida e interpretada. Assim, o fim teleológico que a cultura busca está para além da satisfação da sobrevivência, alcançando a constituição de uma vida social dotada de densidade, capaz de articular valores, e significados coletivos. Pensar a cultura no horizonte do ser social é, inevitavelmente, pensá-la em associação à coletividade, pois é nesse espaço de partilha e de construção comum que ela se realiza e se perpetua.

Ademais, cabe dizer que a cultura, é atravessada por uma não neutralidade que decorre das condições materiais que sustentam cada período histórico. As transformações nos modos de produção propõem novos sujeitos sociais, que formulam novos universos culturais, os quais carregam consigo concepções distintas de mundo e de sociabilidade (Bezerra, 2006). Cada etapa histórica, assim, projeta sobre a cultura as contradições de sua base material, mas também abre espaço para que nela inscrevam-se novos elementos, novas percepções e direcionamentos socialmente vividos, de modo a manifestar a capacidade humana de atribuir novos significados ao real. A cultura torna-se, portanto, o ponto de encontro entre objetividade e subjetividade.

Tal compreensão encontra respaldo na crítica marxiana, para a qual as transformações da vida social não se limitam à esfera produtiva em sentido estrito, elas alcançam o conjunto das relações e das formas de consciência que delas decorrem. Isso evidencia que as mudanças no modo de produção implicam, necessariamente, transformações culturais, uma vez que a cultura expressa o modo pelo qual os homens compreendem, organizam e reelaboram sua própria existência social. Trata-se de um processo historicamente situado e lento, no qual a cultura se afirma como dimensão constitutiva do ser social, inseparável da práxis que o produz e o transforma. Nas palavras de Eagleton (2003, p. 17), “enquanto autocultivadores, somos barro nas nossas próprias mãos, simultaneamente redentor e não regenerado, padre e pecador num mesmo corpo”.

Enquanto horizonte investigativo, essa perspectiva exige apreender a realidade social como um processo histórico em permanente constituição, cujas formas imediatas de manifestação remetem a determinações mais complexas, acessíveis apenas por meio do movimento analítico que conduz da aparência à essência dos fenômenos. Assumir esse pressuposto implica reconhecer que o objeto social é sempre mais rico do que sua manifestação imediata e que os sujeitos se constituem no interior das próprias relações sociais, simultaneamente como resultado e como momento ativo de sua reprodução,

intervindo nelas de forma consciente, orientada e socialmente situada (Marcondes; Toledo, 2014).

É nesse quadro que a cultura se afirma como dimensão constitutiva da vida social, na qual se condensam as formas pelas quais os homens interpretam, organizam e comunicam sua experiência histórica. Diferentemente do que ocorre no mundo natural, a vida social não se reduz à adaptação às circunstâncias, mas envolve a produção de sentidos, valores e formas de consciência que orientam a própria prática social. A cultura expressa, assim, o modo pelo qual o ser social participa de sua própria formação histórica, constituindo-se, ao mesmo tempo, como sujeito e objeto desse processo, em um plano de autorreflexão que emerge do trabalho e das relações sociais que o estruturam (Eagleton, 2003).

1.2 Particularidades da formação social brasileira

Os processos de formação social, sobretudo o brasileiro, se fundamenta na relação entre estrutura e superestrutura⁷. Em outras palavras, ele pode ser entendido como o produto da interação entre as relações sociais e materiais de produção com as formas ideológicas que lhes correspondem, objetivadas nas instituições, nas normas jurídicas, nas práticas políticas, e nas expressões culturais da sociedade civil. Nesse sentido, Marx (2008) explica, que no processo de produção de sua própria existência, o ser social estabelece relações sociais que não decorrem da vontade pessoal, mas do nível de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas. Para ele, é justamente a totalidade dessas relações de produção que forma a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se edificam a superestrutura jurídico-política e as distintas formas de consciência social. Assim, o modo como a vida material é produzida implica tanto no processo de desenvolvimento da vida social, quanto nas expressões políticas e culturais de cada época.

A partir dessa construção teórica, compreende-se que os indivíduos são inseridos em realidades concretas onde são condicionadas a se reproduzirem social e materialmente, a fim de suprirem suas necessidades objetivas e subjetivas. Nesse processo, eles desenvolvem expressões próprias dessa realidade, como a política, o direito, a religião, as ideias, a moral e finalmente, a cultura, sendo elas mutáveis em relação ao desenvolvimento de cada modo de produção.

⁷ A noção de *superestrutura* possui caráter ilustrativo, destinado a explicitar a relação com outro termo igualmente metafórico, o de *estrutura*, concebido como a base de sustentação do edifício social. Em Marx, essa metáfora convive com um conceito dotado de maior densidade teórica, capaz de apreender a totalidade da realidade social por ela expressa: o modo de produção. Já a superestrutura não é sistematizada como conceito autônomo, sendo referida por Marx (1983) por meio das chamadas “formas jurídicas, políticas e ideológicas”.

Dessa forma, torna-se evidente que essas categorias nascem da realidade material, são moldadas por ela, e carregam as marcas das condições de existência que as originam. Isso significa que, quando observamos diferentes sociedades a partir de uma perspectiva totalizante, cada uma tende a apresentar expressões distintas, pois são formadas por bases materiais e trajetórias específicas. É, portanto, nessa fusão entre a realidade material e as particularidades de cada formação social que se constitui a particularidade.

Sob essa ótica, a formação social brasileira, tem seu caráter marcado por um processo que encontra-se em contínua construção, um "vir a ser" constante que desafia qualquer pretensão de estabilização ou de um encerramento definitivo. Em decorrência disso, pode-se afirmar que a sociabilidade contemporânea, é, portanto, produto dos impactos estruturais advindos de determinações sociais pretéritas, que embora materialmente concluídas, ainda moldam e são reproduzidas com outra roupagem, nas demais dimensões da vida social, estabelecendo assim uma particularidade estrutural brasileira. Nesse panorama, o processo da formação social, define-se pela dialética incessante entre o "já-dado" (o vasto e pesado complexo da herança histórica, das estruturas legadas e das desigualdades consolidadas) e o "em-construção" (a prática social contemporânea, as lutas políticas, e as tentativas de ruptura).

Assim, conforme a perspectiva apontada por Paula (2020), ao nos referirmos à presença, por exemplo, indígena ou africana na cultura, na economia, na política ou na própria formação social brasileira, não estamos evocando um passado morto e inerte, confinado aos livros de história. Referimo-nos, ao contrário, a uma vivência rica, plural e dinâmica, que é "permanentemente atualizada" (Paula, 2020, p.26), e que se manifesta no cotidiano, na religiosidade, na fala, na culinária, na arte, e nas formas de resistência social. Reconhecer essas presenças é falar de um processo, de uma formação social brasileira que ainda está em curso.

Nesse sentido, ainda que não se possa pensar em um término definitivo das determinações históricas e, por conseguinte, do próprio processo de formação social brasileira, é possível identificar momentos a partir dos quais essa formação começa a se estruturar em direções específicas. Parte significativa da produção teórica acerca do pensamento social brasileiro situa esse marco inaugural na colonização. O que, embora relevante do ponto de vista da institucionalização dos sucessivos modos de produção, que estruturam a particularidade do país, tende a restringir a compreensão da totalidade do processo formativo ao ocultar as formas de vida, de sociabilidade e de organização social existentes anteriormente à invasão colonial. O processo da formação social brasileira, portanto, se inicia muito antes de 1500, remonta a um tempo anterior, no qual o território

conhecido como Pindorama⁸, já era habitado por sociedades dotadas de diversidade cultural e modos próprios de relação com a natureza e com o espaço.

Reconhecer isso implica afirmar que os múltiplos povos indígenas estão para além de sua condição escravizada nos primórdios da colonização europeia. Conforme expressa Krenak (1992), muito antes da imposição de fronteiras nacionais e da própria invenção da ideia de “América”, essas “famílias grandes” já habitavam o território, organizadas em inúmeras etnias, portadoras de culturas diversas, territórios definidos e narrativas próprias de criação do mundo, inscritas na memória coletiva de cada povo e transmitidas como fundamento de sua continuidade histórica:

Aqui nesta região do mundo, que a memória mais recente instituiu que se chama América, aqui nesta parte mais restrita, que nós chamamos de Brasil, muito antes de ser “América” e muito antes de ter um carimbo de fronteiras que separa os países vizinhos e distantes, nossas famílias grandes já viviam aqui. Essas nossas famílias grandes, que já viviam aqui, são essa gente que hoje é reconhecida como tribos. As nossas tribos. Muito mais do que somos hoje, porque nós tínhamos muitas etnias, muitos grupos com culturas diversas, com territórios distintos. Esses territórios se confrontavam, ou às vezes tinham vastas extensões onde nenhuma tribo estava localizada, e aquilo se constituía em grandes áreas livres, sem domínio cultural ou político. Nos lugares onde cada povo tinha sua marca cultural, seus domínios, nesses lugares, na tradição da maioria das nossas tribos, de cada um de nossos povos, é que está fundado um registro, uma memória da criação do mundo (Krenak, 1992, p.201).

Nesse ordenamento social, a relação entre os indivíduos e o mundo natural constituía um vínculo estruturante da sociabilidade vigente. A terra não era concebida como recurso disponível à apropriação individual, à exploração ilimitada, ou interpretada apenas em seu valor de uso, tratava-se, antes, de uma condição concreta da vida social, inscrita na organização do território, nas técnicas produtivas de subsistência, nas formas de habitar o espaço, e nas relações sociais. Tal configuração implicava em um exercício direcionado à preservação do meio, baseado na consolidação de uma relação não predatória com a natureza (Marx, 2011).

Essa organização social e base material, projetava-se no cotidiano sob a forma de valores, normas e disposições, herdadas e transmitidas, na experiência concreta. A natureza integrava esse ordenamento como presença relacionável, reconhecida na disposição do território, na arquitetura das aldeias, nas técnicas agrícolas e nas expressões corporais e musicais, que incorporavam movimentos observados nos ciclos da água, dos ventos, dos animais e dos astros. O conhecimento se apresentava como elaboração incorporada ao

⁸ Pindorama era o nome atribuído ao território hoje conhecido como Brasil, designando a totalidade do espaço habitado pelos povos originários. Significando “Terra das Palmeiras” (Brito, 2023, p.25), o termo condensava uma percepção comum de pertencimento territorial compartilhada entre distintas sociedades indígenas, posteriormente apagada pelos processos coloniais que impuseram novas formas de ordenamento, nomeação e dominação desse espaço.

cotidiano, transmitida por meio da convivência, da observação e da repetição socialmente validada das práticas (Krenak, 1992).

Nesse sentido, é fundamental compreender que essa sociabilidade era vivenciada por múltiplos povos distintos, cujas organizações sociais e espaciais revelavam uma vasta diversidade cultural e política. Fausto (2000) acrescenta que às vésperas da invasão, o que se tinha, era um continente que acolhia distintas formas de articulação social, econômica e política, tanto em escala local, quanto em escala regional. Esta multiplicidade refuta, portanto, qualquer tentativa de generalização, evidenciando que a formação social originária, era composta por civilizações com organizações próprias e distintas entre si, onde a complexidade social se manifestava tanto em grandes aldeias, quanto em redes comerciais que unificavam áreas e povos distantes (Fausto, 2000).

Conforme observa Almeida (2022), a experiência desses povos fundamentava-se em epistemologias que compreendem o território como um espaço de vivências ancestrais, gerido de forma singular, muito antes das demarcações impostas pelo processo colonial. A relação desses múltiplos grupos com o entorno não era de domínio, mas de intercâmbio entre sujeitos, onde o território assume uma dimensão cosmopolítica (Viveiros, 2002). Assim, conforme elabora Krenak (1992), trata-se de um modo de vida no qual a memória ancestral informa as formas de habitar, produzir e cuidar, estabelecendo vínculos de parentesco entre os grupos humanos e os elementos do território. Essa territorialidade, portanto, não se reduz à posse da terra, ela constitui a base material que organiza a sociabilidade estabelecida a partir da relação com o meio natural, de modo a reconhecer a vida na natureza e a interdependência entre a comunidade e o meio (Almeida, 2022).

Como exemplo de uma configuração social indígena particularmente elaborada a partir de tais determinações do meio, tem-se o caso dos povos tupi⁹. Seu desenvolvimento era resultante de prolongados processos históricos de ocupação, circulação e reorganização espacial, nos quais a mobilidade territorial era estruturante da vida social. Conforme analisa Ribeiro (2015), ao longo de milênios, a costa atlântica e os principais sistemas fluviais foram percorridos por inúmeros povos indígenas que, em permanente disputa por nichos ecológicos favoráveis, se alojavam, desalojavam e realojavam, configurando uma dinâmica de expansão e diferenciação tribal. Essa mobilidade expressava uma forma específica de adaptação ao

⁹ Os grupos localizados no litoral do território eram majoritariamente tribos de troncos tupi, que somavam cerca de 1 milhão de indígenas. Eles se dividiam em dezenas de grupos que se instalavam em aldeias com trezentos a 2 mil habitantes (Fernandes, 1963).

meio e apropriação coletiva do território ajustada às condições ambientais e às necessidades do grupo.

Assim, a presença predominante das tribos de “tronco tupi” (Ribeiro, 2015, p.26) no litoral, durante os séculos anteriores à invasão europeia, evidencia esse processo. Ainda segundo Ribeiro (2015), tais povos haviam alcançado um nível expressivo de desenvolvimento agrícola, necessário ao meio que habitavam, traduzido, por exemplo, na domesticação da mandioca, cujo cultivo e beneficiamento demandavam saberes técnicos complexos, acumulados e transmitidos socialmente. Essa base produtiva assegurava relativa estabilidade alimentar e possibilitava a formação de aldeamentos numerosos. A participação generalizada dos membros do grupo na produção dos meios de subsistência, com exceção pontual de lideranças religiosas e guerreiras, reforçava o caráter igualitário e coletivo dessas sociedades (Fernandes, 1963) direcionado à busca por um bem-estar coletivo.

É certo que o desenvolvimento histórico dos povos originários, que habitavam o território que viria a constituir o Brasil, no período anterior à invasão portuguesa, não resultou na consolidação do país enquanto Estado-nação nos moldes modernos. Tal limitação, portanto, se dá em função da interrupção violenta das trajetórias históricas dos demais povos indígenas, provocada pela colonização, que roubou e colocou em xeque toda sociabilidade que ali existia. A expropriação territorial, a imposição de uma racionalidade produtiva exógena e as sucessivas tentativas de destruição das formas indígenas de reprodução material e social, converteram essas sociedades em alvos de uma negação histórica, subordinando-as a um projeto alheio e dificultando a continuidade de seus processos de desenvolvimento social.

Contudo, ainda que a modernidade brasileira não tenha se configurado como desdobramento orgânico do desenvolvimento dos povos originários, a violência constitutiva do projeto colonial revelou-se incapaz de erradicar a totalidade de seus saberes, valores e modos de relação com o mundo. Essas experiências sociais permanecem latentes e atuantes sob variadas configurações, incidindo concretamente em dimensões como a medicina, a culinária, a arte, a linguagem, cultura e outras expressões da vida social. Nesse sentido, é de suma importância enfatizar que “entender a ocupação do território brasileiro é encarar também séculos e, em âmbito ideal, milênios antes da chegada dos invasores europeus” (Almeida, 2022, p.7).

Nessa direção, cumpre destacar que essas permanências ocupam uma posição social para além de heranças culturais. Sua presença consolida, sobretudo, potentes referenciais críticos aos padrões hegemônicos de desenvolvimento, que, por sua vez, estruturam-se sob a lógica da exploração incessante dos recursos naturais e da mercantilização e concentração dos

terras. Assim, as heranças dos povos originários, que resistiram a todo processo de violência, inscrevem outras racionalidades possíveis de relação com a natureza e com a vida social.

A influência indígena na formação social brasileira atualiza-se constantemente, desafiando a hegemonia da racionalidade mercantil através dos parâmetros de uma sociabilidade pautada na continuidade, preservação e no cuidado entre os demais seres e o meio. Isso se dá porque a invasão europeia, ao reorganizar violentamente a economia e a vida social no território colonizado, rompeu o equilíbrio anteriormente construído entre as comunidades indígenas e o meio físico (Freyre, 2006), desestruturando as formas de sociabilidade assentadas na reprodução ampliada da vida, e interrompendo qualquer possibilidade de desenvolvimento do Brasil a partir de sua originalidade.

Assim, Prado Jr. (2011) sustenta que todo povo, ao longo de sua evolução, desenvolve um sentido fundamental que orienta sua formação social, sendo essa direção indispensável à compreensão de seu processo histórico. No cenário brasileiro, apreender esse “sentido” implica mobilizar a categoria de modo de produção como instrumento analítico da totalidade, capaz de articular as relações materiais às suas expressões superestruturais. Nessa perspectiva, conforme elabora Gorender (1978), o modo de produção constitui o objeto central de uma economia política expandida, que se define como a ciência voltada a investigar as condições e formas específicas sob as quais as diversas sociedades produzem, intercambiam e distribuem seus produtos. Essa categoria, portanto, revela como a organização da vida material estabelece a base real sobre a qual se edificam as instituições, as normas jurídicas e as formas de consciência social.

Sob essa chave interpretativa, a formação social brasileira revela-se marcada pela transição entre distintos modos de produção que deixaram marcas estruturais duradouras. Entre eles, destaca-se, inicialmente o escravismo colonial, cuja especificidade não se confunde com o feudalismo europeu nem com o escravismo antigo. Gorender (1978) argumenta que este modo de produção se caracterizou por um elevado grau de comercialização e por leis de movimento próprias, voltadas à acumulação no âmbito do mercado mundial. Foi a partir das contradições internas desse sistema que se pavimentou o caminho para a emergência do modo de produção capitalista em solo nacional. Assim, a análise da sociabilidade brasileira exige compreender como a base material escravista condicionou o desenvolvimento de um capitalismo tardio e dependente, evidenciando que as estruturas sociais herdadas das formações pré-capitalistas permanecem inscritas, nas determinações históricas que incidem sobre o presente.

Ademais, a colonização foi orientada por um propósito eminentemente econômico, voltado à exploração de recursos e à produção de gêneros destinados ao mercado externo. Conforme explicita Prado Jr. (2011), os colonos que aqui se estabeleceram buscavam reconstruir suas condições de existência diante das transformações econômicas, sociais e religiosas em curso na Europa, procurando, em terras americanas, garantias que já não encontravam em seus locais de origem. Tal empreendimento não visava à edificação de uma nova sociabilidade nos moldes de um projeto nacional, mas à reprodução, em outro espaço, de relações sociais e econômicas compatíveis com as necessidades do comércio europeu, o que resultou na formação de uma sociedade que, embora marcada por especificidades locais, tentava conservar uma semelhança estrutural com a metrópole; nas palavras do autor

O que os colonos dessa categoria têm em vista é construir um novo mundo, uma sociedade que lhes ofereça garantias que no continente de origem já não lhes são mais dadas. Seja por motivos religiosos ou meramente econômicos (esses impulsos aliás se entrelaçam e sobrepõem), a sua subsistência se tornara lá impossível ou muito difícil. Procuram então uma terra ao abrigo das agitações e transformações da Europa, de que são vítimas, para refazerem nela sua existência ameaçada. O que resultará desse povoamento, realizado com tal espírito e num meio físico muito aproximado do da Europa, será naturalmente uma sociedade que, embora com caracteres próprios, terá semelhança pronunciada à do continente de onde se origina (Prado Jr., 2011, p.21).

Dessa forma, o processo colonizador integrou o Brasil a um “conjunto que não é senão um capítulo da história do comércio europeu” (Prado Jr. 2011, p.16), subordinando sua economia às demandas externas e condicionando sua estrutura social a relações de dependência. Assim, a economia colonial, fundada no tripé monocultura, latifúndio e escravidão (Moura, 2014), foi desenvolvida de forma que fosse possível a produção de excedentes exportáveis em larga escala, viabilizando a transferência de riqueza para Portugal. Como resultado, consolidou-se uma economia dependente, incapaz de promover um desenvolvimento autocentrado, cuja função primordial era alimentar a dinâmica de valorização do capital no mercado mundial.

Sob essa ótica, o colonialismo no Brasil deve ser compreendido como parte constitutiva do processo de acumulação primitiva de capital na Europa. Isso se dá em função da “descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização [...] a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marcaram a aurora da era de produção capitalista” (Marx, 1996, p. 370). Assim, a forma como se organizou a colonização brasileira produziu uma sociabilidade atravessada pela desigualdade extrema, pela concentração fundiária e pela subordinação externa, traços que condicionaram, posteriormente, a formação do Estado nacional e a inserção do país no capitalismo global.

Ao ser inserido no circuito da expansão mercantil europeia, o Brasil colonial constituiu-se como instância produtiva deliberadamente criada para operar no interior do mercado mundial nascente. Desprovido, aos olhos europeus, de riquezas imediatamente apropriáveis, o território adquiriu relevância histórica a partir da possibilidade de produzir riqueza mediante a implantação de uma estrutura produtiva inteiramente nova, concebida desde sua origem para atender às exigências do comércio ultramarino em expansão (Sodré, 1980). A colonização brasileira inscreve-se, desse modo, no momento histórico em que a ampliação da manufatura europeia passa a demandar novos espaços de produção capazes de fornecer mercadorias em larga escala, inaugurando o mercado mundial enquanto totalidade concreta.

Essa determinação histórica confere à colonização brasileira, como assinala Sodré (1980), o caráter de empresa, na qual nada se constitui de forma endógena. São transplantados os agentes da exploração, os instrumentos materiais, os métodos produtivos e, de modo decisivo, a força de trabalho. É nesse movimento que se afirma o escravismo colonial como modo de produção específico do colonialismo (Gorender, 2016), estruturado para viabilizar a produção extensiva e intensiva voltada ao mercado externo. A escravização, inicialmente indígena e posteriormente africana, organizou-se, nesse sentido, como eixo central da empresa colonizadora, consolidando um regime produtivo assentado na coerção absoluta. Consoante a Moura (2014, p.67), “somente a escravidão era a forma de trabalho adequada ao sistema colonial porque somente ela [...] poderia extrair o volume da produção que fizesse com que o empreendimento fosse compensador”. Nesse cenário a escravidão não estrutura-se consoante às formas pretéritas de organização social¹⁰. Trata-se de uma mediação funcional à produção em grande escala capaz de assegurar a extração de excedentes e sua transferência contínua para os centros europeus de acumulação.

É nesse quadro histórico-estrutural que se insere a periodização proposta por Clóvis Moura (2014), a qual oferece elementos decisivos para compreender as determinações do escravismo na formação social brasileira e seus desdobramentos no advento do capitalismo dependente. Segundo o autor, o escravismo desenvolve-se em duas fases articuladas: o escravismo pleno, vigente entre os séculos XVI e a primeira metade do século XIX, e o

¹⁰ A escravidão instaurada no contexto do colonialismo distingue-se das formas escravistas da Antiguidade. Nestas, a escravização decorria, em grande medida, de guerras, conquistas territoriais ou endividamento, inserindo-se em formações sociais cuja produção se orientava predominantemente para a reprodução interna. Já no caso colonial, a escravidão é reorganizada no interior do processo de constituição da economia-mundo capitalista, vinculando-se à acumulação primitiva. O trabalho escravizado passa, então, a ser direcionado à produção em larga escala de mercadorias para o mercado externo, subordinado à lógica da valorização do capital.

escravismo tardio, consolidado a partir da segunda metade do século XIX. Como observado anteriormente, o período do escravismo pleno, consolida a base material da colonização, estruturando uma economia agroexportadora assentada no latifúndio monocultor, na exploração da força de trabalho escravizada e na atuação de um aparato estatal e jurídico voltado à repressão das resistências negras e indígenas, bem como à garantia da reprodução da ordem colonial (Silva; Fagundes, 2022).

Nesse cenário, a violência se estabelece como forma regular de funcionamento da sociabilidade colonial. Ela se expressa na expropriação territorial, na dissolução das sociabilidades indígenas e africanas, na mercantilização dos corpos escravizados e na imposição de uma disciplina do trabalho compatível com as exigências da produção exportadora. Essa violência transborda o plano físico e incide sobre a totalidade da vida social, estruturando hierarquias, naturalizando desigualdades e instituindo uma forma de dominação que atravessa as dimensões econômica, política e cultural da colônia. O espaço colonial conforma-se, assim, como lugar de produção da desigualdade, condição indispensável ao funcionamento do capitalismo em sua fase de constituição.

A vida social e cultural que se institui no espaço colonial organiza-se igualmente como forma derivada, ajustada à sustentação e legitimação da estrutura de exploração vigente, através da articulação dos planos adaptativos, associativos e ideológicos (Ribeiro, 2015, p.57-58) que foram construídos e impostos. A partir dos processos de aculturação¹¹ e transplantação (Sodré, 1980), as determinações importadas e reconfiguradas de maneira funcional à empresa colonizadora, produziram uma cultura que resulta da adaptação ideológica de uma sociedade montada para servir à acumulação externa. Isso corrobora com a emergência de um processo de deculturação (Ribeiro, 2015) dos povos nativos e subjugados através da imposição de uma cultura dominante, e da formação de uma sociedade que se fortificou a partir do extermínio de outras manifestações culturais.

Moura (2014) destaca que a ideologia do colonialismo¹² não apenas legitimava a dominação, mas também moldava a cultura dos dominados, impondo uma visão de mundo que dificultava a organização autônoma dessas populações. Essa submissão cultural era extremamente violenta, onde os portugueses ocupavam a terra e subjugavam os habitantes,

¹¹ A aculturação se fundamentou a partir da “transplantação” de elementos que eram convenientes aos organismos metropolitanos portugueses, no organismo colonial (Sodré, 1961).

¹² “Por ideologia do colonialismo se entende, aqui, o conjunto de idéias e conceitos que, gerados e desenvolvidos com a expansão colonial das nações do ocidente europeu, pretendiam justificar a sua denominação sobre as áreas de que se haviam apossado em ultramar e que dominavam direta ou indiretamente, gerindo-lhe os destinos, pela posse territorial, ou orientando-os ao sabor de seus interesses, pela supremacia econômica sobre eles ou as suas metrópoles” (Sodré, 1961, p.133).

impedindo o desenvolvimento dessas culturas a partir de ferramentas de dominação das quais não era possível os escravizados superarem (Moura, 2014). Dessa forma, a imposição dos valores portugueses sobre a população escravizada resultava na submissão às normas dos colonizadores e na supressão de suas próprias tradições culturais, onde muitos aspectos da cultura indígena e africana eram proibidos, desde línguas nativas até rituais religiosos. Esse processo refletia as tentativas de erradicação das identidades culturais dos escravizados que tinham o intuito de desumanizá-los e facilitar seu controle.

Vale pontuar, portanto, que a implantação da cultura europeia no Brasil se tratou de um processo que, nas origens da sociedade brasileira, foi, se não o fato mais determinante, e certamente o mais rico em consequências (Holanda, 1995). Tal implantação se deu através da introdução e imposição de costumes, crenças, normas jurídicas, formas de trabalho e padrões de sociabilidade que passaram a estruturar a vida social e a ordenar as relações entre os diferentes grupos no interior da ordem colonial. Foi nesse movimento que se produziu uma hierarquização cultural e social, na qual práticas europeias foram progressivamente institucionalizadas como referência legítima de civilidade e autoridade, enquanto os demais repertórios culturais foram subordinados e instrumentalizados segundo as necessidades da colonização.

Isso, contudo, não significa a supressão das matrizes indígenas e africanas, o que acontece é que o empreendimento colonial dependeu, em larga medida, da incorporação seletiva de saberes desses grupos, como conhecimentos sobre a terra, técnicas produtivas, formas de manejo ambiental e estratégias de sobrevivência, que foram apropriados, e inseridos em um sistema de dominação que os subordinava politicamente e os explorava economicamente. A hierarquização cultural, portanto, operou menos pela eliminação e mais pela assimetria ao integrar elementos não europeus sob condições de subordinação, ao mesmo tempo em que consolidava a hegemonia da cultura metropolitana.

Nesse quadro, a formação social brasileira deve ser compreendida como resultado de processos de mestiçagem que extrapolam o plano estritamente biológico ou cultural e se vinculam diretamente às dinâmicas da conquista e da dominação colonial. As mestiçagens, nesse sentido, correspondem uma sucessão de processos de violência extrema, frequentemente iniciados sobre estruturas desarticuladas pela derrota e pela imposição de novas formas de poder, conforme assinala Gruzinski (2001), nas palavras do autor, “Se nem todas as mestiçagens nascem necessariamente de uma conquista, as desencadeadas pela expansão colonial na América, iniciam-se, invariavelmente sobre os escombros de uma derrota” (p.64).

Tais processos articulam-se, ainda, a dois movimentos históricos decisivos para a América portuguesa entre os séculos XV e XVI: de um lado, “o choque da conquista” (Ribeiro, 2015), entendida como invasão territorial e imposição de um novo ordenamento político e econômico; de outro, a transplantação de instituições, referenciais culturais e formas de organização social europeias para o espaço colonial (Sodré, 1980). Trata-se da expansão de padrões socioculturais e institucionais ibéricos que, ao serem implementados em outro contexto histórico e geográfico, reorganizaram as estruturas locais e estabeleceram os fundamentos da formação social brasileira, haja vista que as ideias podem até serem transplantadas, mas o que se refere às condições objetivas não porque o efeito que as ideias desencadeiam variam a partir da especificidade de cada sociabilidade.

Assim, o processo de gestação da população brasileira, conforme descrito por Ribeiro (2015), foi inicialmente caracterizado pelas práticas do cunhadismo, isto é, pela incorporação de europeus às redes de parentesco indígena por meio de alianças matrimoniais que, no contexto do contato colonial, foram frequentemente atravessadas por relações de força e coerção. Ao se integrarem a comunidades indígenas do litoral, os colonizadores mobilizavam essa instituição para obter reconhecimento como membros do grupo, por meio da realização de casamentos forçados com mulheres locais.

Isso fazia com que os europeus usassem a tradição indígena, que conferia a eles o status de membros das tribos após o casamento, para acessar territórios, estabelecer vínculos políticos, aproximar dos saberes que lhes eram úteis nas comunidades, e recrutar mão de obra. O cunhadismo, nesse sentido, foi progressivamente deslocado de seu significado original, como mecanismo de ampliação das alianças intertribais, para funcionar como mediação da ocupação colonial e da organização da exploração.

É nesse contexto que se insere o fenômeno que Ribeiro (2015) denomina de desindianização. Tratava-se da tentativa de erradicação e marginalização da identidade indígena, podendo resultar em perda cultural, escravização, guerras de extermínio, enfermidades, imposição de novas formas de autoridade e sociabilidade, que fragilizaram a reprodução cultural autônoma desses grupos. Nesse cenário, os “filhos do dominador com mulheres desgarradas de sua tribo, [...] se identificavam com o pai e se somavam ao grupo paterno” (Ribeiro, 2015, p.66), de modo a reforçar a integração forçada e violenta dos demais povos indígenas ao sistema colonial. Esse movimento estabeleceu uma redefinição das referências identitárias e dos vínculos de pertencimento, incidindo prioritariamente sobre as populações indígenas inseridas no raio de atuação da empresa colonial.

Na prática, essa mudança funcionava como um mecanismo de desraizamento na medida que, ao serem integrados ao "grupo paterno" colonial, esses indivíduos perdiam os laços que os vinculavam às linhagens e obrigações de suas aldeias originais. Esse processo era estratégico para o colonialismo, pois transformava o indígena, antes um membro de uma comunidade autônoma e coletiva, em um trabalhador isolado, cuja identidade agora era definida pela sua utilidade e submissão ao sistema de exploração do colonizador. Assim, a identidade deixava de ser um elo de resistência comunitária para se tornar um instrumento de integração forçada à nova lógica produtiva.

Portanto, a formação social brasileira se constituiu, sob uma estrutura formada através das relações assimétricas de poder que organizaram a vida colonial em suas dimensões: social, política e cultural, a partir da posição dominante da matriz europeia, sobre os múltiplos povos indígenas e, posteriormente, sobre os contingentes africanos escravizados. Trata-se de uma “marca estrutural” decorrente de um padrão de ordenação social que impôs a autoridade e os valores transplantados do mundo luso como critérios únicos de legitimidade, moldando a estrutura da sociedade brasileira, para servir estritamente à lógica da exploração colonial.

Nesse contexto, a hierarquização cultural se comprometeu em estabelecer o “europeu” como modelo de civilização, e conseqüentemente, afirmou determinada centralidade dos padrões ibéricos, jurídicos, religiosos, linguísticos e administrativos, que passaram a organizar a vida na colônia. Dessa forma, os povos indígenas, sobretudo nas regiões de contato direto com a colonização, foram reconfiguradas e subordinadas de maneira benéfica ao cenário em questão, definindo-os como figuras de “atraso”, estabelecendo o desenvolvimento e a circulação de práticas, discursos e instituições que naturalizam as desigualdades e legitimam a exclusão.

Por essa razão, não se pode falar propriamente em “cultura nacional” no período colonial. O que se observa, conforme a tradição interpretativa que enfatiza a transplantação cultural, é a constituição de um espaço social marcado pela sobreposição de matrizes, no qual os referenciais metropolitanos ocupavam posição dominante, enquanto práticas indígenas e africanas eram incorporadas de forma subordinada, frequentemente desarticuladas de seus contextos originários e reinscritas em novas funções sociais.

Logo, a desindianização constituiu uma das bases históricas da sociedade brasileira, definindo um padrão de incorporação subordinada que se estenderá, posteriormente, às populações africanas escravizadas a partir da desafricanização (Ribeiro, 2015). Assim, a experiência histórica da colonização constituiu-se como um processo complexo, atravessado por resistências, acomodações e conflitos que deram origem a formas sociais singulares.

No que tange a incorporação das populações africanas no Brasil colonial, deu-se em um contexto cujo escravismo foi o principal vetor econômico e social. Milhões de africanos foram violentamente deslocados de suas sociedades de origem para suprir a demanda por força de trabalho nas lavouras canavieiras (Stédile, 2012), nas minas e em outras atividades econômicas¹³, sendo submetidos a um regime que transformava a própria vida humana em mercadoria.

Tal processo sustentou a economia colonial, como também redefiniu as relações sociais, culturais e territoriais no Brasil, produzindo uma estrutura agrária concentradora e excludente, na qual os efeitos se projetam para além do período escravista. Assim, esse longo processo de escravização configurou-se como um núcleo econômico fundamentado na subordinação da vida humana à lógica de extração de valor e à exploração do trabalho escravizado, ao mesmo tempo em que transformou completamente as relações sociais e culturais no Brasil.

Se, no caso indígena, Ribeiro (2015) aponta para processos de desindianização associados à desarticulação das bases sociais que sustentavam a reprodução autônoma dessas culturas, no caso africano o autor identifica a dinâmica da desafricanização (Ribeiro, 2015). Esse movimento foi favorecido, em grande medida, pela fragmentação deliberada da diversidade étnica dos povos africanos trazidos ao Brasil. Provenientes de diferentes regiões, línguas, tradições religiosas e costumes, esses indivíduos foram misturados e condicionados a conviverem em condições de extremo controle e violência, o que dificultava a formação de vínculos coletivos capazes de sustentar qualquer tipo de organização social. Ainda assim, tais vínculos não desapareceram, eles foram reelaborados sob novas bases.

Gonzalez (2024. p.98) aprofunda essa análise ao afirmar que “a violência da escravidão caracterizou-se não só pela ruptura dos referenciais básicos da sociedade africana, como pela cuidadosa mistura das diferentes etnias, demonstrando grande eficácia na destruição das estruturas sociais”. Tal procedimento incidiu de maneira determinante sobre as dimensões da vida social, desarticulando sistemas de parentesco, crenças, línguas e formas tradicionais de sociabilidade.

Nesse sentido, consoante a Ribeiro (2015) os africanos e seus descendentes, embora incorporados à sociedade brasileira em posição subalterna, foram obrigados a se adaptarem e produzirem um movimento intenso de reconfiguração cultural para conseguirem sobreviver às

¹³ A agricultura colonial foi estruturada a partir do modelo *plantation*, caracterizado pela grande propriedade territorial, pela monocultura voltada à exportação, e pelo uso do trabalho escravizado, consolidando um padrão produtivo articulado às exigências do mercado externo (Stédile, 2012).

demandas da vida enquanto escravizados, e posteriormente, participarem da sociedade que ajudaram a erguer. A imposição da língua portuguesa, por exemplo, constituiu uma primeira condição de sociabilidade entre indivíduos provenientes de diferentes grupos étnicos africanos, permitindo a comunicação e a articulação de laços em contextos de dispersão forçada. Nas palavras do autor

A luta mais árdua do negro africano e de seus descendentes brasileiros foi, ainda é, a conquista de um lugar e de um papel de participante legítimo na sociedade nacional. Nela, se viu incorporado à força. Ajudou a construí-la e, nesse esforço, se desfez, mas, ao fim, só nela sabia viver, em razão de sua total desafricanização. A primeira tarefa cultural do negro brasileiro foi a de aprender a falar o português que ouvia nos berros do capataz. Teve de fazê-lo para comunicar-se com seus companheiros de desterro, oriundos de diferentes povos. Fazendo-o, se reumanizou, começando a sair da condição de bem semovente, mero animal ou força energética para o trabalho. Conseguindo miraculosamente dominar a nova língua, não só a refez, emprestando singularidade ao português do Brasil, mas também possibilitou sua difusão por todo o território (Ribeiro, 2015, p.166).

No entanto, o aprendizado da língua portuguesa, pelas populações africanas e afro-descendentes, constituiu um processo histórico de recriação cultural. Forçados a aprender o português, como condição mínima de sobrevivência e comunicação, os africanos não o assimilaram como cópia do modelo europeu, transformaram-no a partir de suas matrizes linguísticas e culturais, produzindo uma forma própria de falar e significar o mundo o qual estavam inseridos, a partir do “pretuguês” (Gonzalez, 2020). Essa expressão se refere à existência de uma lógica linguística e cultural distinta, oriunda das condições impostas pelo regime escravista e pela sociabilidade eurocatólica.

Nele se inscrevem marcas fonéticas, sintáticas e semânticas que expressam relação com línguas africanas e com modos próprios e subjetivos de narrar, sentir e organizar a experiência. Ao nomear essa forma de falar, Gonzalez (2020) rompe com a ideia de neutralidade da língua e evidencia que a hierarquização linguística reflete relações de poder, nas quais a fala negra é historicamente desqualificada como erro, quando na realidade constitui produção legítima de sentido. O pretugues materializa, assim, a inteligência de uma população que, mesmo submetida à violência extrema, transformou um instrumento de dominação em meio de afirmação cultural.

Nesses termos, a religião constitui-se também como forma de resistência e de reconfiguração cultural no interior da ordem colonial. Diante da imposição do catolicismo europeu, os povos africanos escravizados ocuparam as brechas presentes nesse cenário através da utilização dos ritos impostos, como espaços de preservação e continuidade de suas crenças ancestrais. Essa dinâmica deu origem a fenômenos como o afrocatolicismo e o catolicismo popular, que configuram formas de vivência religiosa desenvolvidas a partir de um

sincretismo entre referências cristãs e africanas, na medida que as referências cristãs eram ressignificadas para proteger e dar sobrevida às matrizes africanas sob um regime de severa coerção.

Essa capacidade de reinvenção fundamentou o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras, a exemplo do candomblé, que se consolidaram através da preservação da memória e resistência social. Nessas formações, a articulação entre as heranças africanas e os elementos do cristianismo produziram formações religiosas singulares que operam como dispositivos de afirmação identitária frente às políticas de apagamento cultural presentes no colonialismo (Gomes, 2025).

Em linhas gerais, a produção historiográfica contemporânea reconhece a cultura afro-brasileira como uma das matrizes estruturantes da formação social e cultural brasileira. Ainda que submetida a processos recorrentes de negação e a projetos de branqueamento, intensificados ao longo da modernidade, sob a lógica do racismo estrutural (Silva; Silva, 2024), a herança africana consolidou dimensões fundamentais da vida social, incidindo decisivamente sobre a música, a dança, a culinária, a linguagem e as festividades populares.

Nessa chave analítica, a desindianização e a desafricanização designam processos históricos de incorporação subordinada que limitaram a autonomia cultural de populações indígenas e africanas, ao mesmo tempo em que produziram rearranjos culturais resultantes da interação contínua entre matrizes africanas, indígenas e europeias, sob condições coloniais e pós-coloniais (Araujo, 2024). Assim, a permanência e a ressignificação desses elementos configuram uma formação cultural sincrética, cuja compreensão exige a articulação de uma leitura crítica capaz de apreender, a violência histórica da escravidão e a potência sociocultural dos povos indígenas, africanos e europeus. Desse modo, a cultura brasileira constitui-se a partir de um conjunto de influências que, ao se entrecruzarem, produzem uma configuração peculiar, distinta de cada uma de suas matrizes, isoladamente, conforme assinala Gonzalez (2024).

Esse cenário cultural, portanto, sofre inflexões importantes ao longo do século XIX, período que mediou a desagregação da ordem escravocrata e senhorial e a lenta constituição da sociedade de classes no Brasil. Com o esgotamento progressivo do tráfico transatlântico e a intensificação das pressões internacionais, consolida-se o chamado escravismo tardio (Moura, 2014), fase final do regime escravista que se estende até a abolição, marcada por contradições crescentes e pela coexistência entre formas arcaicas e emergentes de exploração do trabalho.

Nesse contexto, a escravidão não é imediatamente substituída, mas passa a se articular com mecanismos próprios de uma ordem em transição, incorporando de maneira seletiva

relações capitalistas. É nesse momento que se opera uma reconfiguração social expressa pela institucionalização do Estado nacional. O Estado reorganiza as relações de trabalho, promulgando legislações que anunciavam a modernização institucional, preservavam a exclusão social da população negra, como a Lei de Terras de 1850 e as políticas integracionistas do final do século XIX (Fagundes, 2020).

Conforme indica Moura (2014), nesse período não há presença de um rompimento com a lógica escravista, ela é reacomodada às exigências do capitalismo nascente, convertendo antigas formas de dominação, em mecanismos funcionais à acumulação capitalista. Fernandes (1976), acrescenta ainda que essa transição configurou um processo de reorganização no qual o colonialismo foi superado juridicamente, enquanto suas estruturas de dominação permaneciam latentes. A Independência, a formação do Estado Nacional e a abolição do regime escravista integraram-se a uma "modernização conservadora", conduzida pelas elites agrárias para garantir que a emergência do trabalho livre não desestabilizasse as hierarquias de poder consagradas.

A abolição formal da escravidão ocorre, assim, como desdobramento de um processo histórico que rearticula e renomeia as formas de exploração sem alterar seus fundamentos sociais. E a passagem ao trabalho livre se realiza sob bases desiguais, convertendo o “racismo, como estrutural e estruturante das relações sociais capitalistas” (Mauriel, p. 310, 2023). A exemplo desse processo, tem-se a formação e expansão dos cortiços no Rio de Janeiro.

Conforme Rolnik (1989), após a abolição, a população negra liberta, desprovida de acesso à terra e políticas de integração, concentrou-se nos cortiços localizados em áreas centrais do Rio, próximas aos espaços de trabalho. Contudo, tal quadro se agrava significativamente a partir das reformas urbanas implementadas no início do século XX, orientadas por uma lógica higienista e modernizadora, que tinham como objetivo “sanear” e “civilizar” a cidade. Nesse processo, os cortiços foram destruídos, sem que houvesse qualquer política de reassentamento que garantisse condições dignas de moradia. Como consequência, a população habitante, majoritariamente negra, foi progressivamente expulsa das regiões centrais e deslocada para áreas periféricas e distantes, dando origem a novas formas de ocupação urbana marcadas pela informalidade e pela precariedade, como os morros e, posteriormente, as favelas.

Esse deslocamento intensificou a segregação socioespacial, e consolidou um padrão de urbanização excludente, no qual o acesso à cidade e aos seus recursos se dava de forma desigual. Nesse sentido, a experiência dos cortiços no Rio de Janeiro explicita como as marcas do passado escravista persistiram, e foram constantemente atualizadas, mesmo após a

abolição formal, perpetuando padrões de desigualdade racial que atravessam a formação social brasileira e se projetam nas expressões contemporâneas da questão social.

Em linhas gerais, a consolidação do capitalismo no Brasil ocorreu através da incorporação funcional das heranças coloniais. Na prática, isso significa que o "arcaísmo", como o racismo estrutural e a extrema exploração do trabalho, herdados da escravidão colonial, foi convertido, na modernidade, em uma vantagem para a nova economia. A transição para a ordem social competitiva (a sociedade de mercado) apenas trocou a roupagem das antigas formas de domínio, de modo que os mecanismos de subordinação social e racial foram reorganizados dentro das novas leis e instituições capitalistas. Assim, as marcas do escravismo foram recalibradas na medida que elas passaram a servir como um combustível para a expansão do capital.

Nesse movimento, a incorporação das estruturas produtivas, herdadas da colônia, à dinâmica do mercado interno e mundial realizou-se sob a hegemonia das relações capitalistas, sem que fosse alterado o caráter exógeno. Como demonstram Prado Jr. (2011) e Sodré (1980), o Brasil se constitui como economia voltada prioritariamente para fora, organizada em função das demandas do mercado internacional e da transferência de excedentes, orientação esta, que se preserva mesmo diante das mudanças institucionais e políticas ocorridas ao longo do século XIX.

Assim, a dinâmica exploratória e acumulativa do colonialismo, ao longo do tempo, consolida as condições materiais que possibilitam a alteração das bases econômicas e sociais internas em sentido propriamente capitalista, sem romper com os fundamentos da dependência. Nesse contexto, viabiliza-se a passagem da Organização Social Escravocrata e Servil (OSES) para a Ordem Social Competitiva (OSC) (Fernandes, 1976), processo que redefine as formas de exploração do trabalho e de organização da produção, preservando, contudo, padrões profundamente desiguais de inserção social.

Essa transição se inscreve no marco da chamada revolução burguesa¹⁴ no Brasil, compreendida como um processo de modernização conservadora conduzido pelas frações dominantes do Estado e pelas elites econômicas. Trata-se de um movimento realizado “pelo alto”, no qual as transformações políticas e institucionais fundamentais, a exemplo da

¹⁴ Ainda que por vias não clássicas, Fernandes (1976), reconhece a ocorrência da revolução burguesa no Brasil. No contexto brasileiro, não se tratou de uma repetição anacrônica da experiência europeia, mas de um fenômeno estrutural por meio do qual se processa a absorção de um padrão capitalista de organização da economia, da sociedade e do Estado. Trata-se de um processo contraditório e desigual, no qual a desagregação do regime escravocrata-senhorial e a formação de uma sociedade de classes ocorrem sem ruptura radical com a ordem tradicionalista, mediante a escolhas de comportamentos coletivos das frações dominantes que organizaram o poder econômico social e político “de cima para baixo” (Fernandes, 1976).

Abolição da Escravidão, foram operadas sob controle das classes dominantes, “de brancos para brancos” (Fernandes, 1976, p.19), reafirmando a exclusão estrutural da população negra do projeto de modernização nacional.

Como sintetiza Fernandes (1976), as alterações políticas condicionaram a reorganização da sociedade e da economia, integrando as estruturas coloniais a um mercado interno em expansão, que se tornou o principal eixo do desenvolvimento econômico nacional. Nesse processo, a burguesia brasileira¹⁵ se estrutura de maneira associada ao capital internacional, orientando sua atuação para a reprodução da ordem vigente e reforçando a posição subordinada do país na divisão internacional do trabalho¹⁶. A transição para a modernidade, reinscreve assim, o estatuto colonial em novas bases históricas, convertendo o latifúndio, a concentração fundiária e a exploração intensiva do trabalho em pilares da sociedade capitalista, sob a condição da dependência¹⁷, na qual a herança escravocrata se funcionaliza como fundamento de um mercado de trabalho estruturalmente desigual.

Assim, a condição de dependência insere o Brasil em uma posição periférica em relação ao sistema capitalista mundial. Nessa configuração, a dinâmica econômica e social do país organiza-se de forma subordinada às exigências de acumulação dos centros hegemônicos, fazendo com que a superexploração da força de trabalho, nos termos de Marini (2011), se consolide como fundamento da reprodução social. Nesse quadro, o exército industrial de

¹⁵ A Burguesia brasileira, se trata de uma categoria cuja existência é objeto de controvérsias no debate da formação social brasileira. Parte da tradição crítica sustenta que não se constituiu, no país, uma burguesia nacional propriamente dita, dotada de autonomia política, projeto histórico próprio e capacidade dirigente. Em Prado Jr. (2011), a orientação estrutural da economia brasileira para o exterior e a persistência do sentido da colonização esvaziam a possibilidade de uma burguesia com função revolucionária externa. Sodré (1989), ainda que se reconheça a presença de setores industriais e urbanos, a burguesia brasileira é caracterizada como “camada intermediária entre a classe dominante e a classe dominada” (p. 23), sendo ela dependente, associada ao capital estrangeiro e subordinada aos interesses do imperialismo, o que limita a possibilidade de conduzir um processo autônomo de desenvolvimento nacional. Fernandes (1976), sustenta que a inexistência de uma burguesia revolucionária nos moldes europeus não implica sua inexistência histórica no Brasil. Para o autor, o burguês brasileiro forma-se como uma categoria histórico-social específica, que, embora “nunca seria, no cenário do Império, uma figura dominante ou pura, com força socialmente organizada, consciente e autônoma” (p.19), desempenhou um papel relevante ao criar as condições para um novo estilo de ação econômica, tornando possível a construção de “impérios econômicos” e a emergência do “grande homem de negócios” ou do “capitão de indústria” (p. 19). Nesse sentido, ainda que marcada por ambiguidades e limites estruturais, essa burguesia contribuiu para a difusão progressiva de atributos do chamado “espírito burguês”, associados à inovação, à acumulação e às formas modernas de sociabilidade urbana.

¹⁶ Diz respeito à organização econômica mundial em que diferentes Estados-nação desempenham funções distintas no processo produtivo global, resultando em especializações produtivas complementares e hierarquizadas entre países. Essa divisão implica que alguns países concentrem atividades econômicas de maior valor agregado e tecnologia, enquanto outros se especializam na produção de matéria-prima e produtos de baixo valor agregado (Albuquerque, 2011), de modo a reforçar relações de dependência e desigualdades no sistema econômico capitalista internacional.

¹⁷ A noção de dependência formulada por Marini (2011), refere-se a uma forma específica de inserção das economias periféricas no capitalismo mundial, marcada pela transferência de mais-valia aos países centrais e pela centralidade da superexploração da força de trabalho como mecanismo de acumulação.

reserva¹⁸ se apresenta como como traço estrutural, ao assegurar uma massa excedente de trabalhadores que pressiona os salários para baixo e viabiliza a intensificação da exploração, sustentando, assim, um padrão de acumulação dependente e desigual.

Nesse mesmo processo, a racialização da força de trabalho e do exército industrial de reserva opera como mecanismo de reprodução estrutural das desigualdades e da dominação. A maior parte dessas pessoas são alocadas nas ocupações trabalhistas mais precarizadas, e expostas a maiores taxas de desemprego, subemprego e informalidade, de modo a alimentar um contingente de superpopulação relativa que exerce pressão descendente sobre os salários e as condições de trabalho do conjunto da classe trabalhadora (Fagundes, 2021). Tal dinâmica evidencia que o racismo estrutural se materializa nas relações sociais de produção, encontrando expressão concreta nas relações de trabalho, no acesso a direitos e nas formas de segregação econômica.

Em decorrência disso, e de toda estrutura capitalista já fundamentada na desigualdade, a integração da população, sobretudo a população negra, à nova sociabilidade capitalista se efetiva sob condições materiais extremamente vulnerabilizadas. O distanciamento e a exclusão do acesso à moradia digna, à educação, à saúde, à alimentação e ao lazer compromete a possibilidade de equiparação social, impondo trajetórias marcadas por desafios substanciais. A reprodução da vida passa, assim, a depender da submissão à formas desumanizadas de trabalho, nas quais a remuneração se limita ao mínimo necessário à reposição da força de trabalho, garantindo somente a sobrevivência imediata e o retorno contínuo às atividades laborais (Netto; Braz, 2012). Nesse quadro, o racismo, e as demais outras formas de opressão, operam como mediações sociais que organizam a distribuição desigual das oportunidades, dos rendimentos, e das posições sociais, ao mesmo tempo que naturalizam tais desigualdades no interior da ordem capitalista.

Nesses termos, a lógica da dependência se expressa também, na produção de uma hierarquia que tende a valorizar referências externas como sinônimo de modernidade e legitimidade cultural. Como relata Borja (2025), no contexto do capitalismo dependente, a subordinação econômica projeta-se sobre o campo cultural, e reforça padrões estéticos e “ideais” inalcançáveis, orientados pelos centros hegemônicos do sistema mundial.

¹⁸ Conjunto de trabalhadores que, no interior da dinâmica capitalista, encontram-se total ou parcialmente excluídos do processo imediato de venda da força de trabalho, compondo uma população excedente produzida pela própria acumulação do capital. A existência desse contingente exerce pressão permanente sobre o mercado de trabalho, contribuindo para a redução dos salários, a precarização das condições laborais e a disciplina da força de trabalho, uma vez que amplia a concorrência entre os trabalhadores e assegura a disponibilidade contínua de mão de obra para o capital (Netto; Braz, 2015)

Essa dinâmica produz consequências concretas, dentre as quais deve-se chamar atenção para três em especial: i) As expressões culturais gestadas internamente, sobretudo aquelas oriundas das periferias urbanas, deixam de ser reconhecidas pela classe dominante como formas legítimas de elaboração da experiência social, passando a ser desvalorizadas, marginalizadas e, em diversos casos, enquadradas como problema de ordem pública.; ii) As manifestações culturais provenientes de outras formações sociais, atravessadas por condições históricas e materiais radicalmente distintas, são elevadas à condição de parâmetro normativo, orientando critérios de valor, gosto e prestígio. iii) Ao serem adotadas como referência, essas expressões são sobrepostas às produções locais, e introduzem modelos de leitura da realidade que não correspondem às determinações concretas da sociedade brasileira, deslocando a cultura nacional para uma posição subalterna e reforçando a distância entre os modos de vida das classes dominantes e das classes populares.

Esse movimento impõe uma compreensão restritiva e socialmente excludente de cultura, convertendo-a em um bem associado ao acesso seletivo e à distinção de classe. Embora a cultura se manifeste de forma ordinária, inscrita nas práticas cotidianas e nas formas elementares de sociabilidade, a sua dissociação dos modos de vida subalternos produz o apagamento do caráter cultural dessas experiências. Aquilo que é vivido, produzido e compartilhado no interior da vida popular deixa de ser reconhecido como cultura legítima, passando a figurar como expressão inferior ou desprovida de valor social.

Os efeitos desse processo articulam-se em diferentes níveis. No plano singular, observa-se a negação das formas pelas quais os sujeitos elaboram, expressam e reconhecem a própria existência social, o que compromete sua capacidade de autorreconhecimento e pertencimento. Quando essas dimensões são desqualificadas, fragiliza-se a percepção de valor social de si e de suas experiências, produzindo um afastamento entre o sujeito e a totalidade social da qual faz parte. Articulada às demais determinações do modo de produção, essa dinâmica favorece a adesão passiva dos indivíduos a uma rotina marcada pela repetição, pela adaptação acrítica e pela redução da existência à funcionalidade produtiva, consolidando uma força de trabalho ajustada às necessidades do mercado.

Entretanto, a cultura não se deixa reduzir integralmente a esse movimento. Ainda que atravessada por mecanismos de controle e instrumentalização, ela preserva uma dimensão irreduzível, que escapa às tentativas de supressão completa. Por isso, mesmo quando comprimida, a cultura tende a se reproduzir a partir do reconhecimento compartilhado, seja na música, na dança, na linguagem ou nos rituais cotidianos de convivência.

À medida que essas expressões circulam, elas produzem vínculos, afirmam experiências comuns e reconstróem, ainda que de forma fragmentária, um sentido coletivo de existência. É nesse processo que se aprofunda a cisão entre aqueles que rejeitam as expressões culturais brasileiras por tomá-las como sinais de atraso, e aqueles que, mesmo submetidos a processos contínuos de deslegitimação, vivem e produzem cultura a partir das condições concretas de sua realidade social, ainda quando se veem compelidos a ocultá-la.

2. A CULTURA NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

O presente capítulo tem por objetivo compreender o movimento da cultura na formação social brasileira a partir de contribuições do pensamento social brasileiro. Ele orienta-se pela questão norteadora: Quais as principais elaborações do pensamento social brasileiro sobre a cultura?. Para tanto, foram selecionados quatro autores cujas obras oferecem interpretações relevantes acerca desse eixo temático: Nelson Werneck Sodré, por meio de *Síntese de história da cultura brasileira* (1989); Renato Ortiz, com *Cultura brasileira e identidade nacional* (1994), Darcy Ribeiro, a partir de *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (2015) e Lélia Gonzalez, com a obra *Festas populares no Brasil* (2024). A análise desenvolvida fundamenta-se em uma leitura interpretativa de suas formulações, considerando as obras mencionadas como pontos de entrada para a reflexão proposta.

A escolha desses autores decorre do fato de que, embora partam de objetos analíticos e referenciais teóricos distintos, todos se dedicam a interpretar a formação social brasileira e suas implicações no campo cultural. Suas abordagens mobilizam perspectivas diversas, que em determinados momentos convergem e, em outros, apresentam divergências interpretativas. Tal diversidade constitui uma metodologia relevante, pois possibilita acessar diferentes formas de apreensão de uma mesma realidade social. As obras analisadas fornecem ênfases e recortes específicos sobre o movimento da formação cultural no Brasil, também influenciados pelo contexto histórico, e pelas trajetórias intelectuais, políticas e acadêmicas de seus autores.

Nesse sentido, o capítulo não tem como propósito realizar uma síntese comparativa ou um balanço das interpretações mobilizadas. Propõe-se, antes, a aproximar-se do objeto desta pesquisa a partir de diferentes perspectivas, articulando leituras que permitam iluminar dimensões variadas do desenvolvimento cultural brasileiro. Trata-se, portanto, de um exercício interpretativo orientado pela questão-problema que conduz o presente trabalho, buscando compreender de que maneira a cultura se desenvolveu no Brasil em estreita relação com as particularidades de sua formação social.

Antes de avançar ao debate teórico, torna-se imperativo o exame da trajetória pessoal e acadêmica dos autores em questão. A básica aproximação com suas biografias, ultrapassa o caráter introdutório, na medida em que viabiliza o acesso à perspectivas fundamentais para a compreensão das bases que sustentarão as posteriores elaborações teóricas. O conhecimento do percurso intelectual permite, portanto, situar suas formulações em um conjunto de experiências concretas que atravessam a formação, e conferem densidade às categorias desenvolvidas nas demais obras, de modo a proporcionar uma aproximação dos condicionantes que moldaram as distintas perspectivas acerca da sociedade brasileira.

Seguindo os tipos de argumentação e o tempo histórico que tratam em suas obras, tem-se inicialmente Nelson Werneck Sodré (1911-1999), historiador, sociólogo e militar brasileiro. Nascido no Rio de Janeiro em família de escritores, construiu carreira no Exército Brasileiro, onde alcançou a patente de general-de-brigada da reserva em 1961. Paralelamente à carreira militar, desenvolveu intensa atividade intelectual, tendo publicado 56 livros entre 1938 e 1997. Foi professor de História Militar na Escola de Comando e Estado-Maior do Exército (1948-1950) e diretor do Departamento de História do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), instituição criada em 1955 e extinta após o golpe de 1964.

Sua trajetória política estivera marcada pela militância no Partido Comunista Brasileiro (PCB), da qual foi membro do Comitê Central e um dos principais pensadores da síntese política partidária nas décadas de 1950 e 1960. Após o golpe civil-militar de 1964, teve seus direitos políticos cassados por dez anos, foi preso por dois meses no Forte de Copacabana e seus livros foram proibidos e retirados das livrarias. Apesar da repressão, manteve-se prolificamente ativo como escritor durante as décadas subsequentes, publicando obras fundamentais sobre história, economia e cultura brasileira (Shiota, 2021).

A obra *Síntese de história da cultura brasileira*, publicada originalmente em 1970 e reeditada em 1989, foi escrita a pedido da direção do PCB, no contexto de intensa produção intelectual do autor no período pós-1964, quando, impossibilitado de lecionar e publicar artigos na imprensa, dedicou-se exclusivamente à escrita de livros. A obra foi produzida nesse contexto de intensos debates acerca da identidade nacional e do papel da cultura na formação histórica do país. Inserida no ambiente intelectual, marcado pela crítica ao autoritarismo e pela reflexão sobre o desenvolvimento brasileiro, a obra busca compreender a cultura nacional a partir de uma perspectiva histórica vinculada às transformações sociais e econômicas do país (Ramos, 2019).

Na sequência destaca-se Darcy Ribeiro (1922-1997) foi antropólogo, etnólogo, político e escritor brasileiro. Nascido em Montes Claros, Minas Gerais, graduou-se em

Ciências Sociais pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo (1946) (Ribeiro, 2015). Iniciou sua carreira no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), onde desenvolveu pesquisas etnográficas fundamentais. A partir da década de 1950, deslocou seu interesse dos povos indígenas para a problemática brasileira como um todo, participando da criação da Universidade de Brasília e coordenando pesquisas no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE).

Sua trajetória política intensificou-se após o suicídio de Getúlio Vargas (1954), consolidando-se em vertente nacionalista anti-imperialista. Foi ministro da Casa Civil durante o governo João Goulart (1961-1964), sendo exilado para o Uruguai após o golpe civil-militar de 1964. Retornou definitivamente ao Brasil em 1976, quando fundou o Partido Democrático Trabalhista (PDT) ao lado de Leonel Brizola. Exerceu mandato de senador (1991-1997), além de ter sido vice-governador e secretário de Educação do Rio de Janeiro. Foi membro da Academia Brasileira de Letras.

A obra *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, publicada originalmente em 1995 e reeditada em 2015, resulta de mais de três décadas de elaboração intelectual (Ribeiro, 2015). O livro foi produzido em um momento posterior à redemocratização do país, quando se intensificavam as discussões sobre identidade nacional, desigualdades sociais e heranças históricas da colonização. Nesse contexto, Darcy Ribeiro propõe uma interpretação ampla da formação do povo brasileiro, destacando os processos de mestiçagem cultural e os conflitos históricos que marcaram a constituição da sociedade brasileira.

Lélia Gonzalez, historiadora, antropóloga, professora e militante política brasileira. Nascida em Belo Horizonte, graduou-se em História e Geografia, concluindo mestrado em Comunicação e doutorado em Antropologia Política. Atuou como professora na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Sua trajetória política esteve marcada pela militância antirracista e feminista. Em 1976, integrou o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN); em 1978, participou da fundação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação e o Racismo (MNU). Atuou na resistência à ditadura militar (1964-1985), tendo suas atividades monitoradas pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS). Participou do processo de formação do Partido dos Trabalhadores (PT), candidatando-se a deputada federal em 1982, posteriormente filiando-se ao Partido Democrático Trabalhista (PDT). Integrou o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) entre 1985 e 1989 (Barreto, 2024).

A obra *Festas populares no Brasil*, publicada em 1987 e reeditada em 2024, insere-se no contexto de reorganização dos movimentos sociais durante o processo de redemocratização do país. Nesse período, intensificaram-se as críticas ao mito da democracia racial e ampliaram-se os debates sobre racismo estrutural e cultura afro-brasileira. Inserida nesse cenário, Gonzalez desenvolve uma interpretação da cultura brasileira que enfatiza o protagonismo das populações negras e indígenas na constituição das manifestações culturais populares, destacando as festas como espaços privilegiados de resistência, reelaboração cultural e afirmação identitária.

Por fim, destaca-se Renato Ortiz, nascido em Ribeirão Preto, São Paulo, em 1947, e completando seus 79 anos em 2026, realizou seus estudos universitários na França, onde graduou-se e doutorou-se em Sociologia e Antropologia. Ao longo de sua trajetória acadêmica, atuou em diversas instituições internacionais e brasileiras, consolidando-se posteriormente como professor do Departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Sua produção intelectual concentra-se principalmente nos estudos sobre cultura, modernidade e globalização, com forte influência da sociologia da cultura francesa (Ortiz, 1994).

Sua trajetória política e intelectual iniciou-se nos anos 1960, durante a graduação em Engenharia na Escola Politécnica da Universidade de São Paulo, quando participou ativamente dos movimentos de contestação política contra a ditadura militar, integrando passeatas e atividades estudantis. Em 1970, exilou-se na França devido ao fechamento das universidades pela repressão policial. Retornou ao Brasil em 1973 para pesquisa de campo, sendo posteriormente denunciado ao Serviço Nacional de Informação (SNI) durante sua passagem pela Universidade Federal da Paraíba (1975-1977). Na Universidade Federal de Minas Gerais (1977-1984), participou ativamente da greve das universidades federais (1980-1981) e da criação da Andes-SN, contribuindo para os processos de democratização do país. (Escosteguy, 1998)

A obra *Cultura brasileira e identidade nacional*, publicada originalmente em 1985 e reeditada em 1994, insere-se no contexto de redemocratização brasileira, período em que o autor retornava definitivamente ao cenário acadêmico nacional após sua formação francesa e experiências no exterior. Nesse período, intensificaram-se os debates acadêmicos sobre identidade nacional, indústria cultural e processos de modernização. Inserido nesse cenário, Ortiz (1994) desenvolve uma análise crítica das interpretações clássicas da identidade brasileira, examinando como a noção de cultura nacional foi construída historicamente e como se articula com os processos de modernização e expansão da cultura de massa no país.

2.1 Nelson Werneck Sodré e a tese da transplantação cultural

A produção de Nelson Werneck Sodré, de 1989, baseia-se em um desenvolvimento teórico ancorado na historicidade do país. Em *Síntese da História da Cultura Brasileira*, Sodré (1989) parte de um pressuposto conceitual de cultura, sob o qual apoia suas formulações posteriores, situado no *Dicionário Filosófico Abreviado*¹⁹. Ele define a cultura como um “conjunto das formas de vida espiritual da sociedade, que nascem e se desenvolvem com base no modo de produção dos bens materiais historicamente determinado” (Sodré, 1989, p.4).

Nesse sentido, a cultura corresponde ao nível de desenvolvimento alcançado pela sociedade nos campos da ciência, literatura, arte, filosofia e moral, bem como nas instituições correspondentes. A partir desse entendimento, tem-se ainda na referida definição, que o estágio cultural de uma sociedade, em um determinado momento histórico, pode ser apreendido por meio de indicadores concretos, tais como o grau de utilização das inovações técnicas e científicas na produção social, o nível técnico e cultural dos produtores materiais e a difusão da instrução e das artes entre a população (Sodré, 1989). Dito isso, o autor propõe que, frisado o conceito de cultura para além da “sociologia empírica” (Sodré, 1989, p.4), torna-se evidente a presença de uma herança cultural que precisa ter suas características definidas.

Assim, o desenvolvimento da obra organiza-se em dois momentos analíticos. O primeiro dedica-se ao processo de formação e desenvolvimento da cultura no Brasil, enquanto o segundo examina as características assumidas por essa cultura no contexto pós-revolução de 1930. Por essa razão, a compreensão desse percurso histórico exige situar, inicialmente, o processo de formação cultural brasileira a partir do período colonial. É nesse momento que, conforme assinala Sodré (1989), se estabelece o encontro entre três grandes correntes humanas, indígenas, africanas e europeias, portadoras de tradições culturais distintas que passam a interagir no território, inaugurando as bases históricas da vida cultural no país. Desse encontro, tem-se o processo de aculturação, marcado pelo contato e pela recomposição entre essas matrizes.

A partir desse quadro, o autor demonstra que a colonização portuguesa imprimiu à cultura brasileira um caráter singular, cuja compreensão não pode ser adequadamente explicada por modelos evolucionistas lineares, nem por interpretações que transpõem

¹⁹ M. Rosental e P. Iudin, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideú, p.104, 1950.

esquemas europeus para a realidade brasileira. A formação cultural do Brasil deve ser analisada, portanto, a partir das particularidades de uma formação colonial, na qual a dominação econômica e social esteve estreitamente articulada à imposição de formas culturais distintas entre si, condicionando o desenvolvimento histórico da cultura no país.

Assim a colonização do Brasil configurou-se pela tentativa deliberada de implantar, no território colonial, um modo de vida europeu, particularmente português. Tal processo funcionava como um “expediente historicamente necessário [...] à fase mercantil” (Sodré, 1989, p.11) que, contudo, importava em “queimar etapas intermediárias” (Sodré, 1989, p.11) do desenvolvimento histórico-natural das sociedades.

Esse processo, segundo o autor, “tem todos os traços de brutalidade, de que será consequência, inclusive a destruição da comunidade [...] indígena e de seus valores culturais” (1989, p.11-12). Brutalidade essa, que se manifestou no plano físico, e eminentemente no campo cultural, através da imposição de uma civilização estranha às condições locais. Tratava-se de um processo orientado pela exploração do trabalho, relação de dependência ao mercado externo, e pela atuação das classes dominantes europeias, enquanto relegava ao isolamento e à subalternidade os elementos culturais indígenas e africanos. Posteriormente, a estrutura econômica que se ergue, baseada no sistema escravista e articulada ao mercado internacional, é marcada pela incessante tentativa de condicionar, desde o início, a forma que a cultura deveria ser assumida: elitista, dependente e transplantada.

O conceito da “transplantação cultural” em Sodré (1989), ganha, na presente análise, um destaque importante, e define uma das particularidades do processo de desenvolvimento cultural brasileiro. Para adentrar nesse processo, é interessante compreender, primeiro, o significado da terminologia. Define-se “transplantar” como “arrancar de um lugar para plantar em outro; transferir órgão, tecido ou elemento de um contexto para outro” (Transplantar, 2026). A imagem que se forma, ao associar o conceito com o processo referido por Sodré (1989), é portanto, de extração, de deslocamento forçado/induzido, de algo que crescia enraizado em determinado solo/cenário e que, “arrancado”, precisa encontrar condições para se reproduzir no novo território.

Logo, a transplantação cultural, trata-se de um processo pelo qual uma cultura é retirada de seu ambiente original, com suas próprias características históricas, sociais e econômicas, e introduzida em um novo território onde passa a se impor sobre as culturas locais pré-existentes para que seja possível sua reprodução. No caso do Brasil colonial, a cultura portuguesa foi extraída do contexto europeu, marcado por modos específicos de produção, relações sociais e necessidades que lhe eram próprias, e “plantada” no Brasil, um

território marcado por grande diversidade cultural, habitado por numerosos povos indígenas, cujas formas de organização social, práticas culturais e tradições apresentavam significativa heterogeneidade.

Para facilitar o processo de compreensão, pode-se pensar, por exemplo, em termos de agricultura. O eucalipto, árvore nativa da Austrália, foi introduzido no Brasil, inicialmente com fins ornamentais e, a partir do início do século XX, passou a ser explorado economicamente para abastecer as locomotivas a vapor (Rodrigues et al, 2021). Com o tempo, essa cultura expandiu-se, e hoje o país figura entre os maiores produtores mundiais de celulose de eucalipto, cultivado em “7,5 milhões de hectares” (Rodrigues et al, 2021, p.10) distribuídos por diversas regiões. Tal expansão, entretanto, ocorreu frequentemente sob a forma de extensas monoculturas que substituem ecossistemas nativos por paisagens homogêneas voltadas à produção, conhecidas como “desertos verdes”.

A analogia torna-se esclarecedora quando se observa que o eucalipto não é uma espécie originária do ambiente brasileiro. Suas exigências biológicas e seu modo de exploração produtiva reorganizam o solo e o ecossistema ao redor segundo necessidades próprias, muitas vezes associadas ao elevado consumo de água e ao empobrecimento do solo após sucessivos ciclos de cultivo (Rodrigues et al., 2021). O eucalipto, nesse sentido, é puro rendimento, ele extrai do solo tudo o que pode, converte em valor de mercado, e deixa para trás um terreno que precisará ser "reconstruído" para outras formas de vida vegetal. Em outras palavras, trata-se de uma cultura introduzida que, ao expandir-se, transforma as condições do ambiente que a sustenta.

Algo semelhante pode ser observado no plano histórico-cultural. Assim como o eucalipto, quando implantado em larga escala, reorganiza o solo e o ambiente segundo suas próprias exigências biológicas, a cultura metropolitana procurou reorganizar o espaço social da colônia conforme valores, instituições e formas de pensamento originários do contexto europeu. Trata-se, portanto, de uma cultura que não emerge das condições materiais e sociais locais, ela se dá a partir de uma reprodução deslocada, uma tentativa de copiar, em um meio estruturalmente distinto, o que se tinha na metrópole, mesmo quando isso implicava crescer sobre um solo que não podia sustentá-la plenamente e sobrepor-se às formas culturais já existentes no território colonizado.

Esse processo de transplantação implicou, portanto, o recurso a diversos mecanismos destinados à imposição e à permanência de um modo de vida pautado na “cultura metropolitana” (Sodré, 1989, p. 11), mesmo quando tais meios assumiam formas extremamente violentas. Em consequência, a cultura introduzida no território colonial buscou

reproduzir os padrões culturais portugueses, ainda que inserida em um contexto econômico e social distinto daquele que lhe havia dado origem. O chamado “solo” brasileiro, isto é, o conjunto das condições sociais, econômicas e culturais locais, não oferecia base orgânica para essa reprodução. Ainda assim, procurou-se impor tais referenciais culturais, através da marginalização dos povos indígenas e africanos, e da tentativa de supressão das formas de sociabilidade preexistentes no território, abrindo espaço, forçosamente, para a afirmação do padrão cultural transplantado.

Logo, a garantia dessa reprodução cultural, no contexto do colonialismo, materializou-se na estruturação e difusão de um aparelho educativo, jesuítico e religioso, voltado precisamente para impedir que as condições locais produzissem formas culturais divergentes do modelo europeu. O ensino por eles promovido, caracterizava-se por uma alienação estrutural que tratava-se de um “ensino destinado a formar uma cultura básica, livre e desinteressada, sem preocupações profissionais, e igual, uniforme em toda a extensão do território” (Sodré, 1989, p. 15).

Diferentemente das necessidades de uma dominação restrita às dimensões econômicas, a cultura transplantada precisava construir para si uma aparência de legitimidade. O sujeito colonial era convocado a reconhecer-se naquilo que era imposto, a aspirar aos valores europeus e a reproduzir suas formas de sociabilidade, ainda que estas correspondessem a uma realidade inexistente no Brasil. Desse modo, o “bom gosto”, a “erudição” e a “civildade” passaram a ser aferidos segundo padrões os quais tinham como referência uma metrópole distante, cuja própria cultura, por sua vez, já se encontrava fortemente marcada pela influência das cortes europeias consideradas mais prestigiadas.

O resultado desse processo histórico foi a formação de uma cultura marcada pela desigualdade e pela separação entre classes e espaços culturais. Nas palavras de Sodré (1989, p.6), “a sociedade definida em duas classes, [...] mantêm entre si grande ‘distância social’. Por essa razão, o autor caracteriza a cultura colonial, em seu conjunto, como “inculta” pelo fato de que os padrões de erudição permaneciam restritos a enclaves específicos, vinculados à minoria da classe dominante e a setores da pequena burguesia colonial: “assim, a cultura parece, ostensivamente, como traço de classe; privativa da classe dominante pouco numerosa. No conjunto, aliás, inculta” (Sodré, 1989, p.7). Tais núcleos culturais operavam relativamente apartados da realidade social do país, constituindo centros de produção e reprodução que contrastavam fortemente com as práticas e referências predominantes no restante do território.

Esse processo consolidava a exclusividade da cultura entre uma pequena elite e reforçava as bases de uma sociedade fragmentada, na qual o acesso aos bens culturais

funcionava sobretudo como marcador de distinção social. Em relação a esse aspecto, Sodré (1989, p.15) observa, a partir das formulações de Fernando de Azevedo, que “a cultura ‘brasileira’, que [...] se formou e se difundiu nas elites coloniais, não podia evidentemente ser chamada de ‘nacional’ senão no sentido quantitativo da palavra”, uma vez que se tratava de uma cultura importada em bloco do Ocidente, internacionalista de tendência e alheia às particularidades do território colonizado.

Assim, a cultura de elite funcionava como instrumento de poder e diferenciação social, estruturando-se em espaços como colégios jesuítas, seminários e os núcleos urbanos em formação. Sodré (1989, p.7) ressalta que “o aparelho de Estado, na colônia, é rudimentar; suas funções são providas da metrópole; a ordem pública está submetida à ordem privada” e “os poucos elementos cultos em que se distinguem os religiosos das Ordens operam com a cultura transplantada”. Espaços como colégios jesuítas, seminários e os primeiros núcleos urbanos coloniais funcionavam, nesse contexto, como centros de difusão dessa cultura letrada. Eles se sobrepunham a um vasto território marcado por dinâmicas culturais próprias, fortemente influenciadas pelas experiências indígenas, africanas e populares. A transplantação cultural operava, assim, como um mecanismo de hierarquização, no qual a cultura europeia era instituída como parâmetro legítimo de civilidade, enquanto as demais expressões culturais eram rebaixadas ou desqualificadas.

No entanto, a análise de Sodré (1989) evidencia que essa tentativa de supressão jamais se consumou de forma integral. A cultura transplantada reproduzia-se como um "reflexo apagado da metrópole distante" (Sodré, 1989, p.13), marcado por "artificialidade, o convencionalismo, a fragilidade dessas contribuições" (Sodré, 1989, p.13). Entretanto, as matrizes africanas e indígenas, ainda que subalternizadas, geravam formas de criação que preenchiam os vazios deixados pelo modelo importado. Tal dinâmica decorria das próprias contradições da sociedade colonial: a classe dominante, "pouco numerosa e pouco afeiçoada às coisas da cultura" (Sodré, 1989, p.13), necessitava estabelecer formas mínimas de comunicação cultural com as populações que explorava, ao passo que a cultura oficial revelava-se incapaz de organizar autonomamente a vida da colônia.

A presença indígena, atingida pela violência da colonização, persistiu em diversos elementos da vida cotidiana, como instrumentos musicais, formas coletivas de trabalho e práticas alimentares e medicinais. Já a matriz africana constitui, segundo Sodré (1989), o exemplo mais expressivo de como a cultura se desenvolveu em meio a transplantação. Os africanos foram inseridos no sistema colonial como força de trabalho escravizada, integrados a uma estrutura produtiva previamente estabelecida. Suas práticas culturais, privadas de

reconhecimento institucional, desenvolveram-se em espaços marginalizados do sistema, "nas senzalas, nos terreiros e nas formas religiosas perseguidas pela Igreja" (Sodré, 1989, p. 20). Essa condição favoreceu processos de recomposição cultural e síntese que se tornaram decisivos para o processo de desenvolvimento da cultura no país. Conforme registra o autor, "dominando uns nas cantigas e outros nos batuques, surgindo e fundindo-se não apenas instrumentos novos, os de percussão, como ritmos cuja variedade constitui, desde então, uma das nossas riquezas musicais" (Sodré, 1989, p. 21).

No plano popular, as matrizes portuguesa, africana e indígena entravam em contato em condições determinadas pela necessidade cotidiana de convivência, comunicação e sobrevivência. Desse contraste resultou uma clivagem duradoura em que de um lado havia uma "cultura de elite" (Sodré, 1989, p.41) que permanecia distante da experiência social predominante no território; de outro, uma cultura popular apta a elaborar formas originais de expressão, ainda que submetida à subalternidade.

No segundo momento da obra, Sodré (1989) analisa o resultado desse processo no cenário que se consolida no Brasil a partir da revolução de 1930. O autor identifica que o traço essencial dessa etapa histórica foi a aceleração no desenvolvimento das relações capitalistas e, conseqüentemente, o crescimento quantitativo e qualitativo da burguesia e do proletariado. No entanto, esta transformação não ocorreu de maneira uniforme, haja vista que o desenvolvimento desigual entre áreas urbanas e rurais, bem como entre regiões do país, refletia a disparidade de desenvolvimento, onde o avanço de umas áreas operava em prejuízo de outras, transferindo a força de trabalho para as mais desenvolvidas (Sodré, 1989).

O autor assinala que, após a Primeira Guerra Mundial, ocorreram três crises do imperialismo que correspondem a três saltos no desenvolvimento capitalista brasileiro: a crise de 1929, já sob as conseqüências da Revolução de 1930; e a Segunda Guerra Mundial. Essas crises externas, cujos efeitos eram transferidos às áreas dependentes, abalaram a economia brasileira e, ao mesmo tempo, impulsionaram transformações estruturais que repercutiram no campo cultural. A especificidade desta dinâmica reside no fato de que, no Brasil, as crises do capitalismo mundial se manifestaram como momentos de reestruturação produtiva que alteraram a composição de classe e, por conseguinte, os padrões de consumo e de produção cultural.

A renovação cultural operada a partir de 1930 deve ser compreendida, portanto, como efeito dessa reconfiguração estrutural. Sodré (1989) divide este período em duas fases distintas: a primeira, de 1930 a 1945, e a segunda, iniciada em 1945, sublinhando que "as mudanças entre elas são mais de intensidade, quantitativas" (Sodré, 1989, p.68) do que de

natureza, qualitativas. A renovação em questão, conforme o autor, alinha-se à passagem da preponderância britânica para a norte-americana, processo que se acelera a partir de 1922, quando o Brasil toma seu primeiro empréstimo nos Estados Unidos. O que se observa, “do ponto de vista cultural, as influências europeias, dominantes [...] cedem lugar às norte-americanas” (Sodré, 1989, p.68), tratando-se de uma mudança no polo hegemônico do sistema mundial, que altera as condições materiais de reprodução da cultura brasileira, e seu horizonte de referências estéticas e de consumo.

O desenvolvimento da cultura de massa emerge neste quadro como fenômeno constitutivo da nova fase. Sodré (1989) dedica análises específicas ao cinema, rádio, à televisão, à música, ao teatro e às artes plásticas, tratando cada uma dessas manifestações como mediações específicas das contradições da formação social brasileira. A televisão, por exemplo, é examinada para além de tecnologia de difusão, desde seu início no Brasil ela marcou a supremacia americana, que era, também, facilmente assinalada na música.

A universidade e a imprensa também são analisadas pelo autor, que busca examinar como a estrutura universitária se desenvolveu a partir das necessidades da nova formação social, com a fundação de instituições como a Escola Politécnica em 1874 e a Escola de Engenharia em São Paulo em 1893 (Sodré, 1989, p.53). No campo da imprensa, observa-se que a produção cresceu em ritmo acelerado, passando das 100 mil sacas de 1820 ao milhão de sacas de 1840, aos dois milhões de 1860, refletindo também o desenvolvimento do mercado interno (Sodré, 1989, p. 45).

Assim, a especificidade do desenvolvimento da cultura de massa no Brasil reside, para Sodré (1989), na articulação entre atraso e modernidade que caracteriza a formação social dependente. Ao passo que nas metrópoles capitalistas a cultura de massa surge como resultado de um processo de democratização cultural vinculado à expansão do mercado interno e à conquista de direitos por parte das classes trabalhadoras, no Brasil ela se constitui em contexto de desigualdade extrema e de exclusão política das maiorias. O autor demonstra que o acesso aos bens culturais de massa reconfigurou as hierarquias sociais, a posse de aparelhos receptores como rádios e televisores por exemplo, tornou-se novo marcador de distinção, criando uma estratificação interna ao próprio universo do consumo cultural.

A análise de Sodré (1989) permite compreender que a renovação cultural e o surgimento da cultura de massa expressam uma nova etapa do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de classe no país. O autor sustenta que a constituição de uma cultura nacional torna-se possível apenas quando a elite brasileira alcança determinado grau de maturidade econômica e política, ainda que tal processo se realize de forma desigual e

combinado à permanência de traços provenientes de formações sociais anteriores. Nesse contexto, a cultura de massa configura-se como o espaço em que se manifestam as contradições da modernização periférica brasileira, tendo de um lado, a necessidade de integração nacional; de outro, a persistência da dependência externa. Do mesmo modo, evidencia-se a relação entre a ampliação formal do acesso aos bens culturais e a efetiva concentração do poder econômico que condiciona sua produção e difusão.

Em linhas gerais, Sodré (1989), propõe uma leitura denunciativa do aspecto cultural da colonização. Esse processo implicou nas alterações econômicas, mas sobretudo na tentativa de impor um modo de vida completamente distinto em uma região que já possuía uma organização social e cultural própria. A partir dessa imposição, a cultura brasileira assume novos contornos à medida que setores letrados começam a perceber o descompasso entre os modelos culturais importados e a realidade social do país, convertendo essa relação em crítica e reflexão sobre a formação nacional. A contribuição de Sodré consiste, precisamente, em reposicionar o debate sobre cultura em bases históricas sólidas, evidenciando que os processos culturais devem ser compreendidos a partir de sua íntima relação com as condições sociais e materiais que os consolidam.

2.2 Darcy Ribeiro e a diversidade étnica e cultural do povo brasileiro

Ao longo da obra *O povo brasileiro*, Ribeiro (2015), dedicou-se ao estudo de pontos nodais da gênese da sociedade brasileira, abordando temáticas que giram em torno do “O novo mundo” (p.23), “Gestação étnica” (p.61), “Processo sociocultural” (p.125), “O Brasil na história” (p.199) e “O destino nacional”(p.325). Assim, para cumprir seu objetivo teórico, a obra busca examinar os antecedentes da expansão ultramarina, as instituições políticas organizadas no território americano, o choque entre os povos europeus e aqueles aqui subjugados, as contradições das elites coloniais e imperiais diante da questão da mão de obra escravizada, bem como os processos incompletos e desiguais de urbanização e industrialização (Ribeiro, 2015).

Em linhas gerais, o autor percorre as lutas dos povos indígenas pela preservação de suas culturas, as violências e as expropriações impostas às populações africanas escravizadas, bem como os impasses históricos enfrentados ao longo do século XX, na consolidação da democracia no país (Ribeiro, 2015). Esses estudos se alinham com o propósito analítico do autor de compreender a *formação e o sentido do Brasil*, conforme expresso no próprio

subtítulo da obra, mantendo uma ênfase particular na diversidade cultural e étnica do povo, e os processos de deculturação que acompanharam essa trajetória.

Darcy Ribeiro constrói, então, uma interpretação da formação brasileira orientada pela valorização da experiência nacional e pela construção de uma teoria do Brasil, propondo se desvincular de teorizações estrangeiras, sobre justificativa de serem “etnocêntricas demais e, por isso mesmo, impotentes para nos fazer inteligíveis” (Ribeiro, 2015, p.12). Nesses termos, a palavra “interpretação”, deve receber uma atenção especial pois ela enfatiza que as teorizações trabalhadas partem de um pressuposto, uma tentativa de compreender a realidade social. O autor não está analisando a cultura brasileira no todo, mas uma dimensão cultural específica na formação desse povo: a diversidade étnico-cultural que emerge do encontro entre matrizes distintas e dos processos de transfiguração a que foram submetidas.

A partir dessa perspectiva, Ribeiro (2015) abre caminho para a análise de diversos aspectos da vida social brasileira, dentre os quais se destaca a cultura. Em *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, o debate da cultura está vinculada ao processo civilizatório, que “acionado pela revolução tecnológica [...] possibilitou a navegação oceânica, transfigurou as nações ibéricas, estruturando-as como impérios mercantis salvacionistas” (Ribeiro, 2015, p.50), de modo a erguer uma sociabilidade distinta. Esse processo era motivado pela tentativa de civilizar os povos que habitavam o território brasileiro, considerados por eles “selvagens” e “inferiores”; enquanto expropriavam bens materiais, e plantavam as protoformas da dominação colonial.

Nesse cenário, inaugurava-se o estilo de colonização barroco, oriundo “das gentes ibéricas, mestiçadas, que se mesclavam com os índios, não lhes reconhecendo direitos que não fosse o de se multiplicarem em mais braços, postos a seu serviço” (Ribeiro, 2015, p.54). Segundo Ribeiro (2015), o barroco era configurado como uma espécie de “tolerância opressiva” irônica, sobre a qual existia o desejo dos europeus de conviverem como os povos subjugados, desde que re nassem sobre seus corpos e almas.

Desse modo, a sociedade que se forma a partir do processo civilizatório interrompeu as trajetórias históricas das populações indígenas e africanas, submetem-nas à dominação colonial e incorporaram seus remanescentes como força de trabalho escravizada em uma nova ordem social, já integrada a um patamar mais avançado da expansão capitalista mundial (Ribeiro, 2015). Nesse sentido, o autor enfatiza que a expansão europeia implicou na destruição de sociedades inteiras e instaurou um processo de “atualização histórica - que supõe a perda da autonomia étnica dos núcleos engajados, sua dominação e transfiguração -,

estabelecendo as bases sobre as quais se edificaria daí em diante a sociedade brasileira” (Ribeiro, 2015, p.57).

O conceito de transfiguração, sustentado pelo autor, fornece uma perspectiva interessante para compreender a formação cultural brasileira. Trata-se de uma mudança de figura, uma metamorfose imposta pelas condições coloniais. Essa transfiguração alterou a imagem dos grupos sociais, em que o descendente do europeu passa a não ser visto como europeu, o descendente de africano passa a não ser visto como africano, e o descendente de indígena passa a não ser visto como indígena. É nesse contexto que emerge a ninguendade, condição de não pertencimento a nenhuma das etnias de origem, que leva os agentes externos a rotularem os mestiços como mulatos, mamelucos, caboclos, construindo status hierárquicos sobre essa condição de "ninguém".

Assim, a vida social colonial se desenvolvia a partir da implantação dos planos adaptativos, associativos, e ideológicos (Ribeiro, 2015, p.57-58). Consoante a Ribeiro (2015), no plano adaptativo, a colonização portuguesa incorporou um conjunto de tecnologias europeias que abrangiam desde o uso de instrumentos metálicos, técnicas agrícolas e procedimentos mecânicos, até a navegação transoceânica, que inseriu o Brasil em uma economia mundial baseada na exportação de mercadorias e na importação de mão de obra escravizadas e bens de consumo. Assim, a introdução do engenho de açúcar, posteriormente da mineração, da pecuária, e de novas espécies vegetais, consolidou um sistema produtivo voltado ao mercado externo, ao mesmo tempo em que se apropriava de saberes indígenas relacionados à agricultura tropical de subsistência.

No plano associativo, Ribeiro (2015) propõe que necessitou-se de complexas alterações nas formas de organização social. A sociedade colonial rompeu com a solidariedade elementar baseada no parentesco, típica das sociedades indígenas, e instituiu uma estrutura social marcada pela divisão entre espaços rurais e urbanos, e pela estratificação em classes antagonistas. A escravização, inicialmente indígena e, depois, predominantemente africana, tornou-se o eixo principal dessa organização, permitindo a expansão das atividades econômicas coloniais, e a concentração do poder nas mãos de um patronato agrário-comercial aliado a uma elite dirigente (Ribeiro, 2015), que exercia funções econômicas, políticas e militares, visando garantir a reprodução do sistema colonial, a defesa dos sistemas da metrópole, e a repressão de resistências internas e externas.

Paralelamente, no plano ideológico, consolidaram-se os mecanismos responsáveis pelas “[...]formas de comunicação, ao saber às crenças, à criação artística e à autoimagem étnica - a cultura das comunidades” (Ribeiro, 2015, p.58). A difusão gradual da língua

portuguesa como veículo dominante de comunicação, se manifestava e contribuía para a integração entre os diversos núcleos coloniais e para a submissão cultural à metrópole. O controle do saber formal ficou restrito a um reduzido grupo letrado que operava como mediador da transmissão de conhecimentos técnicos crenças e valores europeus. no que diz respeito a atuação de uma igreja oficial associada a um estado salvacionista, conforme propõe Ribeiro (2015), impôs um catolicismo sobre o qual foi exercido um rígido controle sobre a produção intelectual e artística. Dessa forma os planos adaptativos associativos ideológicos articularam-se na constituição de uma sociedade brasileira estabelecendo suas bases materiais sociais e os fundamentos que orientaram suas formas de pensar, crer e se expressar culturalmente.

Logo, na tentativa de atuar como um “rebento ultramarino da civilização europeia, em sua versão portuguesa” (Ribeiro, 2015, p.56), a sociedade em formação no Brasil apresentava-se desde cedo cindida entre rural e urbana, rigidamente estratificada em classes, e atravessada pela primazia de uma cultura erudita letrada (Ribeiro, 2015), monopolizada pelos setores dominantes. Nesse arranjo, indígenas, africanos e europeus eram compelidos a coexistirem sob condições radicalmente assimétricas, nas quais, a dominação material e ideológica se articula a um projeto de hegemonia cultural. Tal hegemonia, consolidava-se por meio da reorganização da sociabilidade colonial e de processos sucessivos de apagamento das referências originárias dos grupos subalternizados, expressos naquilo que Ribeiro (2015) denomina “desindianização” (p.106), e desafricanização (p.165), bem como nas políticas implícitas de branqueamento da população, operadas através da dinâmica da mestiçagem.

Assim, a leitura da brasilidade, em Ribeiro (2015), emerge como resultado de um processo marcado por contradições culturais, no qual a ausência do sentimento de pertencimento às etnias preexistentes operava como motor da elaboração de uma autoimagem coletiva inédita. O autor descreve a condição dos sujeitos mestiçados como situada em um limiar identitário radical, não sendo plenamente indígenas, africanos ou europeus, tampouco reconhecidos como tais, viam-se lançados em uma “ninguendade” social que os constringia à invenção de si mesmos (Ribeiro, 2015).

É nesse vazio étnico que se forma aquilo que Ribeiro (2015) identifica como “protobrasileiro” (Ribeiro, 2015, p.98), resultado de um processo consciente e coletivo de autoconstrução, no qual a identidade nacional surge como resposta à exclusão e como forma de reconhecimento possível. Trata-se de uma figura social forjada menos pela herança direta de uma matriz cultural, do que pela carência de qualquer pertencimento reconhecível, o que o obriga a produzir uma identidade própria para deixar de ser “ninguém”. Assim, os mestiços

“eram brasileiros ou não eram nada” (Ribeiro, 2015, p. 97), pois apenas na assunção dessa nova condição, distinta das anteriores e construída a partir de sua própria negação, eles reconheciam a si.

A brasilidade, nesse sentido, se constitui como uma “protocélula cultural” (Ribeiro, 2015, p.97), elaborada nas primeiras décadas da colonização, capaz de agregar sobrevivências fragmentárias das matrizes originais e adaptar-se reiteradamente às tentativas de apagamento social. A brasilidade, portanto, é marcada pela ambiguidade de integrar diferenças, ao preço de dissolver pertencimentos originários; e sustentada por um denominador cultural comum que se plasma historicamente como base da consciência coletiva nacional (Ribeiro, 2015).

Nesse mesmo movimento de formação cultural, a classe dominante empresarial-burocrático-eclesiástica, ao atuar como instância organizadora da vida social e cultural, seguia e impunha seus próprios interesses (Ribeiro, 2015). Ela assegurava sua prosperidade e funcionava como agente reitor da formação do “povo brasileiro”, imprimindo-lhe uma forma específica, que correspondia a cultura e interesses dominantes. Sob essa orientação, o que deveria ser “o povo brasileiro como entidade cívica e política” (Ribeiro, 2015, p.135), era constantemente reduzido a oferta de mão de obra servil, acirrando ainda mais a necessidade de autoidentificação dos povos, para que pudessem se reconhecer para além do que àquilo que classe dominante impunha.

É nesse contexto que opera a metáfora do “moinho de gastar gente” (Ribeiro, 2015, p.81) uma imagem dolorosa que evoca algo usado para moer, destroçar, triturar. Ao longo de um empreendimento econômico secular, marcado por extraordinária capacidade de “recrutar, desfazer e reformar gentes, aos milhões” (Ribeiro, 2015, p.135), operaram-se processos de destribalização dos indígenas, desafricanização dos negros e deseuropeização dos brancos, por meio dos quais os sujeitos de matrizes étnicas distintas, eram desagarrados de suas referências originárias e deculturados (Ribeiro, 2015), para que se desenvolvesse um maior e mais intenso processo de dominação e submissão dos povos subjugados. Isso porque, conforme propõe o autor, quanto mais distantes de se reconhecerem a si, mais facilmente os povos se tornavam reflexos daqueles que os dominavam, na medida que, desapropriá-los de suas culturas, era torná-los um alvo mais fraco.

É nesse contexto que se gesta o povo brasileiro “tal qual fomos e somos em essência” (Ribeiro, 2015, p.135), consolidado como povo-massa frente a uma elite de caráter consular-gerencial, socialmente irresponsável, e culturalmente apartada da maioria da população (Ribeiro, 2015). A cultura que daí emerge carrega, portanto, as marcas de uma

formação conduzida de cima para baixo, na qual a constituição do povo se processa sob condições estruturais de subordinação.

Nesse prisma, o autor compreende o povo brasileiro como portador de uma matriz cultural básica, dotada de elevada plasticidade adaptativa que confere continuidade a sua formação, mesmo quando submersa a um contexto permeado por assimetrias sociais e reiteradas mutações econômicas. Trata-se, portanto, segundo Ribeiro (2015), de uma matriz que se constitui a partir de protocélulas culturais formadas nos primeiros séculos da colonização e que, ao longo de um processo de diferenciação interna, revela capacidade de acomodar-se à “[...] todas as variações ecológicas regionais e sobreviver a todos os sucessivos ciclos produtivos, preservando sua unidade essencial” (Ribeiro, 2015, p. 203) estrutural que atravessa a história (Ribeiro, 2015).

No entanto, é importante enfatizar que o autor afirma que a presente unidade cultural, não deve ser tratada como sinônimo de uniformidade. Suas expressões particulares, e variantes regionais, são provenientes de uma mesma formação histórico-cultural, e por isso configuram distintos modos de ser brasileiro, que diferenciam-se uns dos outros “por suas singularidades, como homogeneizados pelo muito mais que tem em comum” (Ribeiro, 2015, p.75). Ribeiro (2015) não oferece uma resposta unívoca sobre a formação cultural brasileira, mas uma resposta plural. Cada parte do Brasil teve uma formação cultural mais acentuada com base nas condições materiais de existência daquele lugar. O autor compreende que as diferentes matrizes étnicas se encontraram ou colidiram com algum grau de entrelaçamento, e esse entrelaçamento produziu algo distinto ou transfigurado, uma cultura que, embora marcada pela violência da colonização e pela deculturação, desenvolveu formas singulares de expressão e resistência.

Ribeiro (2015) destaca que a presença de uma divergência racial, ao invés de se tornar um conflito étnico predominante sob o qual se travariam guerrilhas internas, reverberou, no processo de transição para o capitalismo, em um conflito entre classes atravessado por expressões estruturais e sociais do racismo. Para o autor, as principais lutas travadas secularmente no Brasil são lutas que trazem marcas de conflitos de desigualdade, que têm a ver com a questão racial, seja referente ao genocídio indígena, como também nas cruentas lutas do povo escravizado. De certa maneira, a maneira de lutar dos grupos sociais traduz a própria compreensão de classe, as lutas que aconteceram no Brasil pós-chegada do capitalismo têm muito mais caráter de classe do que étnico. Isso significa que existe uma ligação entre essa classe trabalhadora mobilizada e as lutas históricas do trabalhador brasileiro, que são as lutas dos povos escravizados e do povo que resistiu ao genocídio.

Logo, é a partir dos referidos processos que o Brasil “desenvolve-se como subproduto de um empreendimento exógeno de caráter agrário-mercantil que, reunindo e fundindo aqui as matrizes mais díspares, dá nascimento a uma configuração étnica de povo novo” (Ribeiro, 2015, p.203). Portanto, a cultura brasileira, para o autor, se plasma como produto de uma necessidade de autoconsciência dos mestiços, que os fazem enxergar a urgência de criarem uma nova etnia que englobe todos eles, independentemente de suas matrizes originárias. A cultura brasileira, emerge assim, como unificadora desse povo novo, que “luta desde então para tomar consciência de si mesmo e realizar suas potencialidades” (Ribeiro, 2015, p.327), ao terem a particularidade histórica brasileira como denominador comum, eles necessitam igualmente de uma cultura sob a qual eles se sintam acolhidos, se identifiquem, e simultaneamente, se integrem a um Estado-Nação.

2.3 Lélia Gonzalez e a tese de reelaboração da cultura dominante

A fundamentação teórica deste capítulo ancora-se na obra *Festas populares no Brasil*²⁰, onde Lélia Gonzalez articula uma interpretação da formação social brasileira mediante a exegese de suas práticas festivas. Em consonância com o projeto intelectual da autora, a obra estabelece as festas populares como objeto de análise, usado para decifrar o desenvolvimento sociocultural do país. Assim, Gonzalez (2024) posiciona a cultura como uma categoria sob a qual a particularidade brasileira revela-se em toda a sua complexidade. Essa perspectiva consolida um aporte teórico indispensável para compreender a trajetória do Brasil, a partir do protagonismo da população negra, e fundamentalmente, das mulheres, enquanto força que imprime a africanidade nas estruturas da cultura do dominador.

Gonzalez (2024) sustenta que a formação sociocultural do Brasil, da qual emergem as festas populares, se constituiu a partir de matrizes culturais africanas, indígenas e europeias que, em um processo de influências, conferiu à cultura uma identidade peculiar, que se distingue de suas fontes originais. Ocorre que essa construção, conforme a autora, é atravessada por uma mecânica de reorganização cultural, na qual as raízes afro-indígenas são deliberadamente “empurradas” para as margens da sociedade e sobrepostas, sendo submetidas a uma posição de inferioridade, na qual mantêm-se vivas, porém sob constante pressão de um sistema que as tenta diminuir a todo tempo. As festas populares, nesse contexto, emergem como espaços nos quais essas matrizes subalternizadas resistem, se reelaboram e afirmam sua contribuição na constituição cultural do país (Gonzalez, 2024).

²⁰ A obra em questão é acompanhada por fotografias que se destacam, e em 1989, sua publicação recebeu o prêmio na categoria “Os mais belos livros no mundo”, na antiga Alemanha oriental (Gonzalez, 2024).

Ao analisar as festas no Brasil, revela-se, sob a análise de Gonzalez (2024), uma sofisticada estratégia de sobrevivência, empreendida pelas populações africanas. Oriundas de distintas regiões do continente, essas populações foram submetidas a um padrão religioso eurocatólico que impunha a centralidade do calendário litúrgico cristão como matriz organizadora da vida cultural. Ainda assim, mesmo compelidos à adaptação às formas religiosas dominantes, eles ocupavam as brechas oferecidas por esse calendário, ressignificando-as e imprimindo novos sentidos às práticas impostas, de modo a convertê-las em espaços possíveis de reinscrição cultural (Gonzalez, 2024).

Conforme enfatiza a autora, esse movimento constituiu um exercício contínuo e rigoroso de mediação entre mundos, realizado dentro dos limites impostos pelas condições materiais da escravidão e dominação colonial. Ao reinscrever seus referenciais culturais no interior de uma ordem que os negava enquanto sujeitos, populações africanas e afrodescendentes afirmavam sua humanidade por meio da criação cultural, produzindo expressões que escapavam ao controle absoluto do sistema escravista (Gonzalez, 2024). Desse processo emergiram diversas modalidades de celebração e festividades que, ao longo do tempo, passaram a ser reconhecidas como traços definidores da identidade nacional, compondo aquilo que se convencionou nomear como “festas brasileiras”.

Dessa forma, Gonzalez (2024) organiza essas manifestações a partir de oito grandes expressões festivas, distribuídas conforme o calendário anual e presentes em diferentes regiões do território nacional. São elas o carnaval, quaresma, festas juninas, bumba meu boi, cavalhadas, festas afro-brasileiras, festas de igreja, e festas natalinas. Em linhas gerais, as referidas festas populares resultam de um processo de resguardo e reelaboração de modos culturais oriundos do continente africano, recriados no Brasil sob a imposição de um sistema colonial marcado pela violência extrema da escravidão (Gonzalez, 2024).

Para interpretar as manifestações culturais pelas quais africanos e seus descendentes preservaram valores e referências de suas matrizes originárias, Gonzalez (2024) formula o conceito de duplo-ajustamento. Essa categoria caracteriza-se por um movimento simultâneo de resistência e acomodação, que permite compreender as estratégias elaboradas em resposta à ordenação social vigente, - a qual propunha a erosão dos vínculos culturais, a fragmentação das identidades coletivas e o impedimento de qualquer reagrupamento étnico (Gonzales, 2024). Nos termos da autora “Os escravos forjaram uma nova identidade que, de um lado adaptava-se taticamente às exigências de obediência e fidelidade, [...] de outro integrava-se de fato às formas de vida e de pensamento que iam sendo elaboradas por sua própria comunidade” (Gonzalez, 2024, p.99).

Essa dinâmica oferece elementos fundamentais para apreender a complexidade dos processos culturais estruturados no Brasil, distanciando-se da ideia reificada de mestiçagem homogeneizante (Barreto, 2024) e, conseqüentemente, implicando na construção de algo novo e peculiar, diferente de cada uma das culturas que contribuíram para sua formação. A autora argumenta que, nesse processo, não ocorreu propriamente uma fusão total e homogênea de elementos culturais distintos, mas antes a constituição de formas de coexistência paralela. Na medida em que os referidos povos agiam de maneira alinhada ao duplo-ajustamento, eles incorporavam de maneira “disfarçada”, suas marcas na cultura hegemônica.

Isso se manifesta, por exemplo, na relação entre o catolicismo e as religiões de matriz africana, que tendem a se reproduzir de modo relativamente fechado, ancoradas em princípios de realidade distintos. Essa configuração contribui para explicar a ausência de contradição na vivência simultânea de práticas cristãs e animistas (Gonzalez, 2024). Outra face desse processo reside na passagem dos valores afro-brasileiros onde se destaca o papel das mulheres negras enquanto guardiãs, transmissoras e recriadoras de seus valores culturais, conforme enfatiza Gonzalez (2024). Essa atuação estendeu-se a toda esfera da vida social através da figura da “mãe preta”. No contexto da escravidão, ao desempenhar funções maternas como o aleitamento de crianças brancas, ela ensinava a “linguagem, - na verdade ensinou *sua* linguagem, subvertendo por dentro a casa-grande, a ordem do mundo branco europeu” (Barreto, 2024, p.38). Trata-se, em última análise, de uma convivência entre universos culturais que não se organizam pelas mesmas referências ontológicas, dentre as quais uma é imposta pela força, e a outra sobrevivente pela resistência e reinvenção.

Ao pensar nas conseqüências desse movimento na cultura sobre a qual o Brasil se desenvolveu, tem-se as festas populares. Sua análise, exige reconhecer que, embora muitas dessas manifestações tenham origem europeia, elas foram reelaboradas no contexto brasileiro, assumindo novos traços, significados e formas de celebração inseparáveis da experiência histórica afro-brasileira (Gonzalez, 2024).

Esse cenário pode ser observado, em Gonzalez (2024), no processo de constituição do carnaval brasileiro, que na contemporaneidade se tornou símbolo nacional, por exemplo. Trata-se, conforme a autora, de uma festa vinculada às manifestações populares, cuja origem remonta às celebrações dionisíacas da antiguidade, que posteriormente, foram incorporadas ao calendário cristão e espalhou-se pelo mundo católico, devendo ocorrer, segundo a tradição litúrgica, sete domingos antes do domingo de Páscoa (Gonzalez, 2024). No Brasil, o carnaval, a partir da adaptação do entrudo português, ganhou características próprias por meio das contribuições das camadas populares, principalmente, com destaque para a população negra

urbana, que transformou a festa em um espaço de ritualização e expressão cultural, através da incorporação de seus ritmos, cantos e danças (Gonzalez, 2024).

Conforme os apontamentos da autora, essa diversidade se reflete nas múltiplas formas carnavalescas regionais, dentre as quais destacam-se o carnaval carioca. Ele é marcado, nacionalmente, pelas escolas de samba, que foram estruturadas no fim dos anos 1920, por proletários negros, que festejavam o carnaval nas ruas da cidade. Essa celebração ocorria desde o período em que a cidade começava a transformar seu cenário, a urbanizar-se. Isso implicou na consagração do samba como expressão musical urbana, e na criação das “escolas”. Nos subúrbios e zonas rurais do Rio de Janeiro, surgem também manifestações carnavalescas como os clóvis ou bate-bolas; os blocos de sujos e de mascarados; e os bailes de rua, que revelam outras formas de vivenciar a festa, fora do padrão das escolas de samba (Gonzalez, 2024).

No entanto, Gonzalez (2024) deixa claro que, apesar de ter alcançado, certa hegemonia, o carnaval brasileiro, não se restringe somente ao modelo carioca, se expressando também em uma grande diversidade de folguedos regionais. Essa pluralidade, se amplia ainda mais quando observamos outros estados, como São Paulo, Bahia, Pernambuco, e regiões do sul do país, onde manifestam-se micaretas, blocos afro, afroxés, maracatus, caboclinhos, frevo, e diversas encenações com animais e personagens mascarados, cada qual refletindo o contexto histórico e cultural específicos da região. Assim, o carnaval consolida-se como manifestação cultural diversificada e descentralizada, cuja força reside justamente na capacidade de incorporar diferentes tradições e reinventar-se continuamente a partir da ação coletiva dos segmentos populares (Gonzalez, 2024).

Em linhas gerais, as festas afro-brasileiras, também ilustram muito bem o referido processo de duplo-ajustamento. Segundo Gonzalez (2024, p.99), elas materializam a noção de “deus em nós”, na medida que se manifesta no corpo, na música, na dança e na coletividade, conferindo um sentido de plenitude e de “divindade”. Consoante a autora, tratam-se de um grande esforço de preservação e resistência, referente às manifestações culturais, haja vista que quando a população negra é inserida no Brasil, ela não vem sob a condição de imigrante, e sim sobre condição de população escravizada. Nesse contexto, as confrarias negras católicas consolidaram-se como espaços reprodução cultural, na medida que irmandades como as de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora da Boa Morte, serviram como cobertura para realização prática de rituais de matriz africana, muitas vezes disfarçados como “brincadeiras de negros”, como aponta Gonzalez (2026). Congadas, congos,

cacumbis e outras manifestações tornaram-se, assim, expressões de uma africanidade reelaborada em diálogo com a ordem dominante.

Entre essas manifestações, destaca-se o auto dos congos ou congada, que se originou da adaptação de autos populares ibéricos reinterpretados. Sua estrutura dramática rememora cerimônias de coroação de reis do Congo, conflitos entre reinos africanos e embates contra o invasor lusitano, articulando referências históricas africanas a uma moldura católica que homenageia a Nossa Senhora do Rosário ou a São Benedito (Gonzalez, 2024). A presença de figuras como o Rei, a Rainha e o Quimboto evoca a realeza sagrada, um pilar que sustenta a autoridade e a memória desses grupos (Gonzalez, 2024).

Com as transformações do século XIX, especialmente o fortalecimento dos terreiros de religiões africanas e o enfraquecimento das confrarias, muitas dessas festas deslocaram-se do âmbito estritamente católico para outros espaços, em particular o Carnaval. Nesse processo, os cortejos reais da congada deram origem a manifestações como os maracatus e os afoxés, que estavam, desse modo, associado aos terreiros nagôs, os xangôs no Recife e os candomblés em Salvador (Gonzalez, 2024). Apesar das diferenças entre eles, ambos mantêm elementos estruturais comuns, como a presença de figuras reais, a organização ritual do cortejo e a centralidade do sagrado africano.

Esse movimento, pode ser visto também, no que se refere às festas juninas. Trata-se, conforme Gonzalez (2024), de um exemplo claro de como elementos arcaicos do paganismo foram incorporados e ressignificados no interior das manifestações populares do cristianismo, especialmente por meio dos rituais do fogo. As festas de Santo Antônio, São João e São Pedro, celebradas em junho, têm suas origens ligadas aos cultos agrários do solstício, associados à fecundidade da terra, à proteção das colheitas e ao afastamento de forças negativas como a esterilidade e a escassez (González, 2024). No Brasil, essas celebrações chegaram por meio da colonização portuguesa já revestidas de símbolos católicos, mas foram reinterpretadas a partir da contribuição de elementos indígenas e afro-brasileiros, sobretudo no culto a São João, cuja festa coincide com o período de início das colheitas, especialmente do milho (González, 2024). Tal vínculo com o calendário agrícola confere às festas juninas uma atmosfera efusiva em que o ato de comer, dançar e namorar torna-se a continuidade de uma celebração ancestral à vida e à fertilidade.

Nesse contexto, os elementos visuais e sonoros, como fogueiras, fogos e balões, consolidam essa dimensão ritualística. A fogueira, com suas madeiras selecionadas e o tradicional levantamento do mastro, evoca a ideia de oferenda e salvaguarda dos frutos da

terra. Paralelamente, os fogos de artifício mantêm a função de dissipar influências negativas pelo ruído, enquanto os balões elevam as preces aos santos.

Ademais, a dinâmica geral de reelaboração cultural, traduzida sobretudo nas festas populares, é atravessada por uma proposição conceitual singular, introduzida ao debate por Gonzalez (1984), que mobiliza a noção de “neurose cultural” brasileira, para compreender como a cultura nacional simultaneamente depende e nega suas matrizes dominadas. O termo vem da ideia de que “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento” (Gonzalez, 1984, p.232). Assim, a autora propõe interpretar o racismo como um sintoma, isto é, como a manifestação aparente/exterior de um conflito presente no interior do imaginário social brasileiro (Gonzalez, 2024). Esse processo se expressa em narrativas que, historicamente difundidas por setores dominantes, projetam recorrentemente aspiração a uma identidade branca e europeizada, frequentemente dissociada da realidade histórica e social do país.

Dessa forma, para Gonzalez (1984), o cerne dessa neurose reside precisamente na necessidade estrutural de evocar elementos das culturas dominadas, para sustentar a ideia de identidade nacional, o que explica a apropriação festiva do carnaval, do samba, do frevo, do maracatu como símbolos nacionais, mas esvaziados de densidade histórica e política, muitas vezes convertidos em entretenimento turístico. Tal dinâmica explica o porquê do apagamento cultural não se dar apenas pela negação explícita, sendo necessário também a folclorização, a apropriação controlada e a despolitização das expressões afro-indígenas.

Nesse sentido, o que se valoriza são manifestações culturais transformadas em objetos de consumo, separadas das condições históricas e sociais de quem as produziu; o que se rejeita é a presença concreta dessas populações enquanto sujeitos, com voz e demandas próprias na vida social (Gonzalez, 2024). Este é o mecanismo pelo qual a hegemonia tenta excluir o que a memória popular insiste em incluir, operando um movimento que apaga os sujeitos produtores. A autora é categórica ao dizer que “a consciência faz tudo para que nossa história seja esquecida, tirada de cena, enquanto a memória insiste em se manifestar por meio das práticas culturais que sobrevivem à tentativa de apagamento” (Gonzalez, 1984, p. 226).

Daí a atualidade permanente da crítica contida na obra quando observa-se, por exemplo, a transformação das escolas de samba cariocas em empreendimentos midiáticos que priorizam determinados grupos, em detrimento daqueles que constroem e mantêm esse espaço cultural; tal fenômeno contemporâneo revela como a apropriação elitista reitera o padrão histórico de exclusão mesmo ao celebrar a festa popular. Esse processo sustenta,

simultaneamente, movimentos cotidianos de desqualificação da cultura negra, e, ao mesmo tempo, legitima práticas extremas de violência direcionadas a uma população historicamente perseguida e submetida a formas recorrentes de repressão e extermínio físico (Gonzalez, 2020).

A leitura proposta pela autora propõe, portanto, compreender as festas populares para além de espaços de resistência cultural, revelando-se também como palcos nos quais se encena o conflito não resolvido que estrutura o imaginário nacional. Esse conflito se estrutura em torno de um projeto nacional hegemônico que almeja a branquitude ao mesmo tempo em que se edifica, material e culturalmente, a partir da presença incontornável de populações negras e indígenas. Assim, o que se ergue nessa construção é a ideia de que “a dinâmica cultural é a grande responsável pelo estilhaçamento de classificações impostas de cima para baixo” (Gonzalez, 2024, p.46).

O agente desta dinâmica não é o Estado, as elites agrárias patronais ou a Igreja institucional em sua vertente formalista e autoritária, mas os anônimos das classes populares que, ao estilhaçarem as classificações impostas de cima para baixo, aquelas que hierarquizam o civilizado x o bárbaro, o europeu x o africano, o culto x o inculto, produzem efetivamente a cultura nacional propriamente dita. Como ressalta Gonzalez (2024, p. 161) em sua conclusão, as diferentes culturas que contribuíram para a formação brasileira, "mediante complexo processo de interinfluências fizeram dela algo de peculiar, de diferente de cada uma delas".

A cultura brasileira, portanto, desenvolveu-se como produção histórica em movimento permanente, nunca estática, essencialista ou acabada. O português brasileiro não é o de Portugal, mas uma língua recriada pela mediação africana e indígena; o cristianismo popular não é o de Roma, mas uma religiosidade íntima e concreta centrada na devoção aos santos, nas promessas e nas novenas que convive com práticas animistas sem contradição aparente; o candomblé e o xangô não são cultos iorubás ou bantus identicamente reproduzidos, mas religiosidades reelaboradas; o carnaval não é o europeu cristão medieval, mas uma festa que, como as cavalhadas e as demais, assumem contornos regionais peculiares conforme as necessidades de cada coletividade. Assim, reconhecer a presença da cultura negra é admitir que a própria ideia de cultura nacional foi construída a partir de um confronto entre projetos sociais distintos. O retorno contínuo dessas práticas evidencia que a tentativa de apagamento nunca se completa. A cultura brasileira permanece, então, atravessada por esse conflito, cuja resolução segue em disputa, pois aquilo que foi produzido sob coerção, vigilância e desigualdade continua a organizar formas de existência que escapam ao controle de narrativa fidedigna.

2.4 Renato Ortiz e os dilemas da identidade nacional

Na obra *Cultura brasileira e identidade nacional*, Ortiz (1994) propõe um caminho teórico distinto. Desde a introdução, ele localiza o debate cultural como um eixo persistente no pensamento social brasileiro, que atravessa diversos períodos históricos e reaparece sob variadas formas sempre associado ao questionamento sobre o que define a nação. Essa recorrência se dá como efeito da posição ocupada pelo Brasil no sistema internacional, condição que impõe à sociedade a necessidade constante de se pensar em relação a um exterior dominante, para além de um país de Terceiro Mundo (Ortiz, 1994). A identidade nacional surge, assim, como uma necessidade vinculada à experiência da dependência e à busca por reconhecimento, nas palavras do autor “toda identidade se define em relação a algo que lhe é exterior, ela é uma diferença” (Ortiz, 1994, p.7). É em decorrência disso que muitos autores, mesmo que de perspectivas contrárias, possuem um ponto de intercessão traduzido na tentativa de desenvolver uma resposta para uma “cultura nacional”.

No entanto, a formulação da identidade não se esgota na oposição ao estrangeiro, ou na afirmação da diferença. Ortiz (1994) demonstra que o núcleo do problema reside na tentativa de construir uma unidade interna capaz de sustentar a ideia de nação. É nesse ponto que emergem as divergências no pensamento social brasileiro, pois, se há relativo consenso quanto à particularidade brasileira frente a outros países, inexistente acordo quanto aos elementos que a constituem. A identidade nacional revela-se, portanto, como um espaço no qual se confrontam leituras distintas da sociedade e da história, de modo a qualificar a cultura brasileira como, também, uma questão política.

Assim, na tentativa de responder “qual significado da noção de cultura brasileira? Qual o sentido de uma identidade ou memória que se querem nacionais?” (Ortiz, 1994, p.8), o autor orienta-se a aproximar dos estudos de intelectuais do final do século XIX. Ao reconstruir o pensamento social, desse período, Ortiz (1994) demonstra que a ideia de cultura brasileira foi formulada, em sua origem, sob a hegemonia das teorias raciais e ambientais. Somado a isso, o esforço de compreender o Brasil, esteve marcado também, pela incorporação do evolucionismo spenceriano, o positivismo de Comte, e o darwinismo social²¹, que apesar de se diferenciarem, tinham como determinante comum a tentativa de

²¹ O darwinismo social corresponde a um conjunto de formulações elaboradas sobretudo no final do século XIX que procuraram aplicar, de maneira indevida, princípios da teoria da evolução às sociedades humanas, mobilizando categorias como “seleção natural” e “sobrevivência dos mais aptos” para explicar, e frequentemente justificar, desigualdades sociais, raciais e econômicas (Bolsanello, 1996). No Brasil, essas ideias foram apropriadas por intelectuais como parte de um esforço de interpretação da formação social.

compreender o desenvolvimento histórico dos povos (Ortiz, 1994). Tais teorias, conforme relata o autor, ofereciam aos intelectuais brasileiros um quadro explicativo carregado de pressupostos hierarquizantes, que situavam o país em uma posição inferior, no interior da escala civilizatória.

Ortiz (1994) observa, então, que a adesão a esse paradigma impunha um dilema traduzido na forma de pensar o Brasil, a partir de teorias que, desde sua origem, pressupunham a superioridade das sociedades europeias, tornando necessário “explicar o ‘atraso’ brasileiro e apontar para um futuro [...] a possibilidade de o Brasil se constituir enquanto povo, isto é, como nação”(Ortiz, 1994, p.15)²². Para alcançar tais objetivos, necessitava-se aproximar-se da particularidade brasileira. Esse movimento era possível, através da convergência do evolucionismo, que fornecia um parâmetro mais generalista das sociedades humanas a partir da evolução do “simples” (referente aos povos primitivos) ao “complexo” (referente às sociedades ocidentais), com as categorias de meio e raça. (Ortiz, 1994).

Logo, a presente lógica determinista permitia que a interpretação da cultura se confundisse com a explicação da própria sociedade. Nesse quadro, o autor apresenta ao debate intelectuais como Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, que convergiam para uma mesma matriz interpretativa orientada pela ideologia da supremacia racial do mundo branco, na tentativa de aproximar do pensamento social vigente no período de transição entre o século XIX e XX. Esse pensamento caracterizava-se por fazer uma leitura da história brasileira como um resultado da interação entre clima, território e composição racial, atribuindo ao meio a capacidade de moldar disposições morais, intelectuais e culturais da população. Nesse sentido, Ortiz (1994) chama atenção para o caráter abrangente dessa perspectiva, que tentava explicar categorias que envolviam desde a dimensão econômica da sociedade, até a produção literária, de maneira que naturalizava as desigualdades sociais e políticas sob o verniz da ciência.

O cenário que se forma é traduzido na ideia de que a cultura expressa no folclore, nas práticas religiosas e nos costumes populares, por exemplo, era interpretada como reflexo da raça e do meio, reforçando um pressuposto de que o Brasil carregava, em sua formação, marcas estruturais e naturais de inferioridade. Ortiz (1994) sintetiza essa operação ao afirmar que, para esses autores, “a história brasileira é, desta forma, apreendida em termos

²² Segundo Ortiz (1994, p. 138), "o Estado é esta totalidade que transcende e integra os elementos concretos da realidade social, ele delimita o quadro de construção da identidade nacional." Essa afirmação indica que, para ele, povo, nação e Estado não são conceitos totalmente separados, se articulam em uma relação onde o Estado atua como o suporte que integra e delimita a cultura e a identidade do povo e da nação.

deterministas, clima e raça explicando a natureza indolente do brasileiro, as manifestações túbias e as inseguranças da elite intelectual [...]” (Ortiz, 1994, p. 16).

A raça era, no entanto, elevada à condição de categoria explicativa que se destacava, sobrepondo-se ao "meio" e assumindo o estatuto de fundamento da história nacional. Ortiz (1994) considera esse aspecto uma mudança significativa no pensamento social brasileiro, onde ocorre um salto de "meio" (geografia, clima, ambiente) para "raça" (biologia, hereditariedade), que posteriormente dará lugar à "cultura" como categoria central.

Ademais, autores como Sílvio Romero, ao interpretarem a mestiçagem sob o prisma das teorias raciais, inscrevem-na em um quadro de degenerescência, pensamento que associa o desenvolvimento histórico brasileiro à hierarquização entre raças. Conforme evidencia Ortiz (1994), trata-se de uma forma recorrente de explicação da formação social, na qual a ideia de que o país estaria “condenado à civilização” aparece vinculada à expectativa de superação de sua composição racial considerada “inferior”. Nesse registro, a trajetória histórica passa a ser concebida como um processo orientado pela prevalência das raças tidas como superiores nos contatos inter-raciais, o que desloca a explicação das desigualdades para o plano da natureza. Com isso, a escravização e as formas de dominação deixam de ser compreendidas como relações históricas de opressão, e passam a ser interpretadas como desdobramentos inevitáveis de disposições atribuídas à própria população. É nesse ponto que, como sugere Ortiz (1994), tais formulações acabam por oferecer suporte à ideia de branqueamento como horizonte de reorganização da sociedade brasileira.

É precisamente a partir desse impasse que a mestiçagem destaca-se no pensamento social brasileiro do período. Como mostra Ortiz (1994), diante da dificuldade de sustentar a ideia de uma identidade nacional em uma sociedade marcada pela heterogeneidade racial — entendida, à época, como entrave à “aclimatação da civilização europeia nos trópicos” (Ortiz, 1994, p.21), a mestiçagem erguia-se como possibilidade de viabilizar a realização do projeto nacional estrangeiro. Assim, ao deslocar o foco de uma raça “pura”, para o cruzamento racial, os intelectuais anteriormente mencionados, produziam uma narrativa na qual o mestiço representava, simultaneamente, a explicação do "atraso" nacional e a promessa de superação futura (Ortiz, 1994). Esse deslocamento, no entanto, não implicou em uma ruptura com o horizonte teórico anterior, ao contrário, a mestiçagem passou a ser incorporada, mantendo o esquema evolucionista e funcionando como uma solução interna ao próprio paradigma racial. Para esses autores, "a categoria de mestiço é [...] uma linguagem que exprime a realidade social deste momento histórico, e [...] corresponde, no nível simbólico, a uma busca de identidade" (Ortiz, 1994, p. 37).

Nesse sentido, a formulação da mestiçagem no final do século XIX não se desdobra imediatamente em uma imagem unificada da identidade nacional. Como indica Ortiz (1994), ela ainda está presa ao horizonte das teorias raciais, funcionando muito mais como um problema a ser explicado do que como um fundamento “positivo” da nacionalidade. É só mais adiante que esse quadro começa a mudar de forma mais consistente. Assim, os estigmas voltados à mestiçagem, são muito bem expressos, por exemplo, no destino que o autor Aluísio de Azevedo propõe a um dos protagonistas, Jerônimo, do livro *O Cortiço*:

Jerônimo, imigrante português, chega ao Brasil com todos os atributos conferidos à raça branca: força, persistência, previdência, gosto pelo trabalho, espírito de cálculo. Sua aspiração básica: subir na vida. Porém, ao se amasiar com uma mulata (Rita Baiana), ao se “aclimatar” ao país (troca a guitarra pelo violão baiano, o fado pelo samba), ele se abasileira, isto é, torna-se dengoso, preguiçoso, amigo das extravagâncias, sem espírito de luta, de economia e de ordem. No início do romance Jerônimo ocupa a mesma posição social que João Romão, outro português que participa também das qualidades étnicas da raça branca. É bem verdade que Aluísio de Azevedo apresenta João Romão com grande desprezo; ele não se deixa seduzir pelo caráter alegre e sensual do mulato brasileiro. No entanto, o desfecho do romance é parabólico. João Romão, calculista e ambicioso, ascende socialmente no momento em que se distancia da raça negra (ele se desvincula da negra Bertoleza, com quem viveu grande parte de sua vida); Jerônimo, ao se abasileirar, não consegue vencer a barreira de classe, e permanece “mulato”, junto à população mestiça do cortiço (Ortiz, 1994, p.39).

Esses estigmas, contudo, são progressivamente deslocados à medida que se reorganizam as formas de sociabilidade no país, em função da emergência de uma ideologia do trabalho compatível com as exigências de um Brasil que se pretendia moderno. Assim, o avanço do capitalismo e a expansão do trabalho livre nas cidades criam uma demanda concreta de integração produtiva dos setores populares à nova ordem social. Nesse contexto, tornar-se-ia insustentável manter uma interpretação que define essa mesma população, majoritariamente mestiça, como entrave ao desenvolvimento nacional, em função de sua composição étnica.

A sociedade que então se configura passa a demandar novas disposições morais e comportamentais, o que implica também uma mudança na forma de representar a própria nação. Esse processo não se limita a uma reconceituação teórica; trata-se, sobretudo, de uma inflexão que responde às novas exigências inscritas na realidade material em formação, tornando possível a reprodução do sistema emergente. Assim, a mestiçagem, que antes operava como explicação do “atraso” brasileiro, precisa ser reinterpretada para dar conta de uma sociedade que já não pode se pensar nesses termos. É nesse movimento que ela perde seu caráter desqualificativo e passa a ser mobilizada como elemento constitutivo da identidade brasileira, e sobretudo da cultura que se forma nessa conjuntura. Em outras palavras, aquilo

que antes aparecia como mestiço é progressivamente incorporado como nacional, e particularmente brasileiro na medida que a identidade nacional deixa de ser pensada prioritariamente em termos raciais e passa a ser organizada a partir da cultura.

Para Ortiz (1994), a noção de “nação” ultrapassa a ideia de uma realidade sociológica posta, e/ou imediata. Ele insiste justamente no contrário, a nação é sempre construída e orientada pelo percurso da história. Mais do que descrever o que o país é, ela aponta para aquilo que se pretende que ele venha a ser. Por isso, carrega um caráter projetivo. Falar em nação é, nesse sentido, falar também de um projeto em curso, cuja realização depende de condições políticas e sociais específicas e, portanto, não está assegurada de antemão.

Quando essa discussão é trazida para o cenário brasileiro, Ortiz (1994) observa que ela ganha um contorno particular, na qual se afirma em correlação a um presente inconcluso. Sua presença é atestada através da existência de uma sociedade civil que possui instituições, e formas de organização coletiva que incluem os indivíduos como corpo social (Ortiz, 1994). No entanto, essa mesma sociedade civil revela os limites da realização nacional, na medida em que permanece atravessada por desigualdades estruturais que impede que essa unidade se realize de maneira plena. Por isso, tanto a nação quanto o próprio “nacional”, na realidade brasileira, se definem como categorias que ocupam um estado de permanente desenvolvimento.

Dito isso, Ortiz (1994) menciona que o que permite que assuntos divergentes, como o da questão racial e nacional, sejam trabalhados através de um levantamento teórico comum, é que ambos possuem uma necessidade de busca identitária, esse é o denominador comum. O autor pontua que, para “além das categorias colonizador/colonizado, branco/negro, opressor/oprimido” permanece a pergunta “quem somos nós?” e “por que estamos assim?” (Ortiz, 1994, p. 55).

Ortiz (1994) destaca que, durante o período colonial, o país não possuía uma identidade própria, era definido a partir dos parâmetros impostos pela metrópole europeia, o que instaurou uma condição de dependência e subordinação cultural. Nesse sentido, o autor retoma o conceito de “tomada de consciência”, introduzido por Balandier e presente também

no discurso isebiano²³, que afirma que “[...] o conteúdo da colônia não é a própria colônia, mas a metrópole” (Ortiz, 1994, p. 55).

Para esses intelectuais, enquanto colônia, o país não possuía a si mesmo como conteúdo; sua referência era exterior, organizada em função da metrópole, que fornecia os parâmetros de valor sobre os quais o país tentava se tornar àquilo que a hegemonia impunha, no caso uma extensão do comércio europeu. Desenvolvem ainda que a experiência colonial configurou uma consciência alienada, voltada para fora, um reflexo das expectativas e modelos impostos, dificultando a reflexão sobre a própria identidade nacional.

Em decorrência disso, a emergência de uma verdadeira autoconsciência nacional, em sociedades marcadas pela experiência colonialista, exigiria, necessariamente, uma ruptura com esse “complexo colonial”, o que significa desconstruir a lógica colonial que subordina o sentido do nacional a um olhar estrangeiro. Pensar a própria nação, requer, portanto, romper com a condição reflexa e instaurar um ponto de vista próprio sobre a própria história.

Nessas condições, Ortiz (1994) aborda a questão da cultura brasileira e da identidade nacional reconhecendo a complexidade da formação cultural do país, sobretudo à luz das heranças do passado colonial. Porém, ele se distancia das interpretações tradicionalmente atribuídas ao ISEB, muito influente nos anos 1950 e 1960, que enfatizavam uma visão de “alienação cultural” decorrente da colonização e da dependência econômica.

Enquanto os intelectuais do ISEB partiam da ideia de que a cultura brasileira seria marcada por uma espécie de “vazio” anterior ao modernismo, daí a afirmação de que “não existe um pensamento brasileiro anterior ao modernismo”(Ortiz, 1994, p.9), Ortiz (1994) chama atenção para o problema desse tipo de recorte. Para ele, essa leitura tende a simplificar o processo histórico, como se a cultura no Brasil só pudesse existir de forma “autêntica” depois de uma ruptura com o passado e com as influências externas.

Assim, em vez de perguntar se a cultura é ou não autêntica, Ortiz (1994, p.8) propõe outra chave de leitura que se baseia no entendimento de que “falar em cultura brasileira é falar em relações de poder”. Ou seja, a questão para o autor é perceber quem define a identidade nacional, em que contexto e com quais interesses, ao invés de buscar uma possível essência. Quando certos grupos defendem uma ideia de “cultura autêntica”, eles também estão, ao

²³ O termo “isebianos” refere-se aos intelectuais vinculados ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), órgão criado em 1955 e ligado ao Ministério da Educação e Cultura. O ISEB reuniu autores como Hêlio Jaguaribe, Roland Corbisier, Álvaro Vieira Pinto e Nelson Werneck Sodrê, que se dedicaram a pensar o desenvolvimento nacional a partir de uma perspectiva nacional-desenvolvimentista. Em suas formulações, a cultura aparece frequentemente associada à ideia de consciência nacional, sendo interpretada sob o prisma da alienação decorrente da dependência externa. Para uma análise crítica desse pensamento, ver: ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

mesmo tempo, demarcando um projeto de sociedade. Não por acaso, o autor afirma que a luta pela definição do que seria uma identidade autêntica é uma forma de se delimitar as fronteiras de uma política que procura se impor como legítima”(Ortiz, 1994, p.9).

A partir daí, o autor também se afasta da noção de que a dependência externa anularia a capacidade de produção cultural no país. Ortiz (1994) reconhece que o Brasil se forma em condições de dependência, mas isso não significa ausência de elaboração própria. Ele rejeita um entendimento que negue a existência do sujeito cultural, aquele que produz sentido e experiência mesmo dentro dos limites da colonização. Por isso, o autor recusa a ideia de uma identidade única e fechada. Em vez disso, propõe pensar a cultura brasileira como um campo mais heterogêneo, formado por diferentes experiências sociais ao longo do tempo. Como ele sintetiza, “não existe uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades, construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos” (Ortiz, 1994, p.8).

Dessa forma, o movimento que Ortiz (1994) realiza propõe deslocar a forma como se pensa a cultura brasileira, que não deve ser tomada como “cópia” ou “alienação”. Mesmo quando a elite intelectual brasileira recorre ao uso de teorias estrangeiras, há sempre um trabalho de escolha, de adaptação e de ajuste às condições concretas do país, que acaba por atribuir novos sentidos a essas referências. Como o autor observa, “o processo de ‘importação’ pressupõe [...] uma escolha da parte daqueles que consomem os produtos culturais” (Ortiz, 1994, p.15), ou seja, é decidido o que trazer, como usar e de que maneira faz sentido dentro da realidade brasileira.

Assim, o autor defende que a cultura nacional se constitui justamente nesse entrecruzamento, se forma a partir da relação entre referências externas e condições internas, sendo continuamente reelaborada conforme as exigências colocadas pela própria dinâmica social. A questão, portanto, não está na presença do “estrangeiro” em si, mas na forma como essa presença é organizada, disputada e resignificada no interior da própria sociedade. É nesse processo que a cultura ganha forma como resultado de relações sociais concretas.

Embora para o ISEB fosse fundamental o projeto de libertação cultural para superar a alienação, Ortiz (1994, p.22) acrescenta que “a cultura significa um vir a ser” constante, enfatizando a historicidade, a ação social e as transformações em curso, mais do que um ideal fixo de ‘autenticidade’. Para ele, essa historicidade implica reconhecer que a cultura brasileira é um espaço onde diferenças coexistem e se articulam. O autor induz a pensar a cultura como processo e relação, em que “toda identidade é uma construção simbólica” (Ortiz, 1994, p.8), produzida por sujeitos que atuam no interior da história.

Essa inflexão ajuda a compreender o debate sobre cultura popular levantado na obra de Ortiz (1994). Tradicionalmente, essa noção esteve associada ao folclore, entendido como um conjunto de manifestações culturais arraigadas na “tradição”, que assumiam uma postura conservadora, muitas vezes, alinhada à manutenção da ordem social, como apontado por Florestan Fernandes. Assim, o folclore seria, sobretudo, o conjunto das "formas congeladas" ou sobrevivências culturais (memória coletiva) das camadas populares, passivas em relação ao processo social.

Contudo, Ortiz (1994) destaca que durante o início dos anos 1960, movimentos culturais como o CPC (Centro Popular de Cultura) emergiram com a intenção explícita de mudar radicalmente esse quadro, passando a compreender a cultura popular como um instrumento de conscientização política das camadas populares. Nesse cenário, o conceito de “cultura popular” passa a se distinguir do folclore tradicional, ele “essencialmente diz respeito a uma forma particularíssima de consciência: a consciência política, a consciência que imediatamente deságua na ação política” (Ortiz, 1994, p.71). Essa ação ocorreu num momento de efervescência política e nacionalismo em ascensão, que buscava criar uma identidade nacional esclarecida e responsável pelo destino do país (Ortiz, 1994).

Desse modo, o autor explica que esta nova compreensão da cultura popular não coincide exatamente com a definição gramsciana, para a qual envolveria o “saber” ou o “modo de ser” das classes subalternas. Pelo contrário, o CPC e os agentes culturais desse movimento tinham uma visão de cultura popular como um projeto político consciente, comandado de cima por uma nova geração de intelectuais comprometidos, que organizam a cultura com vistas à transformação social, nas palavras do autor: “um projeto político que utiliza a cultura como elemento de sua realização” (Ortiz, 1994, p.72).

É nesse quadro que levantam-se distintas posições assumidas pelos intelectuais diante do povo: i) ao falar com o povo e partir de suas problemáticas concretas, o intelectual se constitui como parte integrante dessa coletividade, tornando-se seu porta-voz; ii) o intelectual é compreendido como expressão orgânica das massas, na medida em que sua produção se encontra diretamente vinculada aos interesses populares; iii) o intelectual fala sobre o povo e para o povo a partir de uma exterioridade, mantendo a assimetria entre quem formula a consciência e quem é por ela representado. Assim, a presença dos intelectuais era compreendida como necessária à elaboração dessa tomada de consciência, uma vez que cabia a eles sistematizar os elementos dispersos da experiência social e articulá-los em uma narrativa desalienante.

Entretanto, Ortiz (1994) chama a atenção para um problema: a instrumentalização da cultura única e exclusivamente como ferramenta política e revolucionária. Para ele, isso representa um empobrecimento da cultura, pois ignora aspectos fundamentais da vida cultural e fomenta um distanciamento do popular. Essa perspectiva corre o risco de desconsiderar que a cultura popular tem dimensões próprias que nem sempre convergem diretamente com as agendas políticas dos intelectuais ou dos movimentos organizados. A cultura popular não se limita a uma reflexão e ação política, é sobretudo um modo de vida, expressão estética, e um conjunto plural de práticas e representações.

A distância que permanece entre os intelectuais e as camadas populares, também chama a atenção do autor. Na construção do projeto cultural do CPC, os intelectuais são protagonistas que levam a mensagem conscientizadora ao povo, numa relação que não é totalmente horizontal. Isso significa que o movimento não consegue representar uma apropriação genuína da cultura popular pelas comunidades, estabelecendo uma mediação externa que impede a completa afirmação das expressões culturais populares.

Esse ponto ajuda a entender melhor a questão da relação entre intelectuais e povo. Não se trata apenas de dizer que há uma distância entre quem produz a teoria e quem vive a cultura, mas de perceber como essa relação é construída. Nos projetos analisados por Ortiz (1994), os intelectuais aparecem como aqueles que organizam e orientam a cultura. No entanto, mesmo quando partem de uma intenção transformadora, eles são os agentes que selecionam e interpretam as manifestações culturais, impondo uma leitura que, por vezes, desconsidera a vivência popular e não abarca todas as demandas postas.

Assim, o “popular” não é propriamente aquilo que as pessoas produzem em sua vida social concreta, mas aquilo que é reconhecido, selecionado e reinterpretado como tal. Existe sempre um filtro, uma mediação que define o que pode ou não ser considerado representativo, configurando uma espécie de mediação paternalista que reforça a hierarquia entre o especialista e o povo Ortiz (1994).

Finalmente, o que se evidencia na crítica de Ortiz (1994) é que, embora iniciativas como o CPC tenham representado uma inflexão importante ao romper com a leitura folclorista, elas preservaram a tendência de tratar a cultura a partir de um fim previamente definido. O autor alerta que, ao transformar a cultura em instrumento de conscientização, esses projetos acabam por enquadrar práticas culturais muito diversas dentro de uma lógica única, orientada por objetivos políticos específicos. Ele afirma que essa abordagem pode reduzir a cultura ao seu papel de ferramenta ideológica, eliminando a sua complexidade e diversidade, e reforçando uma leitura estreita e redutora do fenômeno cultural.

Assim, aquilo que não se ajusta a esse horizonte, o religioso, o festivo, o cotidiano, o afetivo, tende a ser desconsiderado ou secundarizado, resultando numa visão parcial e, muitas vezes, idealizada do que é culturalmente representativo. Ortiz (1994) chama atenção, portanto, para o risco de se substituir uma leitura conservadora da cultura por outra igualmente limitada, ainda que com sinal invertido, ao privilegiar as manifestações que se ajustam aos objetivos de uma política cultural de caráter reformista ou revolucionário.

O que começa a aparecer com mais nitidez na análise é que o cerne da questão não está concentrado no uso político da cultura, é algo exterior, trata-se sobre quem define o que conta como cultura relevante e, mais ainda, o que pode ser reconhecido como expressão de uma coletividade. Quando esses projetos recortam certas práticas e deixam outras de lado, eles já operam uma espécie de organização da cultura, ainda que isso nem sempre seja explicitado. Ou seja, nem tudo que é vivido no cotidiano das classes populares entra nessa construção, há uma seleção, uma hierarquização, um enquadramento. É a partir disso que a discussão começa a se deslocar, de modo que não se trata mais só de pensar o que é cultura popular, precisa-se entender como, em determinadas condições históricas, parte desse universo passa a ser tomada como representativa de algo maior, como se pudesse falar em nome do país como um todo.

Desde os períodos de formação do Estado brasileiro, há uma tentativa de integrar a cultura popular às representações oficiais, muitas vezes transformando tradições, festas e manifestações regionais em símbolos de uma identidade nacional homogênea. No entanto, esse processo nem sempre foi livre de interesses políticos, pois o Estado tende a reconfigurar o significado dessas expressões culturais conforme seus projetos de poder e suas agendas ideológicas. Como resultado, a cultura popular pode tanto ser incorporada como elemento de resistência quanto ser utilizada como instrumento de assimilação e controle social. Essa atuação é marcada por uma reinterpretação dos conceitos de "nacional" e "popular", para se adequarem às estratégias de inclusão ou de exclusão. Assim, a cultura popular, embora enraizada na experiência real do povo, passa a ser, muitas vezes, instrumentalizada na construção de uma narrativa nacional que favorece determinadas elites.

O debate entre a temática do popular e do nacional é frequentemente resgatado no que diz respeito à história da cultura brasileira (Ortiz, 1994). Em diferentes períodos históricos, essa articulação assume configurações distintas, na medida que a cultura popular se vincula à identidade nacional conforme as condições sociais vigentes e os projetos sociais em disputa. No cenário contemporâneo, o autor destaca que essa articulação recebe relevo particular nos movimentos políticos e intelectuais das décadas de 1950 e 1960, que “se propõem redefinir a

problemática brasileira em termos de oposição ao colonialismo” (Ortiz, 1994, p.128). Nesse momento buscava-se contra-hegemonicamente questionar a dependência externa do Brasil, valorizando as manifestações culturais ligadas à experiência social interna. No entanto, Ortiz (1994) afirma que esse movimento exige mais do que a afirmação do “popular”. Trata-se, na verdade, de um processo de organização dessa cultura, mediado por intelectuais e projetos políticos que carregam uma determinada interpretação do país. Assim, o que se apresenta como “popular” já chega, em grande medida, previamente selecionado, interpretado e direcionado.

É nesse contexto que emerge a categoria do nacional-popular, fundamental para compreender o momento histórico em questão. Com base na teoria gramsciana, essa noção permite analisar “as relações do Estado moderno italiano com uma possível hegemonia cultural e ideológica dos diferentes grupos sociais” (Ortiz, 1994, p. 129), sendo reelaborada por Ortiz como uma categoria analítica para interpretar a especificidade brasileira.

O Estado assume, portanto, um papel para além do que o compete enquanto instância jurídica e administrativa, configurando uma totalidade que reúne e organiza a concretude da realidade social (Ortiz,1994). Como indica Ortiz (1994), ele integra diferentes dimensões da vida social e, nesse movimento, delimita também os contornos daquilo que passa a ser reconhecido como nacional. Nesse sentido:

Um ponto para o qual chamamos a atenção ao longo de nossa análise é esta necessidade que tem o Estado em se definir como espaço da neutralidade. Isto aparece claramente nos textos que se referem a diferentes aspectos, como a realização de uma política de cultura, a conservação da identidade brasileira ou a atuação no mercado de bens simbólicos. As relações de poder são desta forma encobertas, o que leva a uma insistência obsessiva de um Estado autoritário a se apresentar como democrático. Dentro desta perspectiva as categorias de “nacional” e “popular” são reelaboradas em função de um discurso que tende a ser o mais globalizante possível. Evidentemente, existe um hiato entre intenção e realidade, o que se propõe nunca se concretiza inteiramente. Mas me parece que seria equivocado considerar o discurso do Estado como uma mentira, acredito que seria mais correto pensá-lo como uma ideologia que procura de certa forma tomar-se hegemônica (Ortiz, 1994, p.125).

Em linhas gerais, a identidade nacional se consolida como produto de uma relação política, mediada pelo Estado, que imprime em sua representação a articulação entre o popular e o nacional. Ou seja, a identidade nacional é aquilo que o Estado dá abertura e possibilita que ela seja, por isso, torna-se importante que sua construção seja realizada a partir de um projeto que encontra no nacional-popular, sua forma de organização.

Assim, pode-se afirmar, que as relações entre o nacional e popular se configuram no interior do Estado. Em Ortiz, (1994), o nacional é concebido como um processo de

conservação e organização daquilo que é reconhecido como próprio, como “nosso”; de modo que a memória nacional, constitui-se, nesse sentido, como desdobramento de uma memória coletiva popular. Dessa forma, quando o autor conclui que aquilo que se apresenta como nacional somente o faz na medida em que se ancora previamente no popular, ele chama a atenção para o fato de que a legitimidade da identidade nacional depende de sua capacidade de se vincular às experiências sociais. Ao mesmo tempo, essa passagem do popular ao nacional envolve mediações, seleções e enquadramentos. É nesse processo que o Estado e os projetos políticos organizam essas referências dentro de uma determinada narrativa de nação.

Por isso, mais do que expressar uma identidade “autêntica”, o que está em jogo é a construção histórica de uma imagem de nação, sempre parcial, que articula o popular e o nacional em função de interesses, disputas e projetos específicos em cada contexto. Os movimentos de luta contra o colonialismo e pela afirmação de uma identidade autenticamente brasileira se dão, portanto, na interseção entre o popular (que representa a experiência do povo) e o nacional (que busca consolidar uma imagem de soberania e autonomia cultural).

Logo, Ortiz (1994) em um dos momentos finais do livro, levanta o debate de que a tentativa de buscar, por uma suposta identidade brasileira, constitui, em si mesma, um falso problema. Para o autor, a questão decisiva, não reside em averiguar se a identidade em questão apreende ou não os “verdadeiros” valores nacionais, pois essa formulação pressupõe a existência de uma essência prévia de brasilidade. O ponto principal, consiste, antes de tudo, em interrogar quem produz essa identidade que se pretende nacional, por quais meios ela é elaborada e quais os interesses políticos ela responde.

2.5 O debate da cultura a partir das especificidades da formação social brasileira

Os capítulos precedentes estabeleceram as bases para compreender a cultura como dimensão constitutiva da vida social, produzida no interior das relações materiais de existência, bem como para apreender a formação social brasileira como processo histórico marcado pela colonização, pelo escravismo e pela inserção dependente no capitalismo mundial. Cabe agora articulá-los, interrogando de que modo a cultura se desenvolveu no Brasil a partir das especificidades desta formação social.

A pergunta que orienta este capítulo não versa sobre a pluralidade de manifestações culturais, fenômeno inerente a toda vida social, em qualquer formação histórica. O que se coloca é, antes, como se produz a cultura nas particularidades desta sociedade, quais

determinações concretas estruturam suas possibilidades de manifestação, seus modos de reelaboração e seus limites de reconhecimento.

Em sua dimensão constitutiva, a cultura carrega um potencial de resistência que não se vincula exclusivamente a uma oposição imediata, mas à própria afirmação e preservação do caráter “social” do ser. Esse potencial responde às formas que lhe são impostas e condicionadas pelas especificidades da formação social brasileira, e vincula-se com os sucessivos processos de violência que incidem sobre os sujeitos, a partir das condições materiais de existência vigentes. Assim, trata-se de compreender a produção da dimensão cultural, também, a partir das formas como as pessoas experimentam a negação de seus modos próprios de existência; de terem seus territórios, suas práticas e seus saberes arrancados, violados e apropriados no interior das relações sociais de dominação.

Originalmente, o território brasileiro já era palco de múltiplas formas de sociabilidade, organizadas por distintos povos indígenas que desenvolveram modos próprios de relação com a natureza, com o tempo e com a coletividade. Contudo, com a colonização, a cultura passa a se desenvolver em uma realidade social tomada pelo signo da dependência, violência e da dominação. Nesse contexto, instaura-se o processo de transplantação cultural (Sodré, 1989), caracterizado pela importação e imposição de um padrão cultural exógeno erigido como modelo civilizatório.

Diante da presença de outras matrizes culturais, indígenas, referente aos povos originários do território brasileiro, e africana, trazida como mão de obra escravizada, a consolidação desse projeto exigiu a constituição de uma dominação colonial, que se valeu de múltiplos mecanismos voltados ao apagamento, à deslegitimação e ao esvaziamento das manifestações culturais não europeias, com vistas à manutenção da hegemonia da cultura importada da Europa e à afirmação de uma ideia de civilidade alinhada aos parâmetros do colonizador.

Essa dinâmica encontra ressonância no debate proposto por Lugones (2008) sobre a colonialidade do poder, do saber e do ser. Ao analisar tais categorias, a autora demonstra que o projeto colonial sustentou-se por meio de uma desumanização reiterada, na qual os povos colonizados foram deslocados da condição de sujeitos sociais para a de objetos exploráveis. Segundo a autora, indígenas e africanos foram submetidos a um violento processo de dessocialização, sendo arrancados de suas formas próprias de organização social e cultural, para serem inseridos em uma ordem que os classificava como inferiores ou mesmo como não humanos. Essa desumanização operava como justificativa moral e política para a violência, na

medida que ao lhes ser negado o reconhecimento enquanto humanos, tornavam-se passíveis de uma exploração ilimitada (Lugones, 2008).

Essa condição incide sobre o desenvolvimento cultural, na medida em que a cultura, para se objetivar plenamente, pressupõe que o sujeito tenha autoconsciência enquanto ser social e histórico, inserido em uma realidade material e capaz de expressar-se socialmente. O sistema escravista colonial foi, portanto, responsável por dificultar a realização do referido reconhecimento ao criar e instaurar os mecanismos jurídicos, políticos e culturais necessários para impedir que o negro se consolidasse como cidadão de direitos, produzindo uma condição de subalternidade que atingia tanto a esfera material, quanto a dimensão da consciência. Nesse cenário, as expressões culturais dos grupos subalternizados foram continuamente deslegitimadas, inferiorizadas e classificadas como obstáculos à ordem vigente, fundamentando um processo de desqualificação que buscava romper os vínculos desses sujeitos com suas próprias matrizes culturais.

Desse modo, à medida que o reconhecimento de si é negado, por meio de instrumentos reiterados de dominação, a produção cultural não é imediatamente interrompida, o que ocorre é, sobretudo, a limitação de suas possibilidades de realização. Isso porque a violência colonial atua também no plano da subjetividade, induzindo os sujeitos dominados, em muitos casos, a internalizarem a perspectiva do dominador, passando a se perceber e a avaliar suas práticas culturais a partir de um olhar externo, hierarquizante e desumanizador.

Assim, pode-se dizer que o propósito da dominação colonial e da desumanização dos povos indígenas e africanos escravizados consistia, também, em impedir que eles se reproduzissem culturalmente. No entanto, em função de sua capacidade de duplo ajustamento (Gonzalez, 2024), esses grupos conseguiram contornar o processo de negação, adaptando-se às demandas do sistema hegemônico sem, contudo, renunciar às suas matrizes culturais originárias, através de resistência e do movimento de reprodução cultural nas brechas da sociedade colonial. Essa habilidade de adaptar-se e resistir permitiu-lhes inserir-se culturalmente na sociedade dominante de forma indireta, mediante o repasse estratégico de seus valores, cosmologias, religiosidades e demais práticas culturais, de modo a garantir a sobrevivência de suas identidades mesmo sob condições de extrema violência.

Esse movimento manifesta-se, por exemplo, nas festas populares (Gonzalez, 2024), que reelaboram referências africanas e indígenas sob formas aparentemente assimiladas; no papel das chamadas “mães pretas” como mediadoras da transmissão de valores; no desenvolvimento do português brasileiro; bem como na culinária, na arquitetura, nas técnicas agrícolas, conhecimentos medicinais e em diversas práticas cotidianas que incorporam saberes

tradicionais. Trata-se, portanto, de um processo de reinscrição cultural, no qual elementos originários sobrevivem, e são continuamente ressignificados e incorporados à formação social brasileira, mesmo sob a violência estrutural do sistema escravista.

Dessa forma, os povos subjugados, ao não terem sua humanidade reconhecida pelo sistema colonial, encontraram na dimensão cultural um refúgio no qual se reconheciam para além do que a ordem vigente atribuía a eles. Quando expressavam-se culturalmente, realizavam o exercício de retornar ao seu caráter essencialmente social, sentindo-se coletivos e plenos em sua humanidade. Dessa forma, a cultura funcionou como espaço de resistência, e sobretudo, como território de reexistência, possibilitando que esses grupos reafirmassem sua dignidade, subvertendo, pela prática cotidiana, a lógica de aniquilação imposta.

Assim, o processo de transplantação jamais se consumou de forma integral. A cultura importada reproduzia-se como reflexo apagado da metrópole, marcada pelo convencionalismo e pela fragilidade, enquanto as matrizes indígenas e africanas, subalternizadas mas não aniquiladas, geravam formas de elaboração que preenchiam as lacunas deixadas pelo modelo dominante. Sodré (1989), no entanto, ao enfatizar o caráter encruado da cultura de elite e a riqueza da cultura dos povos subjugados, deixa em aberto a questão de como essas dimensões se articulam na constituição do sujeito, questão que Ribeiro (2015) assume como centro de sua reflexão.

Ribeiro (2015), ao analisar o mesmo processo, desloca o foco da cultura enquanto tal para a formação do sujeito cultural. A "transfiguração", em sua formulação, refere-se a metamorfose identitária imposta às distintas matrizes culturais que coexistiam na mesma realidade social. Quando o descendente de europeu, de africano, de indígena, deixa de ser reconhecido como tal, é lançado a todos uma condição de "ninguendade" (Ribeiro, 2015). Onde Sodré (1989) vê transplantação de cultura, Ribeiro (2015) revela a produção de sujeitos destituídos de reconhecimento, obrigados a inventar-se para deixarem de ser "ninguém". É nesse ponto que emerge o debate sobre a questão nacional no âmbito da formação de um povo.

A condição colonial brasileira aprofunda o quadro de fragmentação social ao interditar a constituição de um projeto societário próprio. O país estruturou-se como um espaço funcional à expansão europeia, orientado pela expropriação territorial e pela subordinação às demandas do mercado externo. Nesse sentido, a colonização não se pautou pela fundação de uma nação, mas pela consolidação de uma empresa extrativista, o que inviabilizou a elaboração de referenciais internos de organização social. Essa ausência de um projeto

voltado para si incide diretamente sobre a cultura, que passa a se desenvolver através da dependência e da adaptação compulsória a padrões exógenos.

Assim, a formação social brasileira, dada a partir do impacto do colonialismo, é marcada por uma cultura de "desterro" (Holanda, 1995), na qual os sujeitos vivem a partir de referências que não se ajustam plenamente às condições da nova terra, resultando em uma sociedade que se sente estrangeira em relação a si mesma. Ainda, uma sociedade que, impossibilitada de se projetar teleologicamente a partir de suas próprias necessidades, segue buscando no outro a imagem que não consegue consolidar em si mesma.

Essa dinâmica elucida a razão pela qual, no Brasil, a cultura emerge, frequentemente, associada à questão identitária. Trata-se de uma formação social cuja gênese é marcada pela negação de si enquanto realidade social independente, constituída historicamente como sombra de outras nações. Nessa condição, o país desenvolveu-se atrelado a uma estrutura de dependência que o impediu de se reconhecer plenamente, tanto no plano externo, aos olhos de outras nações, quanto internamente, na forma como os próprios brasileiros passaram a se perceber enquanto coletividade. A partir desse processo, estrutura-se uma sociabilidade atravessada por uma busca incessante por autorreconhecimento e legitimação. Enquanto nação, essa demanda desloca-se para a construção de uma identidade que permita algum grau de identificação coletiva.

É precisamente nesse contexto que, com a consolidação do capitalismo, o debate do nacional se destaca. A transição para a sociedade capitalista se efetiva por meio de uma modernização de caráter conservador, na qual se preservam as hierarquias herdadas do período colonial ao mesmo tempo em que se aprofundam as desigualdades estruturais. Desse modo, a modernização não implica a superação do passado, mas sua reconfiguração em novas bases. No interior de um capitalismo dependente, tal como analisado por Marini (2011), a dinâmica de acumulação apoia-se na superexploração da força de trabalho e na atuação de uma elite que abdica de um projeto nacional autônomo em favor de sua associação subordinada ao capital internacional.

Por essa razão, a lógica de subalternidade não é rompida com o amadurecimento do capitalismo no país, mas, ao contrário, é por ele reproduzida. Nesse movimento intensifica-se a busca pela construção de uma identidade nacional enquanto símbolo necessário à organização dessa formação social. Esse processo se inscreve na necessidade de estratégias que visam conferir certa unidade a uma sociedade substanciada pela heterogeneidade, pela desigualdade e pela subalternização.

Assim, no que se refere ao plano externo, a inserção do país no mercado mundial, ainda que sob condições periféricas, demanda a produção de uma imagem socialmente construída que represente o país como unidade relativamente coesa, capaz de se afirmar para além da condição de ex-colônia, mesmo que essa superação se realize mais no plano da representação do que na transformação efetiva das estruturas de dependência. No plano interno, essa mesma construção articula-se às necessidades dos próprios sujeitos sociais, que, diante de processos de fragmentação e negação, buscam referências que possibilitem formas de identificação e pertencimento coletivo.

Esse movimento adquire maior densidade a partir da década de 1930, quando o Estado passa a desempenhar a formulação e difusão de uma cultura nacional, elevando determinadas expressões culturais à condição de símbolos representativos da identidade brasileira. Tal processo, entretanto, realiza-se de maneira seletiva e contraditória, apropriando-se, em grande medida, de manifestações oriundas dos grupos subalternizados, ao mesmo tempo em que as ressignifica, reorganiza e enquadra segundo os interesses de um projeto de unidade nacional.

Nesse sentido, a constituição de uma identidade nacional, em um contexto de capitalismo dependente, responde simultaneamente a exigências externas, vinculadas à inserção no mercado mundial, e a demandas internas de coesão social. Contudo, esse processo não se reduz às estratégias das classes dominantes ou às imposições externas, sendo também atravessado pelas disputas empreendidas pelas classes populares, que, em diferentes momentos históricos, buscaram afirmar projetos de sociedade ancorados em outras formas de organização social. A questão nacional, portanto, configura-se como um terreno de conflito, no qual distintos grupos disputam os sentidos do “nacional”, seja para reproduzir a ordem vigente, seja para desafiá-la.

Interessa também aos setores subalternos a construção de uma nação como possibilidade de superação das relações de dependência e exploração. Como evidenciam processos históricos como as revoluções em Cuba, China e Rússia, as lutas revolucionárias se inscreveram, em grande medida, em contextos de afirmação nacional. Assim, o “nacional” não é apenas produzido “de cima para baixo”, mas também apropriado, ressignificado e disputado pelas classes trabalhadoras, que nele projetam alternativas ao próprio capitalismo. Em consonância com o debate proposto por Ortiz (1994), aquilo que se apresenta como “nacional” apenas se constitui como tal na medida em que se ancora previamente no “popular”.

Contudo, essa transposição, pensada no contexto capitalista, se dá a partir de um processo mediado no qual a experiência concreta popular é deslocada e reconfigurada,

convertendo-se em referência frequentemente apartada de seu conteúdo originário. Nesses termos, o que se incorpora ao “nacional” é o objeto, o produto do popular, esvaziado de seu contexto de formação e de seus indivíduos produtores. Esse movimento redefine os sentidos dessas expressões, e também contribui para a neutralização de seu potencial crítico, ao integrá-las a um repertório que, ao mesmo tempo em que aparenta representar a totalidade social, tende a distanciar as contradições que a atravessam. Tal dinâmica integra as estratégias de manutenção da hegemonia, na medida em que converte expressões culturais concretas em símbolos generalizados, despolitizados e, muitas vezes, mercantilizados, ocultando os conflitos e as contradições que lhes são constitutivos.

Todavia, essa dinâmica não implica a anulação da capacidade dos grupos subalternizados de se reconhecerem em sua historicidade. Ao contrário, é a partir desse movimento que tais grupos constroem formas de identificação, partilham experiências e elaboram práticas coletivas que expressam seus interesses e perspectivas de mundo. Esse reconhecimento é estruturado no cotidiano das relações sociais, nas experiências comuns de exploração, nas formas de sociabilidade compartilhadas e nos espaços em que produzem e reproduzem suas existências.

Mesmo quando determinados elementos são apropriados, ressignificados ou mercantilizados, persistem práticas, saberes e significados que escapam a essa captura, permitindo a continuidade de formas próprias de interpretação da realidade. É nesse processo que os grupos subalternizados resistem, e também produzem e difundem valores, narrativas e referências que pressionam a ordem vigente.

Embora a busca por um elemento comum que una e identifique os indivíduos enquanto povo, possa assumir um caráter reconfortante, e por vezes, socialmente necessário, a cultura não pode ser apreendida a partir de uma perspectiva homogeneizadora, quando usada como meio para alcançar tal objetivo. Isso implicaria em um movimento de distanciamento e esvaziamento, no qual por um lado, descola-se a cultura das condições materiais e históricas que lhe dão origem; e por outro, promove-se a expropriação de seus conteúdos, que passam a ser reapropriados sob novos significados, frequentemente desvinculados dos sujeitos que os produziram, sob vistas do nacional. Ao contrário, ela deve ser compreendida a partir da particularidade histórica dos sujeitos que a produzem, e das determinações concretas da realidade social na qual estão inseridos.

No contexto brasileiro do século XX, especialmente com a consolidação do capitalismo dependente, intensificam-se as iniciativas voltadas à formulação e difusão de uma identidade nacional. Nesse processo, determinadas expressões culturais são selecionadas,

reorganizadas e difundidas como representativas do país, o que tende a afastar essa construção da experiência concreta de determinados sujeitos sociais. Esse distanciamento se expressa, sobretudo, na vida dos trabalhadores submetidos à alienação e à precarização do trabalho, cujas condições materiais limitam o acesso ao tempo livre e ao ócio. Nessa realidade, a cultura tende a ser percebida não como dimensão constitutiva da vida social, que pode ser produzida por todos, mas como algo externo ao cotidiano, frequentemente associada ao consumo ou a momentos esporádicos de acesso.

A necessidade do ócio criativo, da fruição estética e da expressão é, desse modo limitada, pela escassez de tempo, recursos, e pela própria concepção restritiva de cultura imposta na sociedade capitalista. O sujeito não se reconhece como produtor cultural porque lhe foi historicamente negada a condição de sujeito, fato que resulta em um processo o qual acontece um estranhamento de sua própria práxis, na medida em que são desqualificadas, invisibilizadas e não reconhecidas como cultura. Constitui-se, assim, uma identidade baseada em uma cultura que se pretende nacional, mas que, ao ocultar suas raízes populares, falha em sua essência e não condiz com a realidade histórica que tenta representar.

Aquilo que se institui como cultura nacional, especialmente no Brasil, não corresponde, necessariamente, à expressão mais difundida ou mais representativa da diversidade cultural existente, mas àquela que logra se instituir como legítima, visível e socialmente reconhecida. Esse processo se realiza por meio de múltiplas mediações, como o Estado, os sistemas educacionais, os meios de comunicação e os aparelhos privados de hegemonia, que operam na seleção, difusão e legitimação de determinadas práticas, e narrativas em detrimento de outras. Dessa forma, a seleção do que é elevado à condição de nacional responde tanto às disputas internas entre classes e frações de classe quanto às exigências externas de projeção de uma imagem coesa do país.

Nessa perspectiva, a cultura deve ser compreendida como categoria inscrita nas ações comuns da vida social. Quando esse caráter é ocultado, as pessoas deixam de se reconhecer como produtores culturais e passam a percebê-la como algo externo, especializado ou inacessível. Recuperar a cultura como prática acessível e vital implica, portanto, recolocá-la na reprodução da vida social, de maneira não associada somente ao quesito identitário, mas como condição fundamental produzida e vivenciada cotidianamente.

O movimento da cultura na particularidade da formação social brasileira exige o recuo à sua gênese histórica, apreendendo o processo colonial como momento constitutivo, bem como suas permanências nas estruturas sociais contemporâneas. Trata-se de localizar as determinações materiais da dependência e reconhecer a persistência da violência estrutural

que atravessa a constituição da sociedade brasileira, evidenciando os limites históricos que tais determinações impõem às formas de sociabilidade e às expressões culturais, bem como as possibilidades inscritas em sua transformação.

Assim, torna-se necessário explicitar, com precisão, o que se pretende ao abordar a cultura neste trabalho. A questão que se coloca aqui não é definir o que é cultura, tampouco delimitar conceitualmente o que se entende por “cultura brasileira”. Há um vasto campo teórico que se debruça sobre essas definições, e que, embora apresente distintas abordagens, converge em um ponto fundamental: a compreensão da cultura como resultado da relação entre o ser consciente e o mundo social que o circunda. Essas formulações conceituais, ainda que essenciais, não esgotam o problema que se coloca no interior da particularidade brasileira.

O que se propõe, portanto, não é um deslocamento em relação à questão “o que é cultura?”, mas o seu desenvolvimento em uma direção determinada. Compreender como a cultura se produz no interior de uma formação social específica pressupõe, necessariamente, a apreensão prévia de seu significado enquanto categoria analítica. Nesse sentido, a investigação articula ambas as dimensões, ao mesmo tempo em que se apoia na elaboração conceitual da cultura, busca apreender suas formas concretas de produção, reprodução e disputa em uma realidade marcada pela colonização, pela escravidão e pela inserção dependente no capitalismo.

Esse movimento não se restringe ao plano conceitual; ele assume também um caráter político e metodológico, implicando uma mudança no próprio modo de apreensão do objeto, ao situá-lo nas relações concretas que o constituem e nas determinações históricas que o atravessam. Trata-se de compreender a cultura como um processo social em permanente constituição que desempenha funções específicas em uma sociedade constituída a partir de uma particularidade histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho debruçou-se sobre o debate da cultura nos estudos acerca da formação social brasileira, problematizando especificamente de que modo a cultura se desenvolveu no Brasil a partir das especificidades desta formação social. O desenvolvimento da pesquisa estruturou-se em três capítulos articulados progressivamente, cada qual cumprindo objetivos específicos que, em conjunto, permitiram construir uma resposta à questão-problema central.

No primeiro capítulo, dedicado aos fundamentos teóricos e históricos da cultura, procedeu-se ao desenvolvimento da cultura à luz da teoria social crítica, recuperando contribuições que a compreendem como produto das determinações materiais da realidade objetiva, orientada pela atividade do ser social. Este movimento analítico permitiu estabelecer que a cultura não se esgota em si mesma, nem tampouco se reproduz mecanicamente como categoria autônoma, sendo antes de tudo, uma extensão do ser social resultante da fusão de múltiplas determinações: da teleologia que projeta o trabalho, do trabalho que constrói a realidade concreta, da experiência social emergente dessa realidade e, finalmente, da consciência social desenvolvida mediante o reconhecimento do meio pelo ser social.

Paralelamente, analisou-se o processo de formação social brasileira, evidenciando como a colonialismo, o escravismo e a condição de capitalismo dependente estruturaram um cenário particular que impõe à cultura faces distintas, atravessadas por relações de poder, processos de hierarquização e dinâmicas de expropriação, nas quais se articulam tanto a reprodução da ordem vigente, quanto às possibilidades de sua contestação, conforme os grupos sociais envolvidos.

O segundo capítulo aprofundou-se nas principais elaborações do pensamento social brasileiro sobre a cultura, mobilizando as obras de Nelson Werneck Sodré, Renato Ortiz, Darcy Ribeiro e Lélia Gonzalez como pontos de entrada para compreender o movimento da cultura na formação social brasileira. A análise de Sodré (1989) possibilitou apreender o processo de transplantação cultural como marca estrutural da colonização, caracterizado pela extração da cultura portuguesa de seu ambiente original e sua imposição sobre matrizes indígenas e africanas preexistentes, produzindo uma cultura de elite distante da experiência social predominante no território e uma cultura popular subalternizada capaz de reproduzir-se culturalmente de maneira distinta dos padrões hegemônicos.

A leitura de Ortiz (1994) ofereceu elementos para compreender a construção histórica da identidade nacional como resultado de disputas políticas e culturais mediadas pelo Estado,

rompendo com a ideia de uma cultura autêntica e evidenciando como as categorias de nacional e popular são continuamente reelaboradas conforme interesses e projetos de poder em cada contexto histórico. Ribeiro (2015) contribuiu com a categoria de transfiguração para pensar a metamorfose identitária imposta às distintas matrizes étnicas que coexistiam na realidade colonial, destacando a “ninguendade” como condição fundante da brasilidade e a plasticidade adaptativa da matriz cultural brasileira, forjada nas protoformas culturais dos primeiros séculos da colonização. Por fim, Lélia Gonzalez iluminou o protagonismo das populações negras na constituição cultural do país, mediante o conceito de duplo-ajustamento, que caracteriza as estratégias de resistência e reelaboração cultural desenvolvidas pelos povos africanos e afrodescendentes, especialmente nas festas populares como espaços de afirmação identitária onde matrizes subalternizadas resistiam, se reelaboravam.

A última seção, do segundo capítulo, realizou a síntese analítica dessas contribuições, articulando o debate às especificidades da formação social brasileira e evidenciando que a cultura constitui uma dimensão essencial da vida social, indissociável das condições materiais de existência e das formas pelas quais os sujeitos produzem e interpretam a realidade. Ao mesmo tempo que ela pode ser usada como um mecanismo de controle social, quando apropriada pelas classes dominantes para naturalizar hierarquias e legitimar a ordem vigente mediante a imposição de padrões estéticos e referências externas como sinônimo de modernidade; ela também pode emergir em sua forma de resistência e reexistência, quando mobilizada pelos grupos subalternizados para afirmar sua humanidade, construir a coletividade e subverter, pela prática cotidiana, a lógica de aniquilação que lhes foi imposta.

Logo, o trabalho contribui no desenvolvimento da ideia de que a forma pela qual o ser social se expressa culturalmente, e o conteúdo daquilo que produz, vincula-se à realidade socio-histórica que ele está inserido. A cultura é resultado de um processo particular de apreensão do real, que é continuamente moldada a partir de determinações que atravessam a vida cotidiana. Assim, fatores como classe, gênero, raça e etnia influenciam os modos pelos quais os sujeitos produzem e significam a cultura. Dito isso, pode-se afirmar que a cultura, configura, também, um tipo de linguagem, que comunica a especificidade e as experiências que atravessam a vida de um indivíduo, de um grupo, ou até mesmo de um período histórico.

Nesse movimento, indivíduos que compartilham de experiências sociais e materiais semelhantes tendem a reconhecer-se nas expressões culturais produzidas por outros, ao identificarem nelas aspectos concretos de sua própria realidade. Ademais, mesmo aqueles situados em contextos distintos, também estabelecem proximidade com essas expressões, não necessariamente pelo reconhecimento direto das experiências, mas pelo que elas os

despertam enquanto seres sociais, e principalmente, pela identificação com dimensões universais e particulares da experiência humana.

Assim, a cultura realiza-se como um processo de exteriorização da subjetividade no qual aquilo que é experimentado intimamente, ganha visibilidade pública e se torna passível de partilha e identificação. Ao ser socializada, essa experiência é apropriada, ressignificada e reconhecida por outros sujeitos, estabelecendo entre eles uma rede que os vincula enquanto seres sociais. É nesse movimento que o que os particulariza na experiência social, deixa de ser estritamente individual, sem, contudo, perder sua marca pessoal, para operar como elemento constitutivo do coletivo. Em outras palavras, o vivido singular revela-se como matriz das protoformas de uma coletividade; nas dobras da experiência individual encontram-se os germes do que será partilhado, de modo a permitir que o interno ganhe existência externa e pública.

Ao estudar as especificidades da cultura na formação social brasileira, percebe-se os contornos particulares desta experiência. Assim como em outros países, o Brasil passou por sucessivas transformações nas condições materiais de existência ao longo de sua história, e com elas, suas elaborações culturais igualmente se metamorfosearam e reconfiguraram. Contudo, o que particulariza o percurso histórico brasileiro é o fato de tais transformações terem se processado sob uma lógica de dominação violenta, que marcou as formas de organização da vida social e cultural no território.

As especificidades da formação social brasileira, decorrentes da condição colonial, escravista e de capitalismo dependente, estruturaram, portanto, um cenário que impõe à cultura faces particulares. Tal cenário é atravessado por relações de poder, processos de hierarquização e dinâmicas de expropriação, que instituem, no uso social da cultura, tanto uma dimensão de resistência quanto de controle da população subalternizada pelo Estado, nas quais se articulam a reprodução da ordem vigente e as possibilidades de sua contestação, a depender dos grupos sociais envolvidos.

É necessário frisar, contudo, que a cultura, em si mesma, não constitui uma categoria dotado de intencionalidade, capaz de controlar, dominar ou excluir, por si mesma. Tais processos se realizam inseridos nas relações sociais concretas, sendo conduzidos por grupos cujas ações se orientam por interesses determinados comuns. Nesse sentido, a cultura é apropriada e mobilizada no âmbito das disputas sociais, particularmente pelas classes e frações de classe que detêm maior poder político e econômico, convertendo-se em um dos meios pelos quais se busca legitimar, reproduzir ou contestar determinados projetos societários.

Nesse sentido, é possível distinguir, sem cindir, diferentes níveis de manifestação da cultura. A cultura apropriada no plano do indivíduo, ainda que socialmente constituída, vincula-se à experiência singular dos sujeitos, expressando formas de significação que não se reduzem imediatamente às estratégias de manipulação externa. Por outro lado, a cultura enquanto produção social compartilhada, na medida em que se objetiva e passa a ser referência coletiva, assume contornos mais políticos. Não se trata, portanto, de culturas distintas, mas de uma mesma cultura que, na realidade concreta, assume configurações diversas conforme as mediações sociais que a atravessam.

Desse modo, a cultura expressa a realidade a partir da perspectiva de quem a vive, de quem a produz e de quem a transmite. Ela se apresenta como prática vivida, incorporada e compartilhada socialmente. Inscreve-se nos corpos, nas linguagens, nos rituais, nas festas, nos silêncios e também nas escolhas aparentemente banais que estruturam o cotidiano. Cada manifestação cultural carrega, ainda que de forma implícita, uma determinada visão de mundo, um modo específico de interpretar a realidade e de se posicionar diante dela. Longe de constituir uma essência nacional, ela expressa, em sua forma mais simples, o ser social em seu estado mais ordinário de ser, aquele onde a vida, apesar de situada, teima em ser substantiva, transformando a sobrevivência cotidiana no mais radical ato de viver.

Em síntese, a trajetória analítica percorrida reafirma que a constituição da cultura brasileira é indissociável das determinações históricas que alicerçam a formação social. Como se buscou evidenciar, esse processo pode ser apreendido a partir de vetores fundamentais que ainda atuam como nervuras da sociabilidade nacional, tais como a tentativa de transplantação dos padrões culturais da metrópole, que, embora inconclusiva, instituiu hegemonias duradouras; e o escravismo colonial, cujo confronto entre matrizes étnico-culturais, indígenas, africanas e europeias, configurou a base sob a qual se formou o Brasil, e a cultura produzida por sua população. Nesse movimento, a cultura se propõe como categoria marca por reelaborações, a partir das especificidades sociais vigentes, onde as classes populares e os segmentos subalternizados, ao resignificarem elementos da cultura dominante eurocêntrica, estruturam processos de resistência. Por fim, os dilemas da constituição do Estado-nação reverberaram em uma identidade nacional marcada por traços autoritários, que frequentemente buscam domesticar as expressões do 'ser brasileiro' sob o crivo do poder instituído.

A construção empreendida acerca da cultura, como dimensão constitutiva do processo de formação social brasileira, não se esgota no plano da elaboração teórica, projetando desdobramentos incontornáveis para o campo do exercício profissional do assistente social. A

aproximação com a dimensão cultural exige que o profissional compreenda como valores, costumes e modos de vida se entrelaçam com as determinações materiais da sociedade capitalista. Essa compreensão permite ir além das aparências imediatas dos problemas sociais, como por exemplo, o pauperismo, visto apenas como falta de renda, ou até mesmo a violência, reduzida a comportamentos desviantes e exceções, para alcançar as raízes estruturais que produzem essas situações.

A abordagem histórico-crítica, fundamentada no materialismo histórico-dialético, oferece as ferramentas necessárias para essa análise, orientando o Serviço Social contemporâneo a entender a realidade como um processo dinâmico. Assim, ao apreender a cultura como inseparável das determinações materiais que estruturam a sociabilidade capitalista, o profissional torna-se capaz de qualificar sua leitura da realidade social para além de suas manifestações fenomênicas imediatas, alcançando as determinações históricas que estruturam as múltiplas expressões da questão social.

Em linhas gerais cultura e sociedade, articulam-se como dimensões que se produzem mutuamente no interior de uma formação marcada pelo genocídio indígena, escravismo colonial, condição de dependência e pela permanência da desigualdade estrutural, atravessada pelo racismo, patriarcado e distintas formas de violência. Compreender a formação cultural brasileira, requer situá-la no interior dessas determinações concretas, reconhecendo que toda produção cultural traz consigo as marcas das relações sociais dos cenários os quais ela se desenvolve. É nesse entrelaçamento que se evidenciam, simultaneamente, o peso das heranças históricas e as possibilidades culturais capazes de expressar, compreender e desafiar a realidade social brasileira, de modo a contribuir para a construção de vínculos coletivos enraizados na experiência histórica da população.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, M. C. C. Divisão Internacional do trabalho. *Revista Lua Nova / SciELO*, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451987000300011>
- ALMEIDA, H. A. P. “PRÉ-BRASIL”? Epistemologias de Abya Yala a partir dos povos originários no Brasil. *Diálogos e Diversidade*, v. 2, n.13942, p. 1-16, 2022. Disponível em: <https://orcid.org/0000-0002-6687-6289>
- ARAÚJO, V. R. S. Cultura afro-brasileira: uma breve análise da influência africana na cultura brasileira. *Revista Multidisciplinar de Ciências Gerais* In: FOCUS, v. 3, n. 1, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.70853/rtdr4548>
- BARRETO, R. Prefácio. In: GONZALEZ, L. *Festas populares no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.
- BARROCO, M. L. S. Barbárie e neoconservadorismo: os desafios do projeto ético-político. *Serviço Social e Sociedade*, São Paulo, n. 106, p. 205-218, 2011.
- BARROCO, M. L. S. Direitos humanos, neoconservadorismo e neofascismo no Brasil contemporâneo. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 143, p. 12-21, 2022.
- BEZERRA, C. S. *Globalização e cultura: caminhos e descaminhos para o nacional-popular na era da globalização*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Serviço Social, 2006.
- BOLSANELLO, M. A. Darwinismo social, eugenia e racismo “científico”: sua repercussão na sociedade e na educação brasileira. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 12, p. 153–165, 1996.
- BORJA, B. Cultura e capitalismo dependente: notas para uma teoria marxista da dependência cultural. *Revista Germinal: Marxismo e educação em debate*, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/gmed.v14i1.48940>
- EAGLETON, T. *A ideia de cultura*. Lisboa: Temas e Debates, 2003.
- ESCOSTEGUY, A. C. Renato Ortiz: notas sobre uma trajetória teórica. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n. 8, 1998.
- FAGUNDES, G. Relações raciais no Brasil e a superexploração da força de trabalho: apontamentos e um breve diálogo. *Cadernos Cemarx*, São Paulo, v. 14, n. 00, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/cemarx.v14i00.15146>.
- FAGUNDES, G. G. O racismo no caso brasileiro e as raízes da superexploração do proletariado negro. *Em Pauta*, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), n. 47, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/rep.2020.47212>
- FAUSTO, C. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 2.ed. São Paulo: Zahar Editores, 1976.

- FERNANDES, F. *Organização social dos Tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.
- FREDERICO, C. *A arte no mundo dos homens: o itinerário de Lukács*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- FREYRE, G. *Casa-Grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.
- GOMES, S. F. *A diáspora africana e a disciplina de Geografia: estabelecendo relações entre o ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana na educação básica e as religiões brasileiras de matriz africana*. UNESP, 2025 (dissertação). Disponível em: <http://acervodigital.unesp.br/handle/11449/143452>
- GONZALEZ, L. *Festas populares no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.
- GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília: ANPOCS, p. 223–244, 1984.
- GORENDER, J. *O escravismo colonial*. São Paulo: Expressão Popular/Perseu Abramo, 2016.
- GORENDER, J. *O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1978.
- GRUZINSKI, S. O pensamento mestiço. In: O choque da conquista. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras 1995.
- KRENAK, A. Antes o mundo não existia. In: NOVAES, A. (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- LUGONES, M. *Colonialidad y género*. Tabula Rasa, n. 9, 2008.
- MARINI, Ruy Mauro. *Dialética da dependência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2011.
- MARCONDES, N. A. V.; TOLEDO, M. F. M. *Teoria social crítica: práxis e polêmicas*. Revista Univap, São José dos Campos, v. 20, n. 35, p. 171-182, 2014.
- MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. Fundamentos de metodologia científica 1. 5. ed. - São Paulo : Atlas 2003.
- MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. O capital: crítica da economia política - Livro I. O processo de produção do capital. Tomo 2, capítulos XIII a XXV. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1996.

- MARX, K. *Para a crítica da economia política: Os economistas*. São Paulo: Abril Cultural, 1986.
- MARX, K. *Prefácio à contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998 [2001].
- MAURIEL, A. P. O. Estado, capitalismo dependente e racismo no Brasil: considerações teórico-metodológicas. *Revista Libertas*, Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.34019/1980-8518.2023.v23.41525>
- MOURA, C. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Anita Garibaldi/Fundação Maurício Grabois, 201
- NETTO, J. P.; BRAZ, M. *Economia Política: uma introdução crítica*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2012.
- NOGUEIRA, L. A cultura na formação em Serviço Social: cinco afirmações para o debate profissional. In: GHIRALDELLI, R. *Formação e temas curriculares em Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 2025.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense 1994.
- PAULA, J. A. *Minas Gerais: visão de conjunto e perspectivas*. Belo Horizonte: Scriptum, 2020.
- PRADO JR., C. O sentido da colonização. In: *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- RAMOS, E. R. Cultura brasileira e autoritarismo em Nelson Werneck Sodré. *Sociologias Plurais*, Curitiba, 2019.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Global, 2015.
- RODRIGUES, G. S. S. C. et al. *Eucalipto no Brasil: expansão geográfica e impactos ambientais*. Uberlândia: Composer, 2021.
- SHIOTA, R. R. O lugar de Nelson Werneck Sodré no debate da revolução brasileira. *Revista de Ciências Sociais da UEMS*, 2021.
- SILVA, N. C. A; SILVA, A. R. A cultura brasileira e as raízes afrodescendentes: contribuições do povo negro-africano e a herança cultural. *Revista Athena*, v. 30, n. 3, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.30681/athena.v30i3.14446>
- SILVA, S. V.; FAGUNDES, G. Clóvis Moura e a questão social no Brasil. *Revista Katálysis / SciELO*, Florianópolis, v. 25, n. 2, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2022.e8413>

SODRÉ, N. W. *A ideologia do colonialismo: seus reflexos no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1961.

SODRÉ, N. W. *Síntese de história da cultura brasileira*. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

STEDILE, J. P. (org). *A questão agrária no Brasil: o debate na esquerda - 1960 - 1980*. 2. ed2 São Paulo: Expressão Popular, 2012.

TRANSPLANTAR. In: DICIO, *Dicionário Online de Português*. Porto: 7Graus, 2026. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/transplantar/> Acesso em: 6 mar. 2026.

VIVEIROS E. C. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WILLIAMS, R. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.