

Pretuguês, Amefricanidade, Contra-Esfera Pública: Experiências e conhecimento insurgentes transformando contextos urbanos críticos na América Latina¹

Rita de Cássia Lucena Velloso
Universidade Federal de Minas Gerais

 <https://orcid.org/0000-0002-0794-0826>
ritavelloso@gmail.com

Carolina Maria Soares Lima
Universidade Federal de Minas Gerais

 <https://orcid.org/0000-0001-8113-4075>
carolmsoares98@gmail.com

RESUMO

Analizamos os conceitos de pretuguês e amefricanidade (Gonzalez, 2020) para colocar em perspectiva práticas de resistência nas periferias urbanas da América Latina. Enquanto espaços de enunciação que desafiam as narrativas hegemônicas e oferecem alternativas epistemológicas e políticas frente aos problemas socioespaciais e urbanos, pretuguês e amefricanidade podem estabelecer uma esfera pública de contestação e crítica. A pesquisa aproxima Gonzalez da noção de uma contra-esfera pública (Kluge e Negt, 1973, 2016), evidenciando como essas práticas linguísticas e culturais reconfiguram relações de poder, identidade e pertencimento, propondo uma crítica da cidade e da sociedade latino-americana. Examinamos a agência de mulheres negras (mãe preta, empregada doméstica e mulata) e experiências como o Museu de Quilombos e Favelas Urbanos, o Quilombo Manzo Ngunzo Kaiango e o Reinado da Guarda de Moçambique Treze de Maio em

¹ Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), por meio de bolsa de doutorado no país e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (CNPq), por meio de projeto aprovado na Chamada CNPq/MCTI Nº 10/2023 – Faixa B – Grupos Consolidados e pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa 2-CNPq.

Belo Horizonte para compreender a emergência de formas de organização social, coletiva e de resistência nos contextos periféricos.

Palavras-chave: Pretuguês; Amefricanidade; Contra-esfera pública; Crise social; Experiências periféricas.

Pretuguês, Amefricanity, Counter-Public Sphere: Insurgent knowledge and experiences transforming critical urban contexts in Latin America

ABSTRACT

We analyze the concepts of Pretuguês and Amefricanidad (Gonzalez, 2020) to analyze practices of resistance in the urban peripheries of Latin America. As spaces of enunciation that challenge hegemonic narratives and offer epistemological and political alternatives to sociospatial and urban problems, Pretuguês and Amefricanidad can establish a public sphere of contestation and critique. Gonzalez's research aligns with the notion of a counter-public sphere (Kluge and Negt, 1973, 2016), highlighting how these linguistic and cultural practices reconfigure relations of power, identity, and belonging, proposing a critique of the city and Latin American society. We examine the agency of Black women (Black mother, domestic worker, and mulata) and experiences such as the Museum of Urban Quilombos and Favelas, the Quilombo Manzo Ngunzo Kaiango, and the Reinado da Guarda de Moçambique Treze de Maio in Belo Horizonte to understand the emergence of forms of social, collective, and resistance organization in peripheral contexts.

Keywords: Portuguese; Amefricanity; Counter-public sphere; Social crisis; Peripheral experiences.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho analisa de que modo a amefricanidade e o pretuguês operam como práticas de desobediência epistêmica capazes de reconfigurar política, estética e espacialmente a cidade, produzindo uma contra-esfera pública, a partir das margens urbanas, por meio de subjetividades e formas alternativas de saber. Para tanto, propõe-se, especificamente, identificar e descrever as estratégias linguísticas, estéticas e instituintes que configuram o pretuguês e a amefricanidade nos casos do MUQUIFU, do Quilombo Manzo Ngunzo Kaiango e do Reinado da Guarda de Moçambique Treze de Maio; investigar a agência histórica e contemporânea de mulheres negras (nas figuras da mãe preta, da empregada doméstica e da mulata) na produção dessas práticas desobedientes; mapear como tais espaços e práticas constituem uma contra-esfera pública que desafia a hegemonia da língua, da estética e da produção do espaço; problematizar as implicações dessas práticas para teorias urbanas e para políticas públicas de cultura, patrimônio, educação e planejamento urbano; e, por fim, esboçar uma *teoria urbana a contrapelo*, que incorpore em seus fundamentos a amefricanidade como categoria epistêmica, estética e política.

No centro da pesquisa está a pergunta: como a amefricanidade e o pretuguês, enquanto práticas de desobediência epistêmica e estética, instalam uma contra-esfera pública, reconfigurando subjetividades e tensionando a ordem colonial-moderna da cidade formal nas experiências do MUQUIFU, do Quilombo Manzo Ngunzo Kaiango e do Reinado da Guarda de Moçambique Treze de Maio? A partir dessa questão se desdobra a análise: de que modos a agência das mulheres negras sustenta e articula essas práticas desobedientes? Como o pretuguês funciona como dispositivo epistemológico capaz de criar formas alternativas de conhecimento e pertencimento urbano? Quais materiais, objetos e processos artísticos e estéticos, da musealização desde as margens às festas, ritmos, vestuários e acervos, são mobilizados para desafiar os critérios hegemônicos de legitimidade cultural? E, ainda, em que medida essas experiências podem orientar mudanças em políticas públicas de cultura, patrimônio e planejamento urbano?

A justificativa desta pesquisa assenta-se em diferentes dimensões. No plano teórico e epistêmico, busca responder a uma lacuna existente nos estudos urbanos e museológicos, marcada pela predominância de referenciais eurocêtricos, ao deslocar o centro da análise para categorias formuladas por intelectuais negros, como Lélia Gonzalez, e para práticas oriundas das margens urbanas que permanecem invisibilizadas. Ao centrar o pretuguês e a amefricanidade, a pesquisa propõe um giro epistemológico que amplia as possibilidades do que é reconhecido como conhecimento legítimo sobre a cidade. No plano político e social, a análise de formas de linguagem, práticas estéticas e instituições comunitárias como museus, quilombos e reinados evidencia seu papel como contra-esferas públicas, fornecendo subsídios para políticas que reconheçam e protejam direitos culturais, linguísticos e territoriais de populações racializadas, contribuindo, assim, para a descolonização de dispositivos estatais e administrativos.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa se apoia em práticas performativas, acervos cotidianos e oralidade, legitimando métodos que escapam à burocratização do saber acadêmico, como etnografia participante, história oral e análise de acervos não convencionais. Isso não apenas amplia as ferramentas de pesquisa urbana crítica, como também desestabiliza hierarquias de legitimidade na produção do conhecimento. Em termos de impacto, ao problematizar a norma linguística e a estética hegemônica, a investigação evidencia que a exclusão não se limita à barreira de línguas diferentes, mas se manifesta inclusive dentro da língua oficial, por meio do desprezo ao pretuguês, revelando formas sutis de violência epistêmica.

A originalidade e a atualidade da pesquisa estão na articulação entre amefricanidade, pretuguês e práticas museais e territoriais, como o MUQUIFU e os quilombos urbanos, em diálogo com estudos de gênero, raça e teoria urbana crítica. Essa convergência oferece instrumentos conceituais inovadores tanto para a produção acadêmica quanto para a atuação de ativistas e gestores culturais, constituindo um aporte teórico, político e metodológico fundamental para repensar a cidade a partir das margens.

No Brasil, um sistema colonial imperialista fundamentou e estruturou o espaço urbano. Esse sistema, que se estende a toda América Latina e pela Periferia Global, reproduz o espaço e as bases materiais e simbólicas da vida a partir de uma lógica de múltiplas violências: explícitas ou veladas, materiais ou simbólicas. Aníbal Quijano destaca, dentre múltiplas formas de perpetuar práticas do passado e moldar o presente, a violência epistêmica (Quijano, 2000). Essa violência, atuante por meio da negação dos saberes outros e da encriptação das comunicações hegemônicas, apaga conhecimentos, culturas e representações que escapam à leitura eurocentrada e racializada da sociedade.

Uma vez que o que se impõe é um modo único de saber e comunicar que marginaliza os grupos não dominantes, a análise crítica dessa violência deve partir desses próprios grupos, em contraposição às formas hegemônicas de conhecimento, e afinal recusando-se à leitura de si como meros fragmentos do objeto de dominação.

A violência epistêmica não opera apenas nos corpos ou nos territórios, mas também nas palavras. Nesse sentido, a linguagem configura-se como campo central da dominação colonial. No Brasil, por exemplo, a instituição do português como língua oficial substituindo o tupi, até então utilizado por indígenas e jesuítas como língua geral. No entanto, nem toda a população da colônia falava o português da burocracia ibérica. E hoje, tampouco, falamos o português idealizado pela norma culta colonial. Impor um idioma é, fundamentalmente, impor um modo de pensar, e com isso destruir e invalidar outros mundos possíveis.

No campo do pensamento decolonial, autoras como Ochy Curiel e Betty Ruth Lozano têm insistido que a colonialidade não se sustenta apenas em estruturas econômicas ou jurídicas, mas também em regimes de saber, linguagem e corpo, especialmente racializados e generalizados. A desobediência epistêmica, nesse sentido, emerge das práticas cotidianas de sujeitos subalternizados, constituindo epistemologias situadas que desafiam a universalidade abstrata da razão moderna (Curiel, 2019). Se há uma violência epistêmica, há de haver uma desobediência epistêmica. Sem essa oposição, o conhecimento

não é político, tampouco crítico. O pensamento é estruturado pela linguagem, e é a partir dela que o conhecimento se situa. A desobediência, portanto, é condição de existência.

Conceição Evaristo (2016, p.99) sintetizou essa condição ao afirmar: “combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer”. Em tempos regidos pela necropolítica, viver é um ato de desobediência. Ao longo da história brasileira, essa recusa à morte se expressou em práticas como os quilombos (desobediência territorial à escravidão) e a capoeira (desobediência à disciplinarização dos corpos pelo trabalho produtivo).

Como argumenta Beatriz Nascimento, o quilombo não deve ser compreendido apenas como refúgio histórico da escravidão, mas como princípio político de organização da vida negra, cuja memória segue operando como fundamento de reivindicações territoriais, culturais e epistêmicas no presente (Nascimento, 2022). A memória da resistência, nesse sentido, não é arquivo morto, mas prática viva que sustenta direitos. A capoeira, com sua ginga e esquivas, dança nas brechas do controle colonial. É um corpo que burla a norma, que sobrevive no imprevisto e na memória ancestral. A desobediência também se expressa na linguagem. No romance *Mozambique com Z* de Zanolho, de Manuel Mutumucuo (2022), a distopia começa com um decreto: o português deixa de ser a língua oficial, substituído pelo inglês. Hohlo, trabalhador doméstico que mal domina o português, precisa agora aprender outra língua para continuar existindo socialmente. Os grupos que resistem criam novas formas de comunicação e debate, fora da língua oficial do congresso e das universidades. A cada mudança de idioma imposto, uma população inteira é lançada ao analfabetismo político e ao silenciamento, e passa a ser, novamente, marginalizada frente à esfera pública hegemônica e burguesa. A imposição de uma língua, por si só, é um ato de dominação.

Essa dinâmica encontra ressonância no contexto brasileiro, especialmente entre comunidades indígenas, quilombolas e periféricas, cujas formas de expressão mesclam o português a outros léxicos, sintaxes e regimes de oralidade. O chamado pretuguês, por não se conformar ao modelo normativo, é frequentemente percebido como erro, déficit ou inadequação e, no limite, como obstáculo ao acesso à cidadania plena — educação, serviços

públicos e justiça. Trata-se de uma exclusão que não se funda na ignorância da língua oficial, mas na diferença de falar. Assim, enquanto em países como Moçambique ou Haiti a barreira linguística se manifesta na ausência de domínio da língua estatal, no Brasil a exclusão opera também dentro da própria língua oficial: por não corresponder à norma culta e burocrática, marginalizam-se falas que são legítimas, culturalmente situadas e profundamente identitárias.

Essa tensão entre língua oficial e formas subalternizadas de expressão aproxima-se diretamente dos debates sobre a créolité no Caribe francófono. No manifesto *Éloge de la créolité*, Bernabé, Chamoiseau e Confiant (1989) argumentam que o francês, embora instituído como língua oficial e veículo do Estado, opera como instrumento de dominação simbólica, enquanto o crioulo emerge como língua da experiência, da memória e da resistência cotidiana. A créolité não é pensada como retorno a uma origem pura, mas como afirmação da mistura, da instabilidade e da invenção linguística como fundamento identitário. Nesse sentido, o crioulo – assim como o pretuguês – não representa uma língua “incompleta”, mas uma forma plena de dizer o mundo a partir de condições históricas marcadas pela colonialidade, pela violência e pela reinvenção cultural (Chamoisey, 1997; Confiant, 1995). Incorporar essa chave analítica permite compreender a linguagem não apenas como meio de comunicação, mas como campo de disputa política, onde se jogam reconhecimento, pertencimento e cidadania.

No Brasil, o fato de o português ser a única língua oficial (com a Libras reconhecida como instrumento de comunicação para pessoas surdas) contrasta fortemente com a realidade linguística do país. Havia, em 2010, cerca de 274 línguas indígenas faladas no território nacional por mais de 1,7 milhão de pessoas. Dessas, menos de dez têm mais de 10 000 falantes, e muitas delas estão em risco extremo de extinção.

Ao contrário de países como Moçambique ou Haiti, onde a exclusão se funda na incapacidade de falar a língua oficial do Estado, no Brasil a exclusão muitas vezes ocorre mesmo entre falantes do português. Isso porque a norma dominante é o português formal e burocrático, mas a maioria dos brasileiros usa variações informais, influenciadas por

regionalismos, ancestralidade e contextos sociais. A socióloga Lélia González chama esse modo de falar de pretuguês: um uso híbrido, imerso em arte popular e saberes afro-brasileiros, longe do padrão gramatical erudito.

Essa diferença linguística não apenas atravessa falas populares, mas também se estende às comunidades indígenas, quilombolas e periféricas que adotam formas próprias de expressão, mescladas ao português. O pretuguês, por não seguir o modelo normativo, pode ser percebido como falha, inferioridade ou, no limite, obstáculo de acesso à cidadania plena (educação, serviços públicos, justiça), reproduzindo uma exclusão que não repousa na língua formal desconhecida, mas na forma diferente de falar. Assim, enquanto em Moçambique ou Haiti a barreira é a ausência de domínio da língua oficial, no Brasil a exclusão se manifesta também dentro da própria língua oficial: por falar diferente, por não se enquadrar na norma culta e burocrática, marginalizando falas que são legítimas, culturais e identitárias.

Lélia Gonzalez defendeu uma tese ousada no final dos anos 1980: para a filósofa brasileira, enquanto a esfera pública burguesa constituiu-se ancorada num português normativo, o chão da cidade sempre se comunicou em pretuguês: um português brasileiro atravessado por ritmos, entonações e construções de origem africana, especialmente das línguas bantu como quimbundo e ambundo (González, 2020). Nele, a linguagem molda o que se sabe e como se compreende o mundo.

A contribuição de Gonzalez (2020) tem sido fundamental para a compreensão da linguagem e da cultura no Brasil, especialmente ao desenvolver conceitualmente o pretuguês. Esse termo, formado pela junção de "preto" e "português", se refere ao modo como as influências africanas se entrelaçam com a língua portuguesa falada no Brasil, resultando em uma linguagem própria das comunidades negras e periféricas. Segundo o argumento de Gonzalez, o pretuguês é uma expressão linguística reveladora das raízes africanas presentes na formação cultural brasileira, que rompe com a hegemonia do português "culto" e normativo. O pretuguês se configura como uma forma de resistência e

insubordinação às normas coloniais e eurocêtricas que sempre tentaram apagar ou marginalizar as contribuições culturais e linguísticas dos povos africanos.

A valorização do pretuguês é condição de possibilidade da construção de uma nova episteme, a qual permite reconhecer a riqueza das culturas afro-brasileiras e abrir espaço para uma compreensão contra-colonial da linguagem.

Em outras palavras, Gonzalez contribui para o desenvolvimento de uma epistemologia da linguagem em que se reconhece o papel da colonialidade na formação dos sistemas linguísticos. Nesse raciocínio, tem-se que a emancipação cultural implica a valorização de formas de expressão linguística que têm sido sistemática e historicamente reprimidas.

Contudo, criar sentido do mundo a partir da linguagem não é novidade do pretuguês, esse falar observado por Lélia González. Fenômeno similar acontece, por exemplo, nos Estados Unidos a partir da disseminação do chamado black vernacular. Na língua Jahai, de caçadores-coletores na Malásia/Tailândia, há um vocabulário preciso para cheiros, um conhecimento que emerge de uma experiência sensível particular. Já o idioma Pirahã, na Amazônia brasileira, não possui sistema de números ou diferenciação de cores, revelando outras formas de organização do mundo. O pretuguês, por sua vez, inscreve saberes como na dupla negação (“não vou, não”), nos Rs fortalecidos (“fRamengo”, “bRusa”) e em palavras únicas como “muquifu”, “caçula” e “dengo”, vocábulos que não apenas comunicam, mas constroem mundos.

González aponta que foram as mulheres negras, sobretudo as babás nas casas senhoriais, as principais agentes dessa tensão linguística. Ensinando o português às crianças brancas, levavam consigo (consciente ou inconscientemente) marcas de suas línguas ancestrais. Não se tratava de erro, mas de invenção, de práxis. Essa atuação consolidou uma nova forma de língua dentro da língua: o pretuguês. Mais do que uma fala, ele representa um imaginário e uma epistemologia própria, enraizada na oralidade, na ancestralidade, na cultura popular e na vida cotidiana. Por meio de tal tese, Lélia Gonzalez nos permite evidenciar a agência das mulheres pretas na constituição de uma linguagem de resistência.

Uma linguagem espacialmente situada que é também insurgente, diga-se, pois é a partir da oralidade e da memória cotidiana que emerge um conhecimento situado e desobediente.

Vejamos. “Cada um desses instrumentos aqui representa uma voz. Por exemplo, a cuíca, aqui, representa a primeira voz.” “Não se faz congado separado [...] É o congado junto com o candombe.” Essas falas, presentes no documentário Kilombo Mocambeiro (Costa, 2023), articulam ancestralidade, musicalidade e oralidade. O candombe, manifestação afro-americana dançada com atabaques, conservada por quilombolas no interior de Minas Gerais, expressa saberes e modos de viver enraizados na experiência colonial e na resistência coletiva.

A existência do pretuguês é, portanto, um ato de desobediência epistêmica: ao recusar a hegemonia linguística dominante, ele afirma a presença simbólica, política e cognitiva da língua negra na constituição do português brasileiro. Por meio da evidenciação desse falar, Gonzalez mostrou que há outras formas de pensar, de viver e de organizar o mundo. E que o saber nasce e sobrevive nas brechas, na ginga e na voz dos que se recusam a morrer.

2. AMEFRICANIDADE

A discussão sobre o pretuguês tem sido cada vez mais relevante para a compreensão do racismo estrutural no Brasil como um problema do presente, bem como permite analisar/ explorar perspectivas de enfrentamento deste.

Em sua trajetória de quase três décadas, Lélia percorreu um número significativo de temas, valendo-se das matrizes do pensamento ocidental e africano. Explorou teorias distintas como afrocentrismo, marxismo, existencialismo. Dialogou com áreas de conhecimento como antropologia, sociologia, história e filosofia. Desenvolveu um

pensamento original sobre a formação social-cultural brasileira, a partir da centralidade de sujeitos negros, especialmente de mulheres negras.

Para essa autora era um imperativo (também para outros intelectuais negros de sua geração) criar um léxico e um pensamento próprios da cultura/sociedade negra brasileira, uma vez que as teorias tradicionais das Ciências Sociais não lhe pareciam dar conta da análise da experiência negra brasileira.

Por isso, desenvolveu conceitos próprios com vista a recuperar os processos de resistência ao aparato colonial e as epistemes elaboradas pelos grupos originários das periferias do saber, o que seria possível através do estabelecimento de diálogos interdisciplinares que tensionaram vocabulários do racismo, colonialismo, imperialismo e seus impactos no Hemisfério Sul.

Em seguida ao desenvolvimento conceitual do termo pretuguês, Gonzalez elabora uma categoria político-cultural, a amefricanidade, com o objetivo de refletir criticamente sobre as narrativas eurocentradas predominantes na formação do Brasil e da América Latina.

Em torno de uma ideia de Améfrica, torna-se possível enfatizar a centralidade das experiências e contribuições dos povos negros e indígenas no tecido cultural do continente. A ideia de amefricanidade propõe um olhar decolonial, reconhecendo a historicidade afrocentrada e a intensa dinâmica cultural que caracterizam a região. O conceito elaborado por Gonzalez tem como objetivo, assim, assumir a africanidade intrínseca à América Latina a partir da criação de um novo significante.

A América, ou Améfrica, como preferimos - com Lélia- dizer aqui, enquanto continente e configuração no imaginário global, é uma construção realizada no interior do empreendimento colonial. Ao longo de 500 anos, constituiu-se neste território um modo de vida próprio, com relações de trabalho e poder ancoradas na colonialidade e em um imaginário fundado na exploração dos corpos não europeus que aqui vivem. Desse modo, a América estrutura-se a partir de relações sociais e laborais profundamente

complexas, sustentadas essencialmente pela noção de raça. Importa destacar que essa lógica racializada não se restringe ao período colonial: até a atualidade, a raça continua sendo utilizada como instrumento de marginalização de culturas, corpos e modos de vida.

Gonzalez (2020), ao propor o conceito de amefricanidade, abre novos horizontes analíticos, destaca as continuidades entre as dinâmicas de exclusão da diáspora africana e os modos de vida das populações marginalizadas. A desobediência em Améfrica manifesta-se, assim, como um ato de resistência, sobrevivência e criação, evidenciando como os povos afro-diaspóricos e indígenas desafiaram estruturas opressoras e transformaram o viver em insurgência.

Expressões emblemáticas desse enfrentamento são a capoeira, os quilombos e a geofagia. A capoeira, por exemplo, criminalizada pelo Código Penal até o início do século XX, foi vista como ameaça à ordem colonial e pós-colonial. Ainda assim, capoeiristas subverteram essa repressão ao disfarçar os movimentos de luta como dança, desafiando as proibições e convertendo a resistência em uma prática estética e filosófica. Estudos sobre a história da capoeira mostram que ela surgiu entre pessoas escravizadas no Brasil colonial como uma forma de expressão cultural e de resistência contra a opressão, e que o uso do ritmo, da música e da roda permitiu a camuflagem dos movimentos marciais sob a aparência de festa e jogo (Salvino, 2025). A capoeira foi reconhecida por muito tempo como prática marginal e até criminalizada, justamente por representar uma ameaça à ordem colonial e estatal, pois oferecia às comunidades afrodescendentes um repertório corporal e simbólico para contestar a violência institucionalizada (Chvaicer, 2002). Além disso, a musicalidade e a interação do corpo com a música e o canto — especialmente a estrutura de call and response presente nas rodas — não apenas orientam o jogo, mas produzem uma forma de transmissão oral de saberes e identidade, reforçando a dimensão coletiva, dialógica e cultural da capoeira como prática de memória e resistência (Kurtz, 2025). Realizada em rodas públicas, a capoeira também reivindicou o espaço urbano como território de expressão negra, ao

mesmo tempo em que fortalecia redes de solidariedade e de memória coletiva, preservadas em seus cânticos e ritmos (González, 2020).

Os quilombos, por sua vez, representam formas coletivas de desobediência ao sistema escravista. Beatriz Nascimento (2022) argumenta que esses espaços não apenas resistiram fisicamente à escravidão, mas também simbolizaram uma resistência cultural e simbólica. Os quilombos contestaram a imposição de uma produção de espaço formal que desconsiderava as experiências e vivências dos descendentes de africanos escravizados. Comunidades como o Quilombo dos Palmares desafiaram frontalmente a lógica de exploração colonial, ao reivindicarem territórios como espaços de liberdade e ao estabelecerem formas autônomas de organização social, econômica e cultural. Nessas comunidades, práticas coletivas e solidárias subverteram a lógica individualista e hierárquica da ordem colonial, ressignificando o território como espaço de resistência e criação (Nascimento, 2022).

A categoria Améfrica, cunhada por Lélia Gonzalez, é aqui mobilizada como chave analítica para pensar uma *teoria urbana a contrapelo*. Ao propor a fusão entre América Latina e África na composição do termo, Gonzalez desafia os regimes epistemológicos ocidentais e denuncia a forma como a história urbana foi escrita sob uma lógica eurocêntrica. A América, enquanto ideia, resulta de um projeto colonial que racializou a humanidade e organizou o espaço a partir da exploração dos corpos não brancos, especialmente os povos indígenas e as populações negras trazidas pelo tráfico atlântico.

A rigor, podemos dizer que a Amefricanidade não é apenas uma categoria político-cultural: ela estende-se a categoria epistêmica e estética ao nomear a experiência de povos cuja relação com o espaço, com a memória e com o corpo é radicalmente outra. É no chão de Améfrica que se gestam experiências urbanas de resistência, formas de vida não hegemônicas e práticas de cuidado sistematicamente invisibilizadas.

Améfrica, tal como formulada por Gonzalez, oferece uma chave conceitual potente para pensar a cidade a partir das experiências, saberes e resistências de sujeitos historicamente subalternizados. Ao articular dimensões políticas, culturais, estéticas e

epistêmicas, América ultrapassa uma definição territorial ou geográfica, constituindo-se como categoria de pensamento e de ação capaz de tensionar os fundamentos eurocentrados que sustentam tanto a história da urbanização quanto as epistemologias que a narram.

Quanto ao aspecto político, a categoria Amefricanidade desestabiliza os marcos modernos de constituição do Estado-nação, da cidadania e da organização do espaço urbano, ao reinscrever os corpos negros e indígenas como sujeitos fundantes da história continental. Em lugar de serem tratados como resquícios coloniais ou populações “a integrar”, esses sujeitos são reconhecidos como produtores de mundo, com formas próprias de organização social, de uso e significação do território, e de reivindicação da vida urbana.

Ademais, dizer América politiza o espaço ao evidenciar que a urbanização moderna na América Latina foi forjada sobre relações coloniais de poder, racializadas e persistentes, que continuam a operar nas formas de exclusão, criminalização e invisibilização dos modos de vida amefricanos. Nesse sentido, sua mobilização no campo urbano exige uma abordagem crítica das políticas públicas, das normativas territoriais e das estruturas institucionais que reproduzem a marginalização sistemática dos territórios marginalizados, frequentemente sendo aqueles racializados.

Quanto ao aspecto cultural, a amefricanidade permite compreender as cidades latino-americanas como espaços atravessados por práticas cotidianas que expressam saberes ancestrais, religiosidades afro-indígenas, linguagens híbridas e formas de sociabilidade que escapam à racionalidade moderna. A cultura, aqui, não é tomada como manifestação folclórica ou consumo simbólico, mas como campo de disputa e afirmação identitária, um campo, fundamentalmente, de lutas, onde se articulam memórias coletivas, estratégias de sobrevivência e expressões de pertencimento ao território. As territorialidades produzidas a partir dos modos de vida em América, como os quilombos e as favelas, reconfiguram as noções convencionais de centralidade e periferia, abrindo espaço para a compreensão da cidade a partir de suas margens ativas e

insurgentes. Ao contrário de meras áreas de exclusão, esses territórios articulam formas próprias de apropriação do espaço, produzindo urbanidades plurais que contestam a lógica monocêntrica e hierárquica do urbanismo hegemônico (Vieira, Firmino e Carnasciali, 2025; Davies, 2022). As favelas e outras periferias urbanas, historicamente marginalizadas pela leitura tradicional que as reduz a “problemas” da cidade, expressam uma racionalidade espacial e sociocultural que desloca o olhar de centro-periferia para o de redes de sociabilidades, práticas cotidianas e potências comunitárias (Davies, 2022).

Da mesma forma, as territorialidades quilombolas incorporam relações socioterritoriais que transcendem a espacialidade física: resultam de processos históricos de resistência à escravidão e à colonialidade, configurando modos de ser, produzir e sentir o espaço que desafiam as representações urbanas dominantes (Almeida e Nascimento, 2022). Esses territórios, longe de serem espaços periféricos residuais, constroem formas de urbanidade insurgentes que articulam memória, identidade e práticas coletivas de vida. Nessa perspectiva, a cidade vista a partir dessas margens não é “ausente” ou “de menor importância”, mas sim um espaço de produção de significados urbanos singulares que questionam a centralidade como parâmetro único de compreensão e reconhecimento da vida urbana (Vieira, 2025; Davies, 2022).

Na dimensão estética, Améfrica rompe com o regime sensível imposto pela modernidade ocidental, que valoriza a ordem, a funcionalidade e a pureza formal. A estética amefricana se inscreve no corpo, no ritmo, na oralidade, nos gestos e nos materiais do cotidiano, nas práticas de resistência que tornam o espaço urbano um lugar de expressão e insurgência, como é o caso da capoeira, das rodas de samba, dos grafites e das ocupações artísticas e por moradia. Essas expressões não são apenas reações ao apagamento, mas modos ativos de invenção do urbano, fundados em um sensível que reorienta as formas de perceber, habitar e significar a cidade, desobedecendo à ordem estética hegemônica.

Como categoria epistêmica, Améfrica desloca o lugar de produção de conhecimento nos estudos urbanos e questiona os marcos eurocentrados que estruturam

as teorias sobre cidade, território e planejamento. Ao partir de experiências dos corpos subalternizados, propõe uma reconfiguração dos fundamentos do conhecimento urbano, fundada em outros modos de saber, de narrar e de interpretar a cidade. Trata-se de uma virada, um giro epistemológico, que valoriza o conhecimento situado, a oralidade, a memória e o corpo como fontes legítimas de produção de saber, em contraposição à pretensa neutralidade da razão moderna. Assim, Améfrica convoca os estudos urbanos a se abrirem à pluralidade de epistemes, ao reconhecimento das formas subalternizadas de produzir cidade, e à construção de uma teoria urbana que não apenas fale sobre os sujeitos, mas que fale com eles.

Em síntese, a categoria Améfrica, tal como elaborada por Lélia Gonzalez, extrapola o nível descritivo ou analítico: trata-se de um projeto filosófico que reposiciona os sujeitos negros e indígenas como protagonistas da história e da produção do espaço. Ao articular memória, resistência e criação, a noção de amefricanidade desestabiliza os paradigmas eurocentrados e convoca novas formas de pensar, viver e narrar a cidade. Mais do que uma crítica, Améfrica é uma proposição, uma chave para imaginar futuros urbanos plurais, insurgentes e decoloniais, onde a vida se afirme a partir das margens e da potência dos corpos historicamente subalternizados.

3. AGÊNCIAS, SUBJETIVIDADES, ATORES SOCIAIS

A amefricanidade produz-se a partir da reexistência e criatividade que a luta negra em diáspora, protagonizada por mulheres, conduziu a partir do legado colonial que por aqui se forjou. É necessário colocar em perspectiva histórica a agência de três grupos de mulheres negras, e pensar amefricanidade como categoria a partir delas.

Esses três modos de agir são presentes na filosofia de Gonzalez, permitindo à autora formular sua interpretação do Brasil, à medida que suspende alguns dos cânones do pensamento brasileiro, a exemplo de, entre outros autores, Gilberto Freyre. Ela

própria uma intelectual orgânica dos movimentos negros, Gonzalez participa ativamente desse movimento em meados dos anos 1970, quando se dá um período de efervescência do ativismo negro, assim como dos movimentos feministas, dos quais Lélia também se aproximou no período. Ao longo de sua trajetória intelectual e política, a autora estabeleceu fundamentos para a análise das estruturas da formação brasileira: a violência e a violação, especialmente das mulheres.

Para realizar a crítica ao mito da democracia racial, Lélia confronta autores como Gilberto Freyre e Prado Júnior, cujas visões, a seu ver, objetivavam as mulheres negras escravizadas. Desse modo, Gonzalez vincula o racismo a uma neurose brasileira, argumentando que a negação naturaliza e invisibiliza o racismo na sociedade brasileira, ainda que permaneça presente na estrutura nacional, seja mesmo um dos pilares desta.

Em sua filosofia, Lélia viria demonstrar que tanto o racismo como o sexismo se manifestam na sociedade brasileira através da tipificação inconsciente de três grupos de mulheres negras, que surgem desde o período da escravização. Com Lélia, somos apresentadas a estas tipificações, que correspondem a uma profunda objetificação da mulher negra: a *mulata*, a *doméstica* e a *mãe preta*. Ao compreender o papel dessas mulheres negras na literatura social e histórica do país, *a contrapelo* - pelo seu avesso - a filósofa as coloca no centro da cultura brasileira, refletindo sobre seus modos de agir e, para além das questões socioeconômicas, considerando fundamentalmente as dimensões subjetivas de suas práticas cotidianas.

A figura da mãe preta é tradicionalmente associada à ética do cuidado e ao afeto, mas Lélia a reposiciona como uma agente histórica de resistência e enraizamento cultural. Responsável pela criação de crianças brancas no seio da casa-grande, a mãe preta foi também quem transmitiu a base do pretuguês, entendido, conforme vimos, como uma forma africanizada de falar o português, carregada de sabedorias, cosmovisões e resistências que vinham do Atlântico Negro. Sua presença no interior do lar colonial não foi marcada apenas pela obediência, mas pela inserção estratégica de valores e práticas culturais afrodescendentes no cotidiano da casa branca. Tal atuação

rompe com a passividade atribuída a ela, e revela uma tática de resistência cultural contínua, ainda que muitas vezes silenciosa. Assim, Lélia aponta que reduzir a mãe preta a um símbolo abnegado de cuidado é manter o apagamento de sua potência histórica.

Já a empregada doméstica, segundo Gonzalez, é a herdeira direta da mucama escravizada. A continuidade entre a escravidão e a vida das trabalhadoras domésticas modernas revela a permanência das estruturas raciais e de gênero que organizam o trabalho no Brasil. Ainda que haja mudanças nas formas legais e institucionais, o papel social atribuído à mulher negra segue sendo o da servidão. A empregada doméstica carrega, literalmente, duas casas: a sua e a de sua patroa. Lélia denuncia esse duplo fardo como um dos maiores símbolos da desigualdade social e racial no país. No entanto, mesmo nessa posição de subalternidade imposta, há agência: são essas mulheres que sustentam suas comunidades, organizam redes de solidariedade e viabilizam a emancipação de outras: notadamente, a patroa branca que só pôde trabalhar porque deixou seus filhos sob o cuidado da empregada negra.

A figura da mulata é talvez a mais ambígua das três. Construída no imaginário nacional como símbolo da sensualidade e da mestiçagem, ela representa a erotização do corpo negro feminino. No Carnaval, é exaltada como rainha da avenida; fora dele, torna-se objeto de exclusão e de exploração. Lélia mostra como essa representação é profundamente racializada e sexista: a mulata é desejada apenas em contextos específicos, delimitados pela permissividade festiva. Fora dessa moldura, ela volta ao lugar da subalternidade, frequentemente como doméstica. Trata-se, portanto, de um duplo aprisionamento: pela erotização que a reduz a objeto e pelo retorno à invisibilidade cotidiana. Ainda assim, mesmo essa figura, moldada para ser desejo e mercadoria, é capaz de subversão. Ao ocupar o espaço público a mulata desafia, ainda que contraditoriamente, os códigos da ordem patriarcal e racial.

Pensar na agência dessas três mulheres negras possibilitou a Lélia Gonzalez reconhecer que, mesmo nos contextos mais violentos e desumanizadores, há resistência, criatividade e reexistência. A amefricanidade se torna, então, a chave para uma leitura

crítica do Brasil a partir da experiência histórica e do agenciamento político dessas mulheres, permitindo romper com as epistemologias coloniais e produzir novos sentidos para a existência negra nas Américas.

4. PRETUGUÊS E CONTRA-ESFERA PÚBLICA

O conceito de Pretuguês, elaborado por Lélia Gonzalez (2020), é uma contribuição original para a produção intelectual negra no Brasil. Ao propô-lo, Gonzalez identifica o processo de africanização do português falado no país, revelando como a língua do colonizador foi transformada pela experiência histórica das populações negras e indígenas. Mais do que uma variação linguística, o Pretuguês expressa um gesto político e epistemológico: desmonta a ideia de um português “puro” e reinscreve na linguagem as marcas da diáspora africana e da presença indígena na constituição da sociedade brasileira. Em diálogo com sua formulação da amefricanidade, Gonzalez sustenta que o Pretuguês é expressão de uma experiência híbrida, enraizada na oralidade e na resistência cultural das populações subalternizadas, sendo, portanto, uma ferramenta de crítica e de reconstrução do imaginário social (González, 2020).

Evidentemente há, nas proposições de Gonzalez de amefricanidade e pretuguês, uma implicação filosófica sobre a decolonialidade, no conjunto de abordagens que configura esse debate. Tratamos disso em texto anterior (Velloso, 2020), mas vale colocar em relevo determinadas aproximações entre Lélia e outras autoras, sobretudo aquela ligadas ao feminismo negro decolonial, no contexto tanto brasileiro quanto mundial, recomendando sua leitura: Maria Lugones (1992, 2010), Rita Segato (2021, 2022, 2025) Ochy Curiel (2013, 2019, 2022), Patricia Hill Collins (1990, 2004), Françoise Vergès (2015, 2020, 2021) Betty Ruth Lozano Lerma (2016). Além dos autores-chave no debate das filosofias pós-colonial e decolonial: Aníbal Quijano (1991, 2000, 2005), Stuart Hall (2021, 2024), Ramón Grosfoguel (2020), Raul Zibechi (2014), Walter D. Mignolo (2008).

Aqui nos interessa especificamente mostrar de que modo o debate sobre o pretuguês pode ser relacionado à discussão filosófica sobre o conceito de esfera pública. Na formulação clássica de Habermas (1963), a esfera pública é definida como o espaço de

circulação de discursos que formam a opinião pública, orientada pela racionalidade comunicativa e pela universalidade do acesso. Todavia, essa delimitação conceitual foi criticada, sobretudo porque a esfera pública burguesa, ao se apresentar como universal, opera como mecanismo de exclusão de experiências e saberes que não se ajustam à norma. Nesse sentido, Oskar Negt e Alexander Kluge propuseram, em 1973, uma inflexão fundamental ao conceito e passaram a discutir a esfera pública como processo de produção da experiência social.

Na Alemanha da década de 1970, era forte a conceituação sobre o que viria a ser uma contra esfera pública, sendo necessariamente ligada ao raciocínio da esfera pública de oposição e crítica, referida por sua vez, a outra ideia-chave daquele contexto e década - o conceito de experiência. Alexander Kluge e Oskar Negt, em seu texto, estavam, a rigor, fazendo avançar a teorização e as delimitações conceituais de Walter Benjamin, Siegfried Kracauer e Theodor Adorno sobre a experiência. Segundo Kluge e Negt, dá-se uma diferença estrutural entre a esfera pública burguesa, por definição primeiramente orientada pelos interesses do capital e pela abstração universalizante, e a esfera pública proletária, ou contra-esfera pública, que emerge da experiência concreta da vida social, do trabalho alienado e da resistência.

Para os autores, a esfera pública manifesta e refere-se à estrutura social da produção vigente e, sobretudo, à história do desenvolvimento das instituições nessa estrutura e arranjo social. A esfera pública refere-se a específicas instituições e modos de agir; às práticas conectadas à força das leis e à opinião pública. Contudo, reforçam Negt e Kluge, é necessário que se refira à esfera pública também a um *horizonte geral e social da experiência*, no qual deve estar integrado tudo o que é ostensivamente relevante e efetivo para todos os membros da sociedade. Do contrário, a esfera pública guardaria apenas uma fachada de legitimidade; em outros termos: para denotar amplamente a constituição da sociedade em que se configura, a esfera pública deve articular necessidades sociais gerais e fundamentais. Não deve haver qualquer pretensão de definir a esfera pública por sua substância homogênea; antes, ela é um agregado de fenômenos que têm origens e características completamente diversas.

Kluge e Negt conceituam uma esfera pública proletária, que diz respeito a uma condição de vida e não a uma categoria empírica; é, antes, uma esfera de contraposição em sentido crítico e utópico, referida à fragmentação do trabalho humano e à existência humana e seu oposto dialético, isto é, a negação prática das condições existenciais na sua totalidade. Tal contraposição à esfera pública burguesa permite afirmar que são múltiplas as configurações da esfera pública - e cada uma delas requer considerar contextos de vida e práticas específicas, tanto linguísticas quanto miméticas. Para ambos, o problema é responder por meio de quais mecanismos e mídias a *experiência* social se constitui como um *horizonte* social. É a linguagem que deve articular a experiência e mesmo os elementos essenciais no âmbito da produção e da vida cotidiana. É nos termos desses autores que a noção de contra-esfera pública nos parece particularmente fecunda para compreender o Pretuguês.

Negt e Kluge afirmam que é preciso confrontar a ideia de esfera pública tal como produzida pelos setores médios da sociedade, pela burguesia. Somente a concepção de uma contra-esfera pública permitiria organizar e dar forma discursiva aos fragmentos da experiência silenciada, transformando-os em crítica e resistência. Ora, o Pretuguês, nessa acepção, pode ser compreendido como uma esfera pública *de contraposição e crítica* atuando em âmbito linguístico: uma prática discursiva que confronta a hegemonia da norma culta eurocentrada, reinscrevendo na linguagem a experiência cotidiana, afetiva e política das populações negras e indígenas no Brasil.

Trata-se, para usar o léxico de Walter Mignolo (2008), de um giro epistêmico em que a oralidade popular se converte em locus de produção de saber, afirmando-se como voz legítima de crítica ao racismo estrutural e à colonialidade do poder. O termo pensado por Gonzalez coloca um desafio aos regimes de verdade instituídos pela colonialidade do saber. Oposto aos critérios de validação da ciência moderna, o pensamento decolonial reivindica ontológica e metodologicamente a valorização dos saberes situados. A elaboração conceitual do pretuguês o coloca como chave para o giro de que fala Mignolo. Trata-se, ao reivindicar a validade desse falar singular, de afirmar uma

produção de conhecimento não mais alheia às vozes e experiências daqueles que estão cotidianamente expostos à violência e potência do espaço produzido.

A centralidade do Pretuguês no pensamento de Gonzalez decorre de sua crítica ao racismo à brasileira. Segundo a autora, a ideologia da democracia racial mascara a violência estrutural que conforma a sociedade brasileira, negando a centralidade das matrizes indígenas e africanas na constituição da identidade nacional. A língua, ao ser normatizada como espaço da branquitude, participa dessa violência simbólica. O Pretuguês, entretanto, rompe essa operação: revela como as marcas da oralidade negra e indígena atravessam e transformam o português, ao mesmo tempo em que denuncia o mito de homogeneidade linguística e cultural (González, 2020). Assim, o Pretuguês é, simultaneamente, crítica e reconstrução: crítica ao racismo estrutural que apaga as vozes amefricanas, e reconstrução de imaginários coletivos que reconhecem essas vozes como constitutivas da vida social.

Outras autoras negras brasileiras têm aprofundado e expandido essa reflexão. Sueli Carneiro (2023) destaca como a normatização da língua e do saber serve à lógica de manutenção da supremacia branca, sendo o Pretuguês uma chave para a insubordinação epistêmica que valoriza os modos próprios de enunciação da população negra. Djamila Ribeiro (2018), ao discutir o lugar de fala, retoma a importância de reconhecer a legitimidade das linguagens populares, como o Pretuguês, para a democratização da esfera pública. Autoras da linguística e da educação, como Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2018), também sublinham a relevância de se considerar o Pretuguês nas práticas pedagógicas, afirmando-o como patrimônio cultural e ferramenta de resistência contra a invisibilização do saber negro. Mais recentemente, intelectuais como Grada Kilomba (2020), embora não abordem diretamente o Pretuguês, dialogam com a crítica de Gonzalez ao mostrarem como a colonialidade da linguagem organiza as formas de exclusão e silenciamento da população negra na diáspora.

Além de uma prática linguística, o Pretuguês delineia-se num raciocínio epistemológico. Lélia Gonzalez (2020) propõe uma teoria em cujo fundamento há uma

exigência transdisciplinar: sua pesquisa sobre o racismo brasileiro tem, além da pioneira abordagem interseccional, uma compreensão relacional sobre o fenômeno do feminismo (amefricano) incidindo nos processos de transformação social necessários à sociedade brasileira, bem como sobre o papel das mulheres negras como atores sociais decisivos nessa transformação.

A transdisciplinaridade no pensamento de Lélia Gonzalez é situada; como tal, exige uma compreensão espacial do problema do racismo e é tanto focada na profunda compreensão dos territórios locais quanto exige pensar espacialmente a questão de múltiplas escalas incidindo sobre o problema de *tensões identitárias em nossa sociedade*, em sua pluralidade social.

Gonzalez propõe um pensamento transdisciplinar e situado na medida em que pensa a condição de possibilidade de produção de conhecimento a partir das condições concretas de vida, reconhecendo a oralidade, a ancestralidade e a experiência cotidiana como dimensões legítimas de saber. Esse gesto antecipa os debates decoloniais contemporâneos, ao afirmar uma geopolítica do conhecimento ancorada no Sul global, mas também reforça o prisma da transdisciplinaridade. O Pretuguês atravessa disciplinas, desloca cânones e introduz na produção acadêmica a voz das ruas, dos quilombos, das periferias e das culturas populares, tornando-se uma chave de leitura para as práticas de resistência e para a crítica da colonialidade.

Ademais, é possível compreender o Pretuguês como expressão de um pensamento relacional. Ao romper com a lógica isolacionista do eurocentrismo, a categoria articula temporalidades, territorialidades e sujeitos, compondo uma trama de significações que conecta passado e presente, oralidade e escrita, cotidiano e política. O Pretuguês não é resíduo, mas rede; não é fragmento, mas totalidade dinâmica. Ele encarna a proposta de Gonzalez de uma epistemologia insurgente e relacional, vinculada às lutas coletivas e orientada pela construção de um comum capaz de confrontar as formas hegemônicas de produção do espaço e do saber. Decorre daí uma discussão tanto sobre a agência e processos da arquitetura urbana quanto sobre resistência e contestação desses mesmos

processos. Em conclusão, tem-se que tanto mudanças positivas quanto resistências são consideradas trabalho socialmente reproduzido.

Nos termos do que se denomina reprodução social da arquitetura, temos que, em primeiro lugar, as histórias de lutas urbanas e contestação feminista ao planejamento urbano dão conta, não raramente, de um trabalho oculto; é assim com as práticas de solidariedade, ajuda mútua, de auto-organização e os ativismos. Em segundo lugar, se as lutas por direito às cidades são normalmente públicas, na escala do bairro, em geral, representam esforços para manter e sustentar a vida cotidiana - a despeito das condições de desigualdade, vulnerabilidade e precariedade dos habitantes. Em terceiro lugar, se a maior parte da arquitetura socialmente reproduzida é invisibilizada, é essa invisibilidade justamente o que sustenta redes, estabelece amizades, laços, semeia e nutre confiança mútua, instala esperança, constrói alianças e sustenta resistências.

Segundo Daniel Bensaïd(2021) a resistência é o que surge numa situação em que há o insuportável, em que a dignidade é colocada em jogo; ela é “em primeiro lugar, um ato de conservação, a defesa encarniçada de uma integridade ameaçada pela destruição”. Ora, Walter Benjamin, ainda antes de Bensaïd, anunciou que vivemos em um permanente estado de exceção. Mbembe (...)o chamará de necropolítica ou do devir negro do mundo. Esse estado ameaça e ataca, essencialmente, a integridade da vida humana. Se há um ataque e alguém sobrevive, há alguma resistência. Preferimos chamar de desobediência. Considere-se, aqui, alguns pares, para pensar praxis urbanas desobedientes: 1) Agência dos homens brancos e agência das mulheres negras; 2) Português e Pretuguês; 3) Estética hegemônica e estética desobediente; 4) Esfera pública e contra-esfera pública; e 5) Cidade formal e quilombos/favelas. Para pensar estes pares, ancoramos nossa análise em algumas *práticas desobedientes*: 1) o MUQUIFU - Museu de Quilombos e Favelas Urbanos; 2) o Quilombo Manzo Ngunzo Kaiango e 3) o Reinado da Guarda de Moçambique Treze de Maio.

O primeiro lado de cada um dos pares, a agência dos homens brancos, o português, a estética hegemônica, a esfera pública e a cidade formal são elementos

constituintes daquele estado de exceção. Vejamos. A constituição de um estado de exceção não se dá somente por dispositivos jurídicos, mas também pela consolidação de um conjunto de praxis hegemônicas. Nesse sentido, os elementos aqui pensados operam conjuntamente como dispositivos que fabricam a exceção como regra para sujeitos subalternizados. A agência dos homens brancos opera como núcleo central da racionalidade colonial-moderna, na qual o sujeito universal é tomado como medida de humanidade, razão e legitimidade política, definindo os marcos de visibilidade na esfera pública. O português, enquanto língua colonial, opera como um dispositivo epistemológico que codifica o mundo segundo parâmetros da colonialidade. A estética hegemônica, por sua vez, estabelece critérios de beleza, ordem, progresso e civilidade, que reforçam os valores e formas de vida da branquitude. A esfera pública, como vimos, é constituída de um campo de manutenção das hierarquias sociais burguesas, sustentando o direito de fala e representação a partir de determinados corpos (homens brancos), em determinadas linguagens (no caso brasileiro, o português) e em determinados códigos estéticos (os hegemônicos e coloniais). Finalmente, a cidade cresce e se consolida como reafirmação material da existência dessa esfera pública, estabelecendo a materialidade da exceção pela negação de infraestrutura, serviços, proteção e reconhecimento, consolidando a exceção como marca do cotidiano.

O MUQUIFU é um museu de comunidade em Belo Horizonte, que se apresenta como insurgência concreta de desobediência à ordem moderna que estrutura o estado de exceção como norma. Em contraposição aos elementos supracitados, o MUQUIFU aparece como um gesto de resistência que reconfigura o urbano a partir das margens. O MUQUIFU é fundado e sustentado por mulheres trabalhadoras, moradoras do Morro do Papagaio, cujas trajetórias são marcadas pelo trabalho reprodutivo, no labor doméstico, no cuidado comunitário e na luta por moradia. Ao invés de se submeterem à invisibilização a elas imposta, tornam-se protagonistas na formulação de uma política alternativa, rompendo com o monopólio masculino e branco na produção do conhecimento urbano, revertendo as hierarquias do saber, inscrevendo suas vivências e conhecimentos no acervo do museu. O MUQUIFU também opera pelo português, não

somente na língua, mas desmontando o hegemônico como veículo único de expressão legítima. No MUQUIFU a linguagem é performada a partir de uma ruptura linguística que é, simultaneamente, estética e epistêmica, recuperando o direito de nomear o mundo a partir de outras perspectivas.

No campo estético, é desobediente, afastando-se das gramáticas visuais do patrimônio oficial, preferindo os restos, resíduos e traços do cotidiano. Há uma política dos objetos que desestabiliza o valor museológico tradicional e afirma a potência da vida comum, buscando a denúncia, o afeto e a complexidade. Como contra-esfera pública, constitui um espaço de debate, encontro, escuta e produção de sentidos que não passa pela mediação do Estado ou da lógica liberal de representação, inventando outra esfera, mais próxima do quilombo do que do fórum ou da ágora. Por fim, o MUQUIFU defende, performa e celebra o cotidiano favelado e quilombola, não pela ausência e negação, mas pelo seu próprio conteúdo. Nesse contexto, a favela é colocada no centro da produção de cultura e da própria cidade, propondo um equipamento cultural urbano desde as margens.

O Quilombo Manzo Nzungu Kaiango, no mesmo sentido, constitui outro gesto de desobediência, subvertendo os fundamentos políticos, estéticos, epistêmicos e espaciais da ordem urbano-racial moderna e colonial. Também localizado em Belo Horizonte, fundado na década de 1970 por Mãe Efigênia, o quilombo afirma outra possibilidade de cidade e vida urbana, forjada numa lógica de continuidade e preservação da memória coletiva negra. O protagonismo das mulheres negras é central para esta experiência. Elas são, até hoje, as lideranças do quilombo, da ordem religiosa e da comunidade. As mulheres organizam o cotidiano, o terreiro e são responsáveis pela articulação política com o entorno e com o poder público. Em 2024, inclusive, uma quilombola do Quilombo Manzo Nzungu Kaiango, Julha Santos, foi eleita como vereadora em Belo Horizonte, com 6.703 votos. O pretuguês é outra dimensão da insubordinação. A linguagem vivida no quilombo carrega elementos da oralidade afro-brasileira e de outras línguas da diáspora, configurando um léxico próprio que desloca o português normativo. O pretuguês, ali, não é somente uma variação, mas a criação de um arcabouço léxico que constitui outra

possibilidade de conhecimento situado. A identidade coletiva e estética do Manzo são fundadas no espaço, no lugar que confere sentido ao cotidiano do grupo, conformando uma cultura diferenciada e uma organização social própria. O território do Quilombo constitui, ainda, uma contra-esfera pública, por ser um espaço de encontro, deliberação e prática política que subverte os códigos de reconhecimento da esfera pública burguesa, existindo dentro do sistema (com tentativas e investidas como a eleição da Julha Santos) e contra ele, conformando uma cidade fora da lógica formal. Enquanto quilombo contemporâneo reconhecido como Patrimônio Cultural do estado de Minas Gerais, na categoria de lugares, pelo IEPHA (Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais), é um espaço auto referenciado que conforma uma ontologia coletiva e uma organização social própria, desafiando as lógicas de propriedade privada da terra, de planejamento urbano e de padronização cultural.

Finalmente, a guarda de Reinado da Guarda de Moçambique de Treze de Maio, que é uma tradicional manifestação cultural em Belo Horizonte, Minas Gerais, celebrada no bairro Concórdia, é liderada pela Sá Rainha Belinha (Isabel Casimira Gasparino). Ela é a terceira geração de rainhas congas, sucedendo sua mãe e avó no comando do reinado. O Reinado Treze de Maio é um dos mais antigos de Belo Horizonte e do país, com raízes no bairro da Concórdia. A sucessão matrilinear rompe com os modelos patriarcais dominantes, afirmando uma linhagem política que se inscreve nos corpos e no cotidiano das mulheres negras. A linguagem que sustenta o reinado é o pretuguês, tal como formulado por González, na novena, no candombe, nas ladainhas e nos cortejos, canta-se com o corpo, com o tambor e com a ancestralidade. O pretuguês permite que a festa seja, ao mesmo tempo, um lugar de oração e de insurgência, de memória e de invenção, de escuta coletiva e de afirmação identitária. Já em aspectos estéticos, as referências da guarda são marcadas pelo sincretismo, tendo sido utilizadas como estratégia política de resistência. O cristianismo negro, em sua forma amefricana ressignifica os santos católicos a partir dos saberes da diáspora. Nesse sentido, acontece a expressão de uma fé negra e racialmente situada, que desestabiliza o cristianismo branco hegemônico. Como contra-esfera pública, a Guarda de Reinado atua por meio da organização comunitária,

da circularidade dos saberes e da força dos vínculos territoriais. Ela reúne famílias, vizinhanças e comunidades inteiras ao longo do ano para preparar as festas, repassar as ladainhas, costurar as roupas, afinar os instrumentos, cozinhar, montar o altar, planejar os rituais. Finalmente, em relação à cidade formal, a guarda ocupa a cidade com o corpo da festa, pelos cortejos, hasteamentos de bandeiras, missas, novenas, ladainhas e outras práticas, a Guarda ressignifica o espaço urbano, transmutando-o em espaço sagrado e político, reinscrevendo a presença destes corpos no cotidiano, sem que seja para o trabalho produtivo e toda a cadeia da produção de mercadorias.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso realizado nesta pesquisa nos permite evidenciar que tanto a amefricanidade quanto o pretuguês instalam práticas de desobediência epistêmica que tensionam os fundamentos coloniais da cidade, da língua e da estética. Ao se inscreverem no cotidiano das margens urbanas, essas categorias formuladas e vividas a partir das populações negras e indígenas reconfiguram os modos de pensar, habitar e significar os espaços urbanos, especialmente em contextos socioespaciais e políticos críticos.

Nossa análise, aproximando os dois conceitos de Lélia Gonzalez à proposição de Oskar Negt e Alexander Kluge sobre uma esfera pública de contestação e crítica, sintetizada na ideia de uma contra-esfera pública, nos permitiu demonstrar que o português não se limita a uma variação linguística, mas, antes, opera como dispositivo epistêmico insurgente, instaurando formas alternativas de conhecimento, memória e pertencimento. Ele atua como contra-esfera pública ao dar visibilidade às vozes historicamente silenciadas, afirmando uma linguagem relacional, criativa e profundamente política.

Do mesmo modo, a amefricanidade é chave para compreender a cidade desde as margens, e reinscreve as contribuições dos povos afro-diaspóricos e indígenas como centrais à formação social e cultural do continente. Longe de ser apenas um conceito descritivo, trata-se de um projeto epistêmico, político e estético que amplia as

possibilidades de se pensar os sujeitos, os territórios e as formas de vida urbana em meio às crises que atravessam a América Latina e o Caribe.

O papel histórico e contemporâneo das mulheres negras, nas figuras da mãe preta, da empregada doméstica e da mulata, evidenciou como, mesmo em contextos de exploração e violência, emergem práticas de resistência e reexistência que desestabilizam a ordem colonial-moderna e criam horizontes de futuro. Ao mapear experiências como as do MUQUIFU, do Quilombo Manzo Ngunzo Kaiango e do Reinado da Guarda de Moçambique Treze de Maio, ficou evidente que museus comunitários, quilombos urbanos e práticas culturais não apenas resistem às crises sociais e urbanas, mas produzem esferas públicas - de contestação e crítica - que oferecem alternativas políticas, pedagógicas e estéticas.

Neste sentido, evidenciamos como contextos críticos na América Latina - desigualdade, crises de democracia, de pertencimento e de memória, não apenas aprofundam exclusões, mas também tornam visíveis novos sujeitos políticos, estéticos e epistêmicos. Pretuguês e amefricanidade revelam-se, assim, como respostas criativas e transformadoras às crises estruturais da região, instaurando modos de enfrentamento que não se restringem à resistência, mas que produzem mudança social e reconfiguração do comum urbano.

Assim, as reflexões aqui desenvolvidas contribuem para esboçar uma teoria urbana *a contrapelo*, ancorada em categorias insurgentes que convidam a repensar os referenciais eurocentrados dos estudos urbanos e a reconhecer formas subalternizadas de produzir cidade, conhecimento e vida. Ao articular epistemologia, política e estética, este trabalho não apenas reflete sobre os sintomas das crises latino-americanas, mas evidencia como, nas margens, emergem práticas capazes de instaurar outras possibilidades de futuro.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Márcia Regina Galvão de; NASCIMENTO, Elaine Ferreira do. **Ocupação, produção e resistência**: terras quilombolas eo lento caminho das titulações. *Interações* (Campo Grande), 2022, 23.4: 945-958.
- BENSAÏD, Daniel. **The Dispossessed**: Karl Marx's Debates on Wood Theft and the Right of the Poor. U of Minnesota Press, 2021.
- BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. **Éloge de la créolité**. Paris: Gallimard, 1989.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2023.
- CHAMOISEAU, Patrick. **Écrire en pays dominé**. Paris: Gallimard, 1997.
- CHVAICER, Maya Talmon. **The criminalization of capoeira in nineteenth-century Brazil**. *Latin American Research Review*, [s.l.], v. 42, n. 1, p. 201-223, 2007. In: ROSENTHAL, Jeffrey M. (org.). *Recent scholarly and popular works on capoeira*.
- COLLINS, Patricia Hill. ([1990] 2000), *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nova York, Routledge.
- _____. (2004), *Black sexual politics: African Americans, gender, and the new racism*. Nova York, Routledge.
- CONFIANT, Raphaël. **Poétique créole**. Paris: Ibis Rouge, 1995.
- COSTA, Pedro. **Kilombo Mocambeiro**: memória ancestral. Direção, roteiro, produção, câmera, som e pós-produção: Pedro Costa. Orientação: Cláudio Santos; coorientação: Genesco Alves. Elenco: Elísio Antônio da Costa et al. Vídeo (documentário). YouTube, 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uXGi-F7Aabg>. Acesso em: 9 fev. 2026.
- CURIEL, Ochy. **Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial**. *Descolonizar o feminismo*, 2019, 32-51.
- _____. *La Nación Heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá, Brecha Lésbica y en la frontera, 2013.
- _____. Entrevista a Ochy Curiel. *Cadernos pagu* (64), 2022:e226406 ISSN 1809-4449
- DAVIES, Frank Andrew. **A colonialidade do "problema da favela"**: ensaio sobre a cidade latino-americana. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, 2022, 22.34: 334-356.
- EVARISTO, Conceição. **A gente combinamos de não morrer**. Olhos d'água, 2016, 1.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 55-77.

HABERMAS, Jürgen. **The public sphere**: an encyclopedia article (1964). In: *New Critical Writings in Political Sociology*. Routledge, 2024. p. 481-487.

HALL, Stuart. *Selected Writings on Visual Arts and Culture: Detour to the Imaginary*. Edited by Gilane Tawadros. Duke University Press, 2024. <https://doi.org/10.2307/jj.15854247>.

_____. *Selected Writings on Race and Difference*. Edited by Paul Gilroy and Ruth Wilson Gilmore. Duke University Press, 2021. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1hhj1b9>.

HANSEN, Miriam. **Foreword**. In: NEGTE, Oskar; KLUGE, Alexander. *Public Sphere of Experience. Analysis of the bourgeois and proletarian Public Sphere*. Verso, 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó, 2020.

KURTZ, Esther Viola. **Call-response and compromisso**: ethical practice in capoeira of Backland Bahia, Brazil. *Journal of the Society for American Music*, Cambridge, v. 19, n. 1, p. 1-24, 2025.

LOZANO LERMA, Betty Ruth. Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, 2016.

[https://www.academia.edu/92499693/Tejiendo_con_retazos_de_memorias_insurgencias_epist%C3%A9micas_de_mujeres_negras_afrocolombianas_Aportes_a_un_feminismo_negro_decolonial]

LUGONES, MARÍA. "Toward a Decolonial Feminism." *Hypatia* 25, no. 4 (2010): 742-59. <http://www.jstor.org/stable/40928654>.

_____. "On Borderlands/La Frontera: An Interpretive Essay." *Hypatia* 7, no. 4 (1992): 31-37. <http://www.jstor.org/stable/3810075>.

MIGNOLO, Walter D. **La opción de-colonial**: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula rasa*, 2008, 8: 243-282.

MUTIMUCUIO, Manuel. **Moçambique com z de zarolho**. Dublinense, 2022.

NASCIMENTO, Beatriz. **O negro visto por ele mesmo**: ensaios, entrevistas e prosa. Ubu Editora, 2022.

NEGT, Oskar; KLUGE, Alexander. **Öffentlichkeit und Erfahrung: Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit**. Suhrkamp, 1973.

_____. Public Sphere of Experience. Analysis of the bourgeois and proletarian Public Sphere. Verso, 2016.

QUIJANO, Aníbal. La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. Entrevista a ILLA Revista del Centro de Educación y Cultura, n.10, p. 42-57, 1991.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social. Journal of World-Systems Research, v. 11, n. 2, p. 341-386, 2000.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, (2000) 2005, p. 227-278.

_____. Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. **International sociology**, 2000, 15.2: 215-232.

RIBEIRO, Djamila. Breves reflexiones sobre Lugar de Enunciación. **Relaciones Internacionales**, 2018, 39: 13-18.

SALVINO, Ane Kelly Severino. et. al. **A capoeira como prática de ensino da história e cultura afro-brasileira**. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 1-20, 2025.

SANDHU, A. (2007). **The Counter-Public Sphere**. In: Intellectuals and the People. Palgrave Macmillan, London. https://doi.org/10.1057/9780230590267_4

SEGATO, Rita Laura. Crítica da colonialidade em oito ensaios: E uma antropologia por demanda. Tradutoras, Rita Segato. Gontijo, Danú; Jatobá, Danielli. Bazar do Tempo: Editora, 2021. 378p.

_____. Cenas de um pensamento incômodo. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo (2022).

_____. Estruturas Elementares da Violência. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo (2022).

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Educação das Relações Étnico-Raciais nas instituições escolares. **Educar em Revista**, 2018, 34.69: 123-150.

VELLOSO, Rita. De/descolonizar o urbano, insurreição nas periferias: notas de pesquisa. Redobra 15/ANO 6, 2020, Insurgências Decoloniais: 153-176.

VERGÈS, Françoise. "Creolization and Resistance." In *Creolizing Europe: Legacies and Transformations*, edited by ENCARNACIÓN GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ and SHIRLEY

ANNE TATE, 38–56. Liverpool University Press, 2015.
<https://doi.org/10.2307/j.ctt1gn6d5h.8>.

_____, Ashley J. Bohrer, and the author. “Taking Sides: Decolonial Feminism.” In *A Decolonial Feminism*, 1st ed., 4–42. Pluto Press, 2021.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv1k531j6.6>.

_____. VERGÈS, Françoise. . Um feminismo decolonial . Trad. de Dias, Jamille Pinheiro; Camargo, Raquel. . São Paulo: Editora Ubu, 2020. 144p.

VIEIRA, Gilberto; FIRMINO, Rodrigo José; CARNASCIALI, Rafael Matta.
Favela-metrópole: a crise do urbanismo ea centralidade das periferias. **revista brasileira de estudos urbanos e regionais**, 2025, 27: e202519.

ZIBECHI, R. Descolonizar la rebeldía. (Des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias. Santiago de Chile: Quimantú, 2014.