museu da imigração
do estado de são paulo

MPSP
MINISTÉRIO PÚBLICO
DO ESTADO DE SÃO PAULO



Quem tem medo das cores de São Paulo?

Sobre a xenofobia racializada contra migrantes no contexto paulistano

Copyright © Museu da Imigração do Estado de São Paulo
Este e-book foi revisado conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.
Imagem da capa: Espejismo. Mapa de Rosto, 2023.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Karen Torres – CRB-8/11133

B816 de Branco, Cristina ; Santos, Thiago Haruo

Quem tem medo das cores de São Paulo? Sobre a xenofobia racializada contra migrantes no contexto paulistano / Cristina de Branco [Organizadora] ; Thiago Haruo Santos [Organizador]. – São Paulo: Museu da Imigração do Estado de São Paulo, 2026.

105 p., il.

978-65-999469-2-9

1. Xenofobia. 2. São Paulo (Cidade). 3. Migrações. I. Título. II. Museu da Imigração do Estado de São Paulo. III. Ministério Público do Estado de São Paulo.

CDD 305.8

Índice para catálogo sistêmico:
Xenofobia : Emigração e imigração : Relações sociais 325.8

Direitos de publicação reservados ao:
Museu da Imigração do Estado de São Paulo
Rua Visconde de Parnaíba, 1316 – São Paulo-SP – CEP: 03164-300
(11) 2692-1866 | museudaimigracao@museudaimigracao.org.br
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Quem tem medo das cores de São Paulo?

2026

Índice

Notas de abertura
Museu da Imigração | *Alessandra Almeida* **05**
Ministério Público do Estado de São Paulo | *Paulo Sérgio de Oliveira e Costa* **06**

Apresentação | *Cristina de Branco* **07**

As emoções dum migrante | *Caynã Pankararu* **14**

Indígenas identidades paulistanas num olhar indigenamente contracolonial | *Casé Angatu* **20**

Paulistanidade e estigmatização nordestina: combustíveis da locomotiva | *Marina Macedo Rego* **33**

Existe xenofobia no Brasil? O colonialismo e a xenofobia racializada | *Deivison Mendes Faustino e Leila Maria de Oliveira* **44**

Do branqueamento à migração africana contemporânea: racismo estrutural e lutas políticas | *Alex André Vargem* **51**

São Paulo, cidade para todos? Um olhar racializado sobre a migração de africanos em São Paulo | *Sabino Chimuco Samuel* **61**

Quando o muro fala, é o Estado quem cala. Na Mooca, o verbo original virou interrogação. Fazer casa, ainda é possível? | *Karla Burgoa* **69**

Sobre a identidade e o racismo xenofóbico no contexto paulistano: uma breve análise a partir de uma vivência migrante indígena | *Sandra Morales* **77**

Infâncias em mobilidade e convivência comunitária: entre escolas, parques e bairros de São Paulo | *Anne de Fátima Araújo Aguiar e Hans Remberto Quelca Yanique* **85**

Reflexões sobre a proteção jurídica de migrantes e o enfrentamento à xenofobia | *Juliana Silva Pasqua e Natalia Rosalem Cardoso* **93**

Notas de abertura

Museu da Imigração

Diferentes povos, culturas, línguas, trajetórias e modos de vida atravessaram suas ruas e contribuíram, ao longo do tempo, para formar a cidade que conhecemos hoje. A história de São Paulo é, portanto, também uma história de migrações, deslocamentos, pertencimentos e recomeços.

Como instituição dedicada à preservação, à pesquisa e à difusão das histórias das migrações, o Museu da Imigração do Estado de São Paulo tem o compromisso de acompanhar esse fenômeno em sua complexidade. Isso significa reconhecer não apenas as experiências de acolhimento, convivência e intercâmbio cultural, mas também as desigualdades, as tensões e as diferentes formas de violência que atravessam as trajetórias migrantes.

É nesse contexto que, desde junho de 2026, o Museu da Imigração publica a série *Quem tem medo das cores de São Paulo? Sobre a xenofobia racializada contra migrantes no contexto paulistano*. A iniciativa parte de uma premissa fundamental: discutir as migrações no presente exige também falar sobre racismo, xenofobia e outras formas de discriminação que afetam muitas pessoas migrantes e refugiadas, especialmente aquelas que, por sua origem, aparência, língua, cultura ou outros marcadores sociais, não correspondem às imagens historicamente construídas sobre quem pode ser reconhecido como pertencente à cidade.

Ao abrir espaço para autores e autoras convidados, o Museu reafirma sua vocação como lugar de escuta, reflexão e diálogo. Os textos reunidos nesta publicação partem de diferentes perspectivas, experiências e campos de conhecimento. Não pretendem, portanto, oferecer uma narrativa única ou definitiva sobre a xenofobia racializada. Sua diversidade é, justamente, parte essencial da proposta: provocar perguntas, tensionar certezas e ampliar nossa compreensão sobre as diferentes formas pelas quais a discriminação se manifesta no cotidiano.

Para um museu dedicado às migrações, abordar essas questões significa reconhecer que as histórias migrantes não pertencem apenas ao passado. Elas continuam sendo construídas no presente – nas escolas, nos espaços públicos, nos locais de trabalho, nos bairros, nas instituições e nas relações cotidianas. São histórias que precisam ser ouvidas, registradas e colocadas em circulação.

Esta publicação integra a parceria institucional que o Museu da Imigração vem desenvolvendo, desde o início de 2026, com o Ministério Público do Estado de São Paulo, voltada à reflexão e ao enfrentamento das diferentes formas de discriminação e dos crimes de ódio.

Nesse percurso, o Museu da Imigração reafirma sua missão de promover o conhecimento e a reflexão sobre as migrações humanas e sua contribuição para a diversidade da formação social brasileira, sendo um espaço de conhecimento sobre movimentos migratórios que contribua para a formação de uma sociedade mais justa, generosa e colaborativa.

Este e-book inaugura uma série de publicações que pretendemos desenvolver nos próximos anos, ampliando o acesso a reflexões, pesquisas e conhecimentos produzidos a partir da atuação do Museu e de suas redes de colaboração.

Alessandra Almeida
Diretora Executiva
Museu da Imigração do Estado de São Paulo

Ministério Público do Estado de São Paulo

O Ministério Público do Estado de São Paulo tem, entre suas missões constitucionais, a defesa dos direitos fundamentais e a promoção de uma sociedade livre de discriminações. Esse compromisso inclui a promoção da igualdade, a proteção da dignidade humana e o enfrentamento de todas as formas de discriminação.

Em uma sociedade marcada pela diversidade cultural, étnica e racial, torna-se indispensável refletir sobre os mecanismos que produzem exclusão e desigualdades. Nesse contexto, o Ministério Público vem trabalhando em parceria com o Museu da Imigração para enfrentamento aos crimes de discriminação e promoção de modos respeitosos de conviver com as diferenças.

Assim surge esta publicação, com contribuições de diversos especialistas sobre as experiências vividas por pessoas migrantes e refugiadas e seus desafios. Mais do que identificar práticas discriminatórias, o que muitas vezes é o enfoque da análise jurídica, a presente publicação busca estimular o diálogo, ampliar a compreensão sobre o tema e fomentar o reconhecimento da diversidade como um valor essencial da democracia.

Ao apoiar iniciativas voltadas à produção e à difusão de conhecimento sobre direitos humanos, o Ministério Público do Estado de São Paulo reafirma seu compromisso com a promoção da igualdade racial, a proteção das populações migrantes e refugiadas e o fortalecimento de uma cultura de respeito à diversidade. Esperamos que as reflexões aqui apresentadas contribuam para o desenvolvimento de uma consciência crítica sobre as múltiplas formas de discriminação ainda presentes em nossa sociedade e inspirem ações concretas em favor de uma convivência pautada pela justiça, pelo reconhecimento e pela dignidade de todas as pessoas.

Paulo Sérgio de Oliveira e Costa
Procurador-Geral de Justiça do Estado de São Paulo
Ministério Público do Estado de São Paulo

Quem tem **medo** das **cores** de São Paulo?

Apresentação

Cristina de Branco

Pesquisadora no Museu da Imigração do Estado de São Paulo, é Mestre em Antropologia Visual pela Universidade Nova de Lisboa (NOVA), com intercâmbio na Universidade de São Paulo (USP), e Doutora em Antropologia pela NOVA, com estadia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e na Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), em Buenos Aires, Argentina. Foi emigrante por mais de dez anos e trabalha há 17 anos com projetos sociais, culturais, educativos e artísticos com/para migrantes. Em São Paulo, integra o Visto Permanente – coletivo audiovisual e de confluência artística migrante desde a sua fundação, em 2015, e é integrante-aliada do Centro Cultural Andino Amazônico há cinco anos.

O Museu da Imigração do Estado de São Paulo integra parte do complexo arquitetônico inaugurado em 1887, meses antes da assinatura da Lei Áurea, para abrigar e encaminhar imigrantes vindos do Norte do mundo, desembarcados no porto de Santos. Até 1978, ao longo de mais de 90 anos, a antiga Hospedaria de Imigrantes do Brás recebeu aproximadamente 3,5 milhões de pessoas de diferentes regiões do Brasil e de diversos países, principalmente europeus, funcionando como espaço de acolhimento, permanência temporária e distribuição de trabalhadores migrantes e suas famílias para outras cidades e localidades do Estado de São Paulo. Pelos espaços do atual Museu passaram esses milhões de pessoas, com suas milhares de cores, experiências e projeções de futuro para si mesmas, para São Paulo e para o Brasil.

Com recursos da então Província de São Paulo, a Sociedade Promotora de Imigração ergueu a Hospedaria para suprir a política pública de substituição da mão de obra negra africana e afrodescendente, por mais de três séculos traficada e escravizada pelas elites portuguesa e brasileira, pela força de trabalho de imigrantes europeus que viessem trabalhar nas fazendas da região, "desbravar" e colonizar o interior do Sudeste, e hipoteticamente "corrigir" a coloração brasileira. Na ótica eugenista dos legisladores e empresários paulistas da época, era necessário clarear o tom cutâneo das sociedades brasileiras de maneira que eliminasse qualquer maior concentração de pigmentação e, com isso, afastasse a desejada brasilidade dos vínculos culturais, religiosos, políticos, ontológicos das manchas negras, indígenas, não brancas.[1] As políticas migratórias construídas na altura vinham suprir esse desejo por uma nova sociedade brasileira que não apenas viesse a substituir os trabalhadores negros, considerados inaptos a serem assalariados, como também empurrasse e eliminasse as populações indígenas que resistiam no interior paulista. A Hospedaria de Imigrantes do Brás foi designada, assim, como um dos bastiões da sonhada branquitude paulista, projeção cromática e identitária para o Estado.

Ainda assim, embora tenha sido constituída dentro dessas estruturas históricas, políticas e econômicas, a trajetória institucional do Museu da Imigração nem sempre enfrentou de maneira suficientemente direta a dimensão racial que atravessa a história das migrações e a formulação autorizada das identidades paulistana e brasileira. Enfrentar o medo às cores da capital e do país, bem como analisar o racismo estrutural, entendido como elemento constitutivo das relações sociais brasileiras, é indispensável para compreender tanto as migrações no Brasil quanto os efeitos das políticas migratórias sobre as relações sociais que permanecem até aos dias de hoje.

Assumir essa perspectiva deve implicar, inevitavelmente, um exercício institucional de autocrítica. Sobretudo em um contexto social mais recente de ampliação dos debates sobre racismo, migração e desigualdade no Brasil e em diferentes partes do mundo, tornou-se cada vez mais evidente a urgência de problematizar as narrativas produzidas e preservadas pelo Museu e investigar aquilo que permaneceu à margem dos relatos oficiais e das histórias autorizadas. Pela pressão social, demonstrou-se impreterível perceber as ausências, escutar os silêncios (ou silenciados) e reparar no que foi invisibilizado. Trata-se de reconhecer não apenas o que foi registrado, mas também e, cada vez mais, as experiências que historicamente tiveram menor (ou nenhuma) margem para ocupar a memória pública institucionalizada.

Foi na tentativa de firmar esse caminho que, após outros exercícios pontuais desde a reabertura em 2014, o Museu da Imigração constituiu, em 2020, o grupo de trabalho interno "Histórias Invisibilizadas", reunindo profissionais de diferentes áreas da instituição para desenvolver ações e promover debates sobre as relações entre raça, racismo e migrações no Brasil, a partir da Hospedaria e do Museu. Um dos primeiros resultados dessa iniciativa foi o curso "A Hospedaria de Imigrantes e os tijolos do racismo estrutural no Brasil", realizado em 2020 e 2021, disponibilizado no

[1]Para mais informações, acesse: https://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/legislacao-brasileira-controle-e-embranquecimento-do-mercado-de-trabalho-livre. Acesso em: 31 ago. 2026.

canal do Museu no YouTube.[2] No mesmo ano, o Museu seguiu essa agenda ao tematizar o Programa de Residência Artística a partir do mesmo foco, "As migrações e os tijolos do racismo estrutural no Brasil". Naquela ocasião, o Museu trouxe novos aprofundamentos sobre o tema com a criação artística de Paulo Chavonga, artista visual angolano e imigrante em São Paulo.[3] Entretanto, a partir do grupo de trabalho, foi criado o Comitê interno "Diversidade Presente", também articulado por pessoas de diferentes equipes que buscam, como vai expresso no Plano Quinquenal do Museu, firmado em 2022:

> (...) elaborar estratégias de ação e planos anuais com compromissos e metas voltados para a diversidade, de modo a eliminar barreiras de acesso, representação e oportunidades para populações migrantes, negras e indígenas e para outras pessoas que enfrentam dificuldades e barreiras sociais devido às suas características, tais como pessoas com deficiência ou dificuldades de locomoção, pessoas LGBTQI+, pessoas em situação de vulnerabilidade social e outras identidades estigmatizadas.

A incorporação de uma abordagem antirracista ao trabalho do Museu vem permitindo recuperar histórias que foram omitidas das narrativas autorizadas sobre migração, deslocamento e mobilidade, possibilitando compreender que é da diversidade de histórias migratórias, de diferentes cores e matizes, que o país e a cidade são realmente fruto. Nesse horizonte, a partir do mesmo ano, desenvolve-se a linha de pesquisa de "Deslocamentos indígenas e negros em São Paulo", no âmbito da Coleção de História Oral do Museu,[4] iniciando o registro e a valorização institucional de narrativas que por muito tempo foram sub-representadas no acervo.[5]

Para terminar esse compilado das ações dos últimos anos vinculado à temática deste livro, podemos considerar a consolidação do módulo "Deslocamentos indígenas e negros", sala que integra a exposição de longa duração *Migrar: histórias compartilhadas sobre nós*, inaugurada em dezembro de 2025. Dedicado aos deslocamentos indígenas e negros, esse espaço, que nasceu da curadoria compartilhada de Clarice Pankararu, Emerson Souza Guarani, José Arruti e Márcio Farias, apresenta, por meio das vozes e produções de artistas indígenas e negros, como Adriane Kariú e Marcelo D'Salete, perspectivas críticas sobre deslocamentos forçados, pertencimento e resistência dessas populações no território brasileiro.

Além disso, ao longo dos últimos anos, o Museu também vem estabelecendo diálogos com artistas e projetos expositivos externos, ampliando sua interlocução com produções africanas, afrodescendentes e indígenas em situação migratória na capital paulista. Essas presenças contribuem para deslocar o olhar sobre a própria instituição e construir outras possibilidades de interpretação das experiências migratórias.

A partir desses passos anteriores, desponta a série *Quem tem medo das cores de São Paulo? Sobre a xenofobia racializada contra migrantes no contexto paulistano*, iniciativa voltada à reflexão e à divulgação de pesquisas relacionadas à xenofobia racializada contra migrantes internos, internacionais, indígenas e negros na cidade de São Paulo. A proposta parte de acontecimentos recentes que evidenciam, de maneiras distintas, a permanência da violência xenofóbica e racial dirigida contra pessoas migrantes racializadas.

---

[2] Curso completo disponível por meio do link: https://www.youtube.com/live/P6GnSl4EYgc?si=EgwWJNlZri1gjqle. Acesso em: 31 ago. 2026. Para mais informações sobre a criação e o programa do curso, acesse o texto "Quem entra no Brasil? – Apresentação do curso 'A Hospedaria de Imigrantes e os tijolos do racismo estrutural no Brasil'", publicado no Blog do Museu da Imigração e acessível por meio do link: https://museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/quem-entra-no-brasil-apresentacao-do-curso-a-hospedaria-de-imigrantes-e-os-tijolos-do-racismo-estrutural-no-brasil. Acesso em: 31 ago. 2026.

[3] Sobre a exposição *Onde o arco-íris se esconde*, de Paulo Chavonga, acesse o texto publicado no Blog do Museu da Imigração: https://museudaimigracao.org.br/exposicoes/temporarias/onde-o-arco-iris-se-esconde-paulo-chavonga. Acesso em: 31 ago. 2026.

[4] Para acessar toda a Coleção de História Oral do Museu da Imigração, com mais de 550 registros, acesse o link: https://museudaimigracao.org.br/acervo-e-pesquisa/acervo. Acesso em: 31 ago. 2026.

[5] Para saber mais sobre o início do projeto de pesquisa "Deslocamentos indígenas e negros", leia o texto de Marci Santana, no Blog do Museu da Imigração, disponível no link: https://museudaimigracao.org.br/blog/conhecendo-o-acervo/deslocamentos-indigenas-e-negros-os-primeiros-entrevistados. Acesso em: 31 ago. 2026.

Nosso ponto de partida foram dois episódios recentes ocorridos nos arredores do Museu, localizado no bairro da Mooca, e as mobilizações de pessoas e comunidades migrantes a partir deles. Em 11 de abril de 2025, Ngagne Mbaye, trabalhador senegalês negro, então em situação migratória em São Paulo, foi baleado e morto pela polícia militar, durante uma abordagem policial na Rua Joaquim Nabuco, no Brás, a 700 metros em linha reta da antiga Hospedaria de Imigrantes do Brás.[6] Semanas antes, pichações gritando, em letra cursiva vermelha, "fora bolivianos" marcavam a frente do Teatro Gamaro e da Universidade Anhembi Morumbi, ambos localizados a apenas duas quadras do Museu. Nesse mês, as mesmas pichações, com a mesma letra e cor, foram inscritas em outras partes do bairro da Mooca e também no Bresser, Brás, Penha e outras regiões de maior presença boliviana.[7]

Em reação ao assassinato de Ngagne Mbaye, centenas de pessoas imigrantes e brasileiras protestaram pelas ruas do Brás, entre o metrô Bresser-Mooca e Brás, passando pelo Largo da Concórdia, apoiados pelos movimentos migrante e negro da capital paulista. Em resposta às pichações, pessoas bolivianas e descendentes bolivianos se uniram para interferir artisticamente em vários locais pichados, declarando que "existem indígenas imigrantes nessa cidade" e que "racistas não passarão". Entre outros tantos, esses dois episódios de violência racista e xenofóbica tiveram respostas organizadas social e politicamente, em um contexto histórico e presente de discriminação sistemática e estrutural contra as pessoas não brancas – brasileiras ou não. O Museu da Imigração, por iniciativa do Núcleo de Pesquisa, busca, então, corresponder à demanda urgente de conscientização crítica sobre o panorama étnico-racial do país e da cidade, com especial foco nas populações migrantes não brancas e na capital paulista. Esta publicação surge, portanto, de forma complementar a outros muitos movimentos de conscientização e luta pela garantia ao direito a migrar com dignidade, independentemente das cores, dos tons ou de quaisquer outros marcadores de diferença.

Em parceria com o Ministério Público do Estado de São Paulo (MPSP), este livro digital reúne parte desse esforço coletivo pela reconstrução de uma cidade, de um estado, de um país, onde todas e todos possamos existir em paz. A organização da publicação procura contemplar diferentes perspectivas étnico-raciais e experiências de deslocamento, fazendo da pluralidade de vozes um princípio inegociável. Aqui podem ser lidos relatos e reflexões relacionados às experiências de migrantes indígenas andinos e nordestinos, negros africanos e afrodescendentes, em complementaridade a textos de caráter conceitual teórico e jurídico que discutem categorias e questões importantes para a compreensão da xenofobia racializada e da criminalização do racismo e da xenofobia.

Ao mesmo tempo, busca-se reunir diferentes campos de conhecimento e formas de atuação, procurando criar espaço de leitura/escuta de pesquisadores e profissionais da Psicologia, Sociologia, Serviço Social, Direito e História, além de integrantes dos movimentos sociais migrante, negro e indígena. Ao colocar em primeiro plano vozes, trajetórias e conhecimentos diversos, o livro busca tensionar as formas convencionais de contar a história das migrações e refletir sobre as estruturas de desigualdade que continuam a produzir diferentes (im)possibilidades de pertencimento, circulação e existência na cidade. Em conjunto, estes textos permitem observar como racialização, origem, território, memória, infância, trabalho, pertencimento, mobilização política e direitos se articulam nas experiências migratórias, revelando que as formas de discriminação não se manifestam de maneira única.

Vários poderiam ter sido os modos de sequenciação dos textos, mas fomos organizando os capítulos a partir de suas confluências temáticas e formais. O livro começa com as palavras e emoções de Caynã Pankararu, que, a partir da evidência de que tudo e todos nos movemos, relata

---

[6] LEITE, Isabela. Procurador-geral manda reabrir investigação sobre ambulante senegalês morto por PM em SP. *g1*, 19 maio 2026. Disponível em: https:/g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2026/05/19/procurador-geral-manda-reabrir-investigacao-sobre-ambulante-senegales-morto-por-pm-em-sp.ghtml. Acesso em: 31 ago. 2026.

[7] ANDRADE, Antonio. Xenofobia em São Paulo: pichação criminosa ataca imigrantes bolivianos na Mooca. Bolívia Cultural, 3 maio 2025. Disponível em: https:/www.boliviacultural.com.br/pichacao-xenofobica/. Acesso em: 31 ago. 2026.

as suas heranças migratórias, o deslocamento de sua família, de sua comunidade e de seus encantados, bem como a mobilidade que seu próprio corpo experienciou.

Mais adiante, o pensador e acadêmico tupinambá Casé Angatu, a partir de sua perspectiva sempre contracolonial e anticapitalista, historiciza brevemente a presença indígena nordestina, migrante em São Paulo, ressaltando a polifonia que vibra desde as profundezas da capital paulista. Relembrando o Peabiru e a Festa da Carpição, Casé enumera os tantos nomes indígenas das ruas, avenidas e bairros da cidade, reescrevendo-os como evidências da presença indígena que segue viva no território. Ressalta também que, conforme o último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), São Paulo é uma das cidades com maior população indígena do país. Assim, a evidência toponímica leva à evidência demográfica: a vida indígena pulsante que confronta a memória bandeirante e supremacista branca sobre a qual São Paulo foi institucionalmente fundada.

A partir de apontamentos históricos coincidentes, a socióloga Marina Macedo Rego reflete sobre a construção da ideia de paulistanidade profundamente baseada no preconceito racial regional contra nordestinos. Considerando uma ampla revisão historiográfica em jornais paulistas do século passado, o texto amplia o debate sobre xenofobia racializada ao lembrar que as hierarquias de pertencimento se produzem dentro do próprio território nacional, articulando diferenças regionais, de classe, raça e representações midiáticas sobre quem é reconhecido ou não como pertencente à cidade de São Paulo e ao imaginário identitário paulistano.

Conformando um giro conceitual fundamental, Deivison Faustino e Leila Maria de Oliveira abrem caminho para pensarmos as migrações internacionais e suas sociabilidades no Brasil a partir de uma nova enunciação conceitual mediada por uma perspectiva crítica sobre a triangulação entre racismo, migração e sociedade brasileira. Com um foco especialmente dedicado a pensar as migrações negras africanas e afrodescendentes no país, os autores nos levam a compreender que a xenofobia racializada não deve ser analisada apenas como manifestação episódica de discriminação, mas em sua relação com as estruturas sociais que organizam desigualdades, fronteiras e formas de pertencimento ou exclusão, entre a *filia*, a sensação fraterna, e a *fobia*, o atravessamento do medo.

De forma complementar, o sociólogo brasileiro Alex André Vargem estabelece uma relação entre a formação histórica das políticas públicas de branqueamento no Brasil e as experiências vivenciadas pelas populações africanas e afrodescendentes que migram para o país na contemporaneidade. A partir de sua pesquisa e compromisso de tantos anos com os movimentos migrantes negros na capital, o pesquisador nos faz compreender como estruturas raciais constituídas historicamente permanecem operando nas relações sociais e políticas atuais, ao mesmo tempo que sublinha formas de organização e resistência construídas pelos próprios migrantes africanos e afrodescendentes na capital paulista.

Na mesma sintonia, o cientista social angolano Sabino Chimuco Samuel questiona a ideia de São Paulo como uma cidade aberta e igualmente acessível a todos. A partir de suas experiências como migrante africano e da referência aos assassinatos de pessoas negras imigrantes na capital, Chimuco escreve sobre como a racialização interfere nas possibilidades de circulação, inserção e reconhecimento no espaço paulistano, colocando em debate as contradições entre o discurso de uma cidade multicultural e as desigualdades concretamente vividas pela população migrante racializada.

Também ao questionar-se sobre a possibilidade de fazer da Mooca e de São Paulo casa própria, Karla Burgoa, como descendente boliviana e jornalista, parte do território e das marcas inscritas no espaço urbano para interrogar as condições de existência e pertencimento de populações migrantes não brancas, como a maioria da comunidade boliviana, da qual é descendente. Ao tomar a intervenção sobre muros do bairro do Museu da Imigração como ponto de partida, Burgoa reflete sobre quem pode ocupar, transformar e reivindicar determinados espaços na cidade. Enfatizando a resistência migrante sobre o direito à cidade, o texto volta sua atenção especialmente à ocupação e à vida boliviana e andina na cidade de São Paulo.

De modo sinérgico ao giro andino do livro, a psicóloga e pesquisadora descendente quéchua e peruana Sandra Morales parte de sua própria experiência como mulher migrante racializada e mãe para discutir relações entre migração, pertencimento, racismo e infância. Ao citar a multiplicidade de referências que constituem os processos de identificação própria, Morales relata a violência do atravessamento racista não apenas em sua própria vida como migrante em São Paulo, mas também na vivência de sua filha, nascida na capital paulista, descendente indígena e migrante.

Exatamente diante das "infâncias em mobilidade", a assistente social brasileira Anne de Fátima Araújo Aguiar e o assistente social aymara boliviano Hans Remberto Quelca Yanique consideram experiências de crianças racializadas em contextos migratórios no Brasil e, em especial, em São Paulo. A partir de espaços cotidianos de convivência, como escolas, parques e bairros, o texto permite pensar sobre os processos de inserção, sociabilidade e pertencimento vivenciados por crianças migrantes na cidade, chamando atenção para as formas pelas quais as diferenças de origem e raça podem atravessar a construção dessas experiências e a garantia de seus direitos.

Finalmente, dando continuidade à atenção sobre o acesso de direitos e à proteção jurídica de migrantes no que diz respeito ao enfrentamento à xenofobia, Juliana Silva Pasqua e Natalia Rosalem Cardoso, respectivamente assessora e promotora de Justiça do MPSP, aproximam o debate sobre racismo e xenofobia do campo jurídico. As autoras abordam leis e decretos a nível federal e estadual relacionados à proteção das pessoas migrantes e os desafios colocados ao enfrentamento à discriminação, contribuindo para pensar o papel do Estado e das instituições na construção de mecanismos capazes de responder às diferentes formas de violência xenofóbica e racial.

Tomados em conjunto, os textos não pretendem oferecer uma interpretação única sobre a xenofobia racializada em São Paulo. Ao contrário, sua plurivocalidade constitui uma das principais forças da publicação: são diferentes experiências e perspectivas que confluem para interrogar uma cidade marcada, simultaneamente, pela mobilidade e pela desigualdade, pela diversidade e pela racialização, pela possibilidade de acolhimento e pela produção cotidiana de expulsões. É nesse encontro de vozes que o livro procura ampliar o debate sobre que cores ainda são negadas à colorimetria paulista e que caminhos devemos seguir percorrendo para buscar que São Paulo possa, de fato, ser uma cidade plural.

Finalmente, esta publicação inaugura uma nova frente editorial do Museu da Imigração dedicada à divulgação do trabalho realizado no Blog do Museu da Imigração, reunindo textos originalmente publicados nesse espaço. Por isso, não deixe de acessar a nossa página: https:/museudaimigracao.org.br/blog. Futuramente, novos e-books serão lançados, reunindo outros artigos do Blog a partir de temas e questões que atravessam as pesquisas, reflexões e debates promovidos pelo Museu. Dessa forma, a coleção pretende valorizar e dar maior circulação a uma produção que vem sendo construída continuamente, criando novas possibilidades de acesso, diálogo e aprofundamento sobre as múltiplas dimensões das migrações históricas e contemporâneas.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Antonio. Xenofobia em São Paulo: pichação criminosa ataca imigrantes bolivianos na Mooca. *Bolívia Cultural*, 13 maio 2025. Disponível em: https:/www.boliviacultural.com.br/pichacao-xenofobica/. Acesso em: 31 ago. 2026.

FALCONERIS, Ana Carolina. Legislação brasileira: controle e embranquecimento do mercado de trabalho livre. *Blog do Museu da Imigração*, 15 fev. 2022. Disponível em: https:/museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/legislacao-brasileira-controle-e-embranquecimento-do-mercado-de-trabalho-livre. Acesso em: 31 ago. 2026.

LEITE, Isabela. Procurador-geral manda reabrir investigação sobre ambulante senegalês morto por PM em SP. g1, 19 maio 2026. Disponível em: https:/g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2026/05/19/procurador-geral-manda-reabrir-investigacao-sobre-ambulante-senegales-morto-por-pm-em-sp.ghtml. Acesso em: 31 ago. 2026.

MUSEU DA IMIGRAÇÃO. Quem entra no Brasil? – Apresentação do curso "A Hospedaria de Imigrantes e os tijolos do racismo estrutural no Brasil". *Blog do Museu da Imigração*, 12 nov. 2020. Disponível em: https:/museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/quem-entra-no-brasil-apresentacao-do-curso-a-hospedaria-de-imigrantes-e-os-tijolos-do-racismo-estrutural-no-brasil. Acesso em: 31 ago. 2026.

MUSEU DA IMIGRAÇÃO. *Onde o arco-íris se esconde*, de Paulo Chavonga. *Blog do Museu da Imigração*, 2023. Disponível em: https:/museudaimigracao.org.br/exposicoes/temporarias/onde-o-arco-iris-se-esconde-paulo-chavonga. Acesso em: 31 ago. 2026.

SANTANA, Marci. Deslocamentos indígenas e negros. *Blog do Museu da Imigração*, 18 jul. 2024. Disponível em: https:/museudaimigracao.org.br/blog/conhecendo-o-acervo/deslocamentos-indigenas-e-negros-os-primeiros-entrevistados. Acesso em: 31 ago. 2026.

SECRETARIA DA CULTURAL DO ESTADO DE SÃO PAULO; MUSEU DA IMIGRAÇÃO. *1º Termo de Aditamento*: Plano Quinquenal. São Paulo, 2022. Disponível em: https:/museudaimigracao.org.br/uploads/portal/gestao/transparencia/arquivos/1o-ta-cg-04-2022-assinado-17-01-2023-13-14.pdf. Acesso em: 31 ago. 2026.

As emoções dum migrante

Caynã Pankararu

Também conhecido como Kukura Caynã, tornou-se migrante em 2010, é uma pessoa trans não binária, contista, ilustra e escreve de forma amadora. É nativa do povo Pankararu do Nordeste brasileiro, poetisa e futura historiadora.

Neste planeta, tudo se move, aquilo que está fixado no solo ou incrustado no núcleo tende a mover-se junto com a rotação e a translação pela galáxia. Aqui, tudo se move, os rios, os animais e até as plantas que, mesmo fincadas no solo, conseguem dispersar suas sementes em vastos continentes. Para nós, a vida começou no território africano e desde então nos movemos. É um caminhar de diferentes grupos humanos; em diferentes momentos na história, essas pessoas andaram por grandes desertos, pelo Ártico, pelo Estreito de Bering, pelas cordilheiras andinas, pelas matas amazônicas, e, em grande parte do território brasileiro, muitos encontraram moradia. Os pré-históricos habitantes desse território são de antes de escrevermos história, por isso o nome "pré-históricos". É fácil encontrar seus vestígios, aquilo que foi mexido e deixado por eles, objetos que usavam durante suas vidas, mas é difícil saber exatamente quem foram.

Olhem as Furnas do Estrago e as grutas do Brejo da Madre de Deus, lá os cientistas encontraram materiais nunca tocados pela colonização, únicos, e possíveis evidências das moradas dos que já se encantaram. Alguns desses materiais estão disponíveis para observação na internet, pesquisem sobre o sítio arqueológico de petróglifos de Mara Rosa, em Goiás, em meu coração, é de lá que os antepassados dos Pankararu vieram, ou foram. A ciência humana dificilmente é instigada a investigar o nosso passado, por isso convido quem lê essas linhas a observar de perto as pessoas que caminham.

Sobre aquelas pedras, não se sabe muito, pois o cientista mais recente a estudá-las não teve como trabalhar com astrônomos, arqueólogos e etnobotânicos, como consta em sua pesquisa publicada. Então, como é que eu sei que esse local é de antepassados Pankararu? Acontece que eu não sei, eu só tenho uma coisa em que me basear, eu sinto, dentro de mim, onde fica o "sentir", sinto que era ali um local Pankararu. É no olhar para elas, observar o local ao redor e no meu refletir que eu sinto emoções fortes sobre aquele lugar.

Só por meio das ciências talvez eu conseguisse provar o que sinto. O cientista responsável supõe que essas pedras possuem mais de 8 mil anos, na superfície das pedras não existe traço genético ou material orgânico para rastrear até os Pankararu, mas os traços profundos desenhados na rocha são chamados por nós de Praiá, seres encantados para os Pankararu. Para vê-los, basta ir onde os Pankararu estão; é junto aos rituais e às bênçãos que são avistados seres feitos de fibra de caroá – uma planta –, alguns podem chegar a meio metro e outros até mais de dois, cantam e dançam para proteger os Pankararu em seus territórios.

A caminhada dos Pankararu é longa, repleta de mistérios, e, para além das pedras que precisam de uma oportunidade para serem aprofundadas, existe muita história que já foi escrita por diferentes pessoas em seus tempos. Em 1802, durante a colonização, o Frei Vital de Frescarolo, ao escrever sobre nós, apontou ter nos encontrado na base das serras e em ilhas pelo rio São Francisco.[1] No decorrer do Império português, os congregados de São Filipe Néri nos colocaram em aldeamentos no que hoje são Tacaratu, Paraíba, Bahia e Pernambuco[2]. Nesse período, é possível identificar cartas de grupos indígenas pedindo a ajuda do imperador, pois estavam sendo caçados pelos colonos. Os tratados reais então dispuseram de uma sesmaria.

Sendo expulsos de um canto para outro, por termos corrido para nos esconder nas serras e na mata, tornou-se difícil levar algo conosco, imagino que dê para levar comida, alguns acessórios

---

[1] Era esperado que gradualmente os indígenas fossem assimilados, conforme afirma Lacerda: "Isso fica claro na decisão número 92 de 21 de outubro de 1850, na qual o ministério do Império 'manda incorporar aos próprios nacionais as terras dos índios, que já não vivem aldeados, mas sim, dispersos e confundidos na massa da população civilizada; e dá providências sobre as que se acham ocupadas'" (SANTOS, Ivan Pereira Rodrigues dos. *O movimento indígena e a Assembleia Nacional Constituinte*. Jundiaí: Paco Editorial, 2024. p. 35).

[2] "O Código Civil de 1916 segue a mesma linha do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) quando decreta o status de incapaz dos silvícolas" (SANTOS, Ivan Pereira Rodrigues dos. *O movimento indígena e a Assembleia Nacional Constituinte*. Jundiaí: Paco Editorial, 2024. p. 38). É de se imaginar que o poder do voto eleitoral nas mãos indígenas de alguma forma ajudaria, mas esse poder nunca foi respeitado: "não sendo obrigados a serviço militar não poderiam ser eleitores" (SANTOS, Ivan Pereira Rodrigues dos. *O movimento indígena e a Assembleia Nacional Constituinte*. Jundiaí: Paco Editorial, 2024. p. 38). A Constituição de 1934, além de classificar os grupos indígenas, previa a incorporação dos silvícolas à comunhão nacional em seu art. 5º (SANTOS, Ivan Pereira Rodrigues dos. *O movimento indígena e a Assembleia Nacional Constituinte*. Jundiaí: Paco Editorial, 2024. p. 39).

e fibras de roupa. Contudo, não dá para levarmos a cultura imaterial da mesma forma que levamos o que podemos nas mãos e nas costas, mas, ao subirmos e descermos, algumas coisas vão se perdendo, e a nossa cultura imaterial é a que mais sofre: "o Praiá precisará de tempo para ser levantado, pois a planta que usamos ficou no território tomado, só o que trouxemos não foi suficiente, precisamos cultivar, ficarmos fortes para podermos voltar a cultuar" (KUKURA, 2024, não publicada).

Recursos como caju, açúcar, cana, gado, ouro, pessoas e o próprio rio sempre foram mais importantes para os que governavam o território nordestino. Por isso, onde quer que os Pankararu estivessem, caso possuíssem minerais ou qualquer tipo de fertilidade, eram expulsos pelos colonos e remanejados para que as riquezas pudessem ser extraídas. Digo isso para que sinta empatia, vou do passado ao presente em instantes para tentar lhe esclarecer o que for possível sobre como nos sentimos. Muitos de nós, que precisam se mover para sobreviver, acabaram perdendo a noção do nome da bisavó, de onde o tataravô veio. As urgências do presente nos distraem, mas é na calmaria de olhar para si como um ser que precisou de outro para estar vivo que nos deparamos com nossas próprias perguntas: de onde eu vim? Ela tira comida da boca dela para pôr na minha? De onde ela veio? Tem alguém mais velho, ainda vivo, que possa me responder?

Então, é provável que você, quem aqui lê, seja um dos que fazem essa pergunta; talvez, lá no fundo do seu ser, uma única memória de sua avó, sua mãe ou seu pai dizendo sobre suas origens seja o suficiente para ter orgulho de quem se é. Pode ser que você venha de famílias italianas, libanesas, africanas ou de famílias nativas brasileiras, aqui todos nós tivemos que sobreviver e todos perdemos alguma coisa ou alguém, pois aprendemos a respeitar a cultura imaterial muito tarde. Assim, já se foi um canto que não está gravado, a fotografia que corroeu no retrato e as noções históricas apagadas que fazem buracos em nossas caminhadas. A peculiaridade é aquilo que é único de um lugar, e de nenhum outro, o detalhe que só um de todos os filhos pode possuir, algo que só existe nesse tempo. O peculiar das nossas perdas é que alguém teve a oportunidade de encontrar e satisfazer suas pitangas choradas. Esse alguém foi o cientista ao redescobrir os petróglifos de Mara Rosa (Vivaldo Silva/Maciel Pereira), a pesquisadora que organizou o maior acervo de São Paulo (Oneyda Alvarenga), entre outras pessoas que nos deram a oportunidade de ouvir e ver aqueles que já se foram e são de grande admiração, pois deram a chance de recordarmos ao terem levado e guardado um Praiá.

Zona Sul, Leste, Norte ou Oeste, em meio aos espaços urbanos, nossas sociedades são diversas e repletas de centenas de milhares de peculiaridades em constante transformação. Éramos terra livre, Primeiro e Segundo Império, velhas e novas repúblicas, até encontrarmos essa forma (conjuntura) atual de ser. Algumas cidades foram construídas no interior até se tornarem metrópoles e capitais de países continentais. Outras possuem minerais e monumentos naturais de extrema importância. Muitas abrigam animais e plantas que não são encontrados em nenhum outro lugar do mundo. Sua grandeza é tamanha que se sustenta justamente em suas peculiaridades. Na capital paulista, dentro do Itaú Cultural, existe um livro raro feito de uma coleção antiga sobre o Brasil Holandês, que perdurou de 1630 a 1654. Homens da companhia holandesa estudaram, desenharam e captaram as posições das estrelas no Nordeste brasileiro, subiram o rio São Francisco; em seus livros, há de existir alguma peculiaridade nossa que foi perdida há mais de 300 anos, noções que pertencem a todos nós.

Nos anos seguintes a 1935, deram início aos trâmites que iniciaram as Missões Folclóricas, homens de origens europeia novamente caminhavam sobre essas terras para colher os objetos e materiais mais diversos que compunham as culturas brasileiras, foram para o Sul e o Norte (antigo Nordeste), com câmeras e gravadores, recolheram adereços, e algo muito importante para os Pankararu veio com eles (TONI, 1985, p. 51). Para além de instrumentos, cantos gravados e momentos registrados em fotografias, eles também trouxeram para São Paulo um roupão de fibra trançada de um Praiá, hoje, para nós, este foi o primeiro Pankararu a vir para o recém-território paulista (PINTO, 1938). Mas é fato histórico que, em 1910, o antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) destinava homens indígenas para a construção civil e o militarismo, e as mulheres indígenas para o trabalho doméstico. Na época, o SPI possuía três postos militares em Pernambuco.

Sendo assim, em São Paulo, quem levanta a cidade é o migrante, seja ele italiano, seja nordestino, a cidade é feita da mesma matéria que compõe a mata, no chão da selva e dos pés que caminham. Além disso, na natureza, aprendemos que sempre há algo maior do que nós: para o vulcão, é o mar, o oceano, a atmosfera. Maior do que uma cidade é sua população. Algo maior que os migrantes: somente as emoções que eles carregam no peito. Quando criança, caminhava com meu avô migrante, e ele me apontou um imenso prédio branco. Com orgulho, disse que ele e outras pessoas haviam erguido o edifício. Seus olhos, observando os portões e muros de ferro, ao subir o olhar para o prédio, encheram-se d'água e pareciam lembrar o peso que a construção do prédio tinha sobre ele.

Neste texto, interessa-nos falar da Cidade de São Paulo, para situar um grupo específico: os migrantes e os que dificultam a migração. Ainda que eu não consiga contar todos, vejo neles talvez a maior população humana. Se você não é o migrante, essa experiência provavelmente pertence ao seu pai ou à sua mãe, ao seu avô ou à sua avó, e assim sucessivamente, antes e depois de você. Mesmo que não seja hoje, talvez você se torne um migrante amanhã e venha a sentir o que seus antepassados sentiram quando não puderam mais permanecer no lugar onde viveram e compartilharam momentos importantes de suas vidas. Muitos migraram por conta da seca, da violência sofrida, por estarem procurando tratamento ou educação e, principalmente, por quererem formar um lar em algum lugar.

As antigas pessoas migrantes construíram o bem-viver do qual desfrutamos hoje, plantaram goiabas daqui até o México. Parte de seus trabalhos consistia em bater o pé no chão em defesa de direitos trabalhistas e civis, do acesso à educação e à alfabetização e da possibilidade de seus descendentes caminharem cada vez mais leve, até alcançarem um ponto de descanso. Faço um apelo para que estudemos as emoções dos migrantes. Em tudo que pude ler sobre os migrantes, pouco pude aprender, pois existem muitos apagões em suas histórias. Talvez alguns ignorem essa dimensão, mas não por muito tempo. Houve um tempo em que uma humanidade positivista, em nome da razão, desconsiderava as produções das culturas nativas e as emoções humanas por não poder tocá-las ou quantificá-las. Com o passar dos anos, contudo, o patrimônio imaterial brasileiro tornou-se tão importante que o intangível conquistou palco e plateia.

Mas não são apenas os estudiosos que precisam lembrar e dar espaço e oportunidade a esses sentimentos. O próprio migrante pode ser um daqueles que se esquecem das suas próprias emoções, pois sua trajetória é cercada por inúmeros acontecimentos que fazem surgir e se acumular em novas emoções a cada cidade, em cada morada e ao longo de todo o percurso. Antes de migrar, há um borbulhar no estômago. Muitos conhecem essa sensação, frequentemente despertada pelo impacto da notícia de que o mundo em que viviam está prestes a mudar. A saudade faz que os olhos registrem cada detalhe da antiga vida: o lugar onde dormiram, onde cresceram e onde compartilharam momentos significativos. Se essas experiências emocionais fazem parte da vida do migrante, então merecem o rigor científico dos estudos. Os pesquisadores precisam incluir em suas investigações os sentimentos que acompanham as sensações do migrante, sejam elas tristeza ao partir, sejam felicidade ao chegar, o sentimento de pertencimento é a fagulha inicial para a preservação do material. Sentindo o quanto de importância existe em uma "peça", conseguimos mensurar que é necessário um cuidado maior, um recipiente de vidro para que o tempo consuma o artefato cada vez menos; assim, um número maior poderá ter acesso.

No momento da construção de uma nova moradia, o migrante está sujeito às mais diversas circunstâncias, muitas delas distintas da antiga vida. Pode ter realizado essa jornada sem a presença da mãe e, agora, precisará ponderar sobre tudo o que lhe foi ensinado até a partida; ou, em situação ainda mais difícil, pode ter deixado os filhos para trás, convivendo com a preocupação e a ansiedade de precisar trabalhar reduzindo ao máximo os próprios custos, para que uma quantidade possível de recursos seja enviada àqueles que permaneceram. Para o migrante Pankararu, é possível observar um movimento similar em cada grupo (Pernambuco, Bahia, Alagoas, São Paulo e Guarulhos): após conseguirem construir a moradia, comprometem-se, em grupos, a levantar uma morada para os Praiá, para que suas fibras fiquem seguras em um ambiente de zelo. Nesse momento, cada membro da família com um saber tradicional traz seu

fumo, sua cerâmica ou seus instrumentos para garantir melhor conforto ao zelar pelos Praiá. Por sua vez, quando os Praiá dançam, as pessoas se encontram.

Seja como for, muitos migram mantendo as tradições de retorno para suas antigas moradas de descanso. Mesmo que seja ruim para economizar, a viagem de retorno pode restaurar limites de fadiga e dores causadas por muito tempo. Há inúmeras questões que os cientistas podem investigar, mas somente você, migrante, poderá responder. É possível migrar sem saúde? Partir sem medo? Permanecer em um lugar mesmo quando as emoções insistem em voltar? Entre os migrantes indígenas, existem aqueles que se perdem, literalmente, por não serem letrados, vão encontrando outras formas de sobreviver. Caso migrem sozinhos e permaneçam, não haverá povo para ensinar os mais novos, cuidar dos mais velhos ou cultuar as tradições.

Há necessidade de recorrer à razão para acalmar emoções intensas ou voltar ao ponto de partida é suficiente? A razão, sozinha, não basta. Ela não disputa espaço com os demais sentimentos, pois cada emoção possui seu próprio lugar no corpo e na experiência do migrante. Aos 8 anos, vi a desapropriação de parte da minha comunidade; quando tinha 10, um incêndio criminoso havia devastado metade da "Favela da Mandioca" e então percebi que aquele mundo Pankararu estava cada vez mais longe, pois é difícil! Cada vez que conseguimos um pouco para nos manter, situações nos desestabilizam, impedindo-nos de nos mover para progredir ou retornar.

Até os 14 anos, graças às leis de moradia popular e proteção da propriedade social, uma moradia popular foi construída para centenas de algumas famílias que haviam perdido tudo, outras centenas ainda aguardam ansiosas uma moradia própria, algumas dezenas retornaram aos locais de partida, muitos são agradecidos aos migrantes que pisaram os pés para que hoje o amparo legal pudesse abrigá-los. Hoje sinto a responsabilidade de zelar por aqueles que migram, tornar suas vidas mais harmoniosas, defender seus interesses políticos e torcer para que encontrem um lar.

Aos 10 anos, eu me desfalecia após perder tudo que tínhamos juntado nessas pequenas rotas de migração. Tudo que tínhamos cabia em menos de 10 metros quadrados: eram nossas raras fotografias de família, os vestidos com furos de brasas do cachimbo de minha tataravó, tufos de cabelo e cordões umbilicais, nossas economias trocadas por móveis e aparelhos que viraram cinzas ou derreteram. As paredes daquela casa hoje me lembram um castelo de madeira; perder aquilo em um momento de formação, por menor e sem valor que fosse para alguém, foi grande o suficiente para me emocionar até hoje. Foi quando eu perdi minha peculiaridade, minha casa, e tive que partir, quando, então, me tornei um migrante.

Referências bibliográficas

PINTO, Estevão. Alguns aspetos da cultura artística dos pancarùs de Tacaratú. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 2, 1938.

SANTOS, Ivan Pereira Rodrigues dos. *O movimento indígena e a Assembleia Nacional Constituinte*. Jundiaí: Paco Editorial, 2024.

TONI, Flávia Camargo. *A missão de pesquisas folclóricas*: do Departamento de Cultura. São Paulo: Centro Cultural São Paulo, [1985].

Indígenas identidades paulistanas num olhar indigenamente contracolonial

Casé Angatu

Indígena morador no Território Tupinambá em Olivença (Ilhéus-BA). Professor na Universidade Estadual de Santa Cruz (Uesc)/Ilhéus-BA. Pós-Doutorado em Psicologia na Universidade Estadual Paulista (Unesp)/Assis. Doutorado pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP). Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Historiador pela Unesp. Publicações: *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)* (Annablume/Fapesp, 2018) e *Identidade urbana e globalização: a formação dos múltiplos territórios em Guarulhos/SP* (Annablume, 2006). Coautorias – além das citadas neste texto: *Atlas do Chão* (Faperj, 2022); *Índios no Brasil: vida, cultura e morte* (Leer/USP, 2018); *A Lei 11.645/08 nas artes e na educação: perspectivas indígenas e afro-brasileiras* (ECA/USP, 2020); *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* (Editora Fi, 2020); *Cadernos da Casa Museu Ema Klabin: identidades paulistanas* (Ema Klabin, 2020); *Dossiê: de/s/colonização estética: saberes tradicionais, artes, dissidências* (UEM, 2021); *Artes da cena e direitos humanos em tempos de pandemia e pós-pandemia* (Abrace,2022); entre outros. Consultoria curatorial da exposição *Ser essa terra: São Paulo cidade indígena*, no Memorial da Resistência de São Paulo (24/11/2018-22/07/2019). Produções audiovisuais: *Oxente, Bixiga!* (2021); *Tupinambá subiu a serra* (2020); *Îandê Yby – nós somos a Terra Tupinambá* (2020); *Territórios de Resistência – Florestanias, Sertanias, Ribeirias* (Sesc, 2021); *Festa Junina Tupinambá* (TV Uesc, 2023); *Quem é o homem branco?* (TV Futura, 2020); webdocumentário *Mobiliário Urbano: MobUrb.org* (2018); *Ato I – a queda das torres – Teatro Oficina* (Teatro Oficina Uzyna Uzona, 2017).

São Paulo é Terra Indígena!

galo cantou
o dia nasceu

quem chegou aqui agora
quem chegou foi eu

estava na jurema
pra que mandou me chamar
estava na jurema
pra que mandou me chamar

quem chegou aqui agora
quem chegou foi eu

Canção Ritual dos Torés Indígenas

Aqui tratarei mais especificamente de indígenas originárias(os) dos estados do Nordeste por serem estas minhas raízes que geram as atuais temáticas em minhas pesquisas e no "ofício" de escritor indígena. Procurarei focar o contexto paulistano pela localização do próprio Museu da Imigração do Estado de São Paulo.[1]

Logo de início saliento que não falo nem escrevo pelos Povos Originários no geral e em nome dos Indígenas do Povo onde moro (Tupinambá de Olivença – Ilhéus/BA). Os Povos Originários possuem suas organizações, associações, caciques e lideranças. Até porque, apesar das semelhanças na luta pela terra e defesa da natureza, existem especificidades e diversidades. Segundo o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2022, no Brasil existiam 1.693.535 indígenas e 391 Povos, falantes de 295 línguas.

Portanto, o que segue é fruto das vivências, sentimentos e pensamentos que possuo. Trajeto experimentado individual e coletivamente ao longo dos caminhos percorridos e convívios com minha ancestralidade originária, seres humanos, não humanos, encantadas e encantados da Natureza Sagrada, além dos estudos acadêmicos que realizo.

Em outras palavras, meu chão são os saberes ancestrais presentes também nas lutas indígenas nas quais participo pelo direito ao território, à memória e à autonomia e em defesa da natureza.

Os sentidos de território (ou, para algumas pessoas: lugar) que me orientam advêm desta minha criação e vivências indígenas. Nossas(os) Anciãs(ões) ensinam que somos galhos, folhas, frutos e sementes de árvores enraizadas na *Cy By* (Mãe Terra).

Território, assim, é diferente de espaço físico por termos uma relação de pertencimento e sermos partes do lugar onde vivemos como nossos *t-eté* (corpos) temporários e *anga* (almas). É a *Aupaba* (Terra de Origem) onde continuaremos a habitar depois de encantarmos e desencarnarmos desta forma física humana.

Esse é "o sentido mais profundo de território que possuímos e deveria servir para que a própria humanidade volte a se naturalizar através do sentimento de pertencimento". Por isso também grande parte da luta dos Povos Originários é pelos:

---

[1] Muito do que segue é parte das publicações de minha autoria que estão nas indicações bibliográficas no final, bem como de um texto produzido durante a formação museal junto ao Conselho Aty Mirim do Museu das Culturas Indígenas (MCI/SP). Vale observar que encontro alguns conceitos, pesquisas e levantamentos que reproduzo sem assinalar a autoria deste que escreve. É fundamental valorizar a produção de saberes de forma individual e coletiva, sobretudo porque, por vezes, dependendo da época em que escrevemos, pagamos um preço bem caro, como perseguições e isolamentos socioculturais e acadêmicos.

> (...) territórios onde moram nossas(os) Ancestrais e as/os Encantadas(os) da natureza. (...) Costumo dizer: "não éramos, nem somos ou seremos donos da terra onde moramos ... somos a própria terra". Esta é a energia vital que nos faz resistir há mais de cinco séculos contínuos de genocídios e etnocídios. (ANGATU, 2022, p. 108-126)[2]

Acredito que essas relações de pertencimento que muitos de nós possuímos junto à natureza (*chamo de indianidades*) são *naturalmente contracoloniais*, distantes dos padrões capitalistas, mercadológicos, egocêntricos, coloniais e imperialistas.

Desde o Período Colonial até a consolidação do capitalismo, os donos do poder econômico e político agem de forma violenta: mortes, prisões, torturas, estupros. Espoliam nossas terras, exploram o trabalho indígena (incluindo a escravidão), destroem a natureza e nos expulsam dos territórios, negando os direitos originários naturais à terra e a alteridade (respeito às diferentes formas de vivências, cultura e espiritualidades).

Trata-se de um processo que denomino *colonial capitalismo*, que constituiu as bases da colônia, do império e da república, operado pelos mandatários do poder político e econômico. Assim, tentaram (ainda tentam) violar nossos direitos originários e naturais porque muitos de nós "não sentimos ou pensamos a Terra como propriedade, mercadoria e/ou algo a ser explorado", mas como pertencimento (ANGATU, 2026, p. 20).

Isso resultou em seculares deslocamentos de pessoas indígenas, Povos Originários e de seus descendentes. Denomino esse cruel e estrutural processo da formação daquilo que se chama de Brasil como *diásporas dos Povos Indígenas e/ou diásporas indígenas e de seus descendentes*.

Os que estão à frente do colonial capitalismo buscaram (ainda buscam) apagar memórias/identidades/vivências ancestrais. Um exemplo da continuidade desse quadro é a "Lei do Marco Temporal":

> Para quem ainda não sabe, a tese do Marco Temporal procura estabelecer que só "têm direito" às Terras Originárias os Indígenas que "já as ocupavam ou disputavam até 5 de outubro de 1988", data da promulgação da Constituição de 1988. (...) Desconsidera o processo histórico de espoliações e expulsões, bem como o silenciamento ao qual foram submetidos os Povos Originários através da violência, mesmo quando ficaram em seus territórios. (ANGATU, 2026, p. 20)

Isso ajuda a compreender também por que querem a invisibilização e o silenciamento de nossa presença na formação histórica, espiritual e sociocultural brasileira, inclusive nas cidades paulistas. Insisto que isso acontece por meio de estruturais etnocídios feitos pelos donos do poder econômico, pelo Estado e pela Justiça brasileira, desde as invasões europeias (séc. XVI), mediante as práticas de catequização, evangelização, integração, assimilação à sociedade não indígena e ao desenvolvimento nacional e sistemáticos genocídios.

Essas foram práticas que estiveram também presentes na história paulistana, desde sua chamada "fundação" (25 de janeiro 1554), posterior elevação à vila (1558), à cidade (1711), durante a denominada "segunda fundação da cidade" (1872), no IV Centenário (1954) e na atualidade.

Ressalto que denomino esse processo histórico de *colonial capitalismo*, que não ocorre sem nossas *resistências e reexistências* originariamente contracoloniais. Por isso, continuaremos descolonizando a história, memórias e identidades, fazendo valer nossos direitos.

---

[2] As citações realizadas até aqui fazem parte da seguinte publicação: ANGATU, Casé. Já somos outros mundos possíveis, mas precisamos desarraigar o humano e o capital do centro do universo: *Aupaba suí Possaûssub Nhe'enga, suí Ka'aeté T-Eté Anga* (Territórios do Sonhar, Falar, das Matas, Corpos e Almas). In: TETTAMANZY, A. L. L.; SANTOS, C. M. dos; MEDEIROS, V. L. C. (org.). *Letras e vozes dos lugares*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2022. p. 108-126. Disponível em: https://www.editorazouk.com.br/pd-909949.

Contracolonizar identidades e histórias impostas a partir de memórias e vivências indígenas

Não somos donos da terra
Somos a própria Terra
Já somos um mundo
onde cabem muitos mundos
de respeito à Natureza
que para nós é Encantada
Somos as/os guardiãs(ões) da Natureza
Não precisamos esperar o porvir
Porque somos o presente do passado
e do futuro
Casé Angatu

Escutem! Conseguem ouvir os sons originários que advêm do profundo das *angas* (almas) indígenas nas cidades como São Paulo? Vejam! Percebem a presença dos Povos Originários de vários lugares em diferentes territórios no estado de São Paulo, na "Pauliceia desvairada" ou em sua cidade onde alguns dizem não haver indígenas? Sintam! Vocês conseguem encontrar as memórias e identidades indígenas na polifônica capital paulista e em outras cidades que alguns dizem não terem alma?

Pois então: ainda causa estranhamento quando fazemos esses questionamentos e falamos que cidades como São Paulo têm Povos Originários entre seus moradores. Espanta mais ainda quando salientamos que a capital paulista e as cidades paulistas são constituídas por diversas *indianidades* em suas histórias.[3]

Do mesmo modo, alguns se surpreendem ou até negam a possibilidade de essas cidades serem também indígenas, compostas de memórias, identidades e territorialidades originárias. Certas pessoas desconhecem até mesmo a existência de aldeias e territórios indígenas em alguns dos municípios paulistas.

Por exemplo, indagamos: quantos moradores e mesmo estudiosos da cidade de São Paulo sabem alguma coisa acerca dos antigos aldeamentos indígenas? Quantos são os paulistanos que compreendem qual é a importância dos aldeamentos indígenas para perceber as identidades, memórias, culturas e territorialidades paulistanas? Aliás, os moradores da cidade sabem onde ficavam localizados os aldeamentos indígenas surgidos entre os séculos XVI e XVII que formaram a capital paulista e seus arredores? Já ouviram falar do Cerco de Piratininga, que ocorreu em 9 de julho de 1562? Sabiam que ocorreu escravidão indígena em São Paulo? O que as pessoas sabem sobre as identidades indígenas na capital paulista? Ouviram falar sobre a importante presença dos "migrantes nordestinos", muitos dos quais indígenas em São Paulo, para procurar entender a presença originária na cidade?[4]

Claro que não oferecemos respostas acabadas sobre as questões aqui levantadas. Entretanto, são ponderações que me guiam como indígena e historiador quando penso na formação identitária de São Paulo.

Os chamados "aldeamentos jesuíticos" da cidade, considerados como um de seus marcos fundantes, na nossa compreensão, eram, antes de tudo, aldeamentos indígenas que constituíram seus territórios e do entorno. Assinalo nessa direção porque provavelmente esses aldeamentos tinham entre seus moradores uma maioria de indígenas.

---

[3] Neste texto, utilizo a primeira pessoa do plural em alguns casos, porque a presente escrita é fruto das vivências e dos pensamentos coletivos.

[4] Estou utilizando a palavra "nordestina(o)" entre aspas porque existe um debate sobre o caráter generalizante desse termo. Como esse não é o eixo do presente texto, optei por utilizar as aspas em respeito às reflexões que já foram e são produzidas.

A historiografia descreve como sendo ao todo 12 aldeamentos indígenas: Pinheiros, São Miguel de Ururaí, Barueri, Carapicuíba, Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos, Embu, São José, Escada, Itaquaquecetuba, Itapecerica, Peruíbe e Queluz.

Existem marcas na cidade que permitem ponderar sobre uma estrada pré-colonial chamada de Peabiru. Um longo caminho anterior às invasões europeias que cortava o território paulista e de outros estados até chegar possivelmente em Cusco. Aos que não acreditam na existência da Peabiru, pondero: será que essas pessoas desconfiam da capacidade dos Povos Originários de fazer um caminho como esse antes da colonização?

Na minha compreensão, essa desconfiança da existência da Peabiru é uma colonialidade racista por menosprezar os Povos Originários da *Abya Yala* (América) e *Pindoretama* (Brasil). Assinalo que existe toda uma documentação histórica escrita pelos próprios invasores tentando encontrar suas rotas.

Nessa mesma direção, de percebermos os vestígios das presenças indígenas em São Paulo, destaco a secular Festa da Carpição que ocorre todo mês de agosto em Guarulhos, no bairro de Bonsucesso. Existem documentos que assinalam a existência da Capela de Bonsucesso desde 1670, bem como de indígenas. Naquele lugar se reúnem ainda hoje pessoas de vários municípios da Grande São Paulo, incluindo dos bairros paulistanos, para devotar sua fé à Terra considerada sagrada.[5]

Outra marca desse passado é a Capela dos Aflitos, localizada no atual bairro da Liberdade. Lá foi um antigo Cemitério Indígena e Negro onde atualmente ocorrem pesquisas arqueológicas e o restauro da Capela.[6] Assim como a Capela dos Aflitos, são várias as localidades existentes na cidade onde é possível perceber essas presenças: Várzea do Carmo, Baixada do Glicério, Anhangabaú, Igreja do Rosário dos Homens Pretos, entre outros locais.[7]

Não obstante, não culpo a população paulista e paulistana pelo desconhecimento. Como analisei anteriormente, ocorreram tentativas de apagamento da presença indígena, negra, cabocla, caipira e popular na história da cidade.

Reitero que muitas cidades de São Paulo nunca deixaram de ser indígenas. No caso da capital paulista, era antigamente denominada por alguns ancestrais como Piratininga ("peixe seco"). A toponímia (estudo dos nomes) de várias cidades, ruas, bairros, espaços, rios e estradas do estado de São Paulo, bem como em outros estados brasileiros, assinala o quanto a presença indígena marca a história e a atualidade desses lugares.

Presença que se faz sentir nos nomes de seus rios: Tamanduateí, Tietê, Saracura. Nos nomes de muitas de suas ruas, lugares, bairros e arredores: Anhangabaú, Anhanguera, Aricanduva, Biritiba, Butantã, Cambuci, Carapicuíba, Cotia, Curuçá, Embu, Embu-Guaçu, Grajaú, Guaianases, Guararema, Guarulhos, Grajaú, Ipiranga, Itapecerica, Itapevi, Itaquaquecetuba, Itaquera, Jabaquara, Jacuí, Jaguará, Jaguaré, Jaraguá, Juquitiba, Mairiporã, M'Boi Mirim, Moema, Morumbi, Paissandu, Pacaembu, Piqueri, Pirapora, Piratininga, Pirituba, Mooca, Tatuapé, Tucuruvi, entre outros.

---

[5] Sobre a Festa da Carpição: ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). *Identidade urbana e globalização*: a formação dos múltiplos territórios em Guarulhos/SP. São Paulo: Annablume; Guarulhos: Sinpro, 2006.

[6] Sobre a Capela dos Aflitos: CASÉ ANGATU NA CAPELA DOS AFLITOS. Direção: Alexandre Kishimoto. Produção: Esquisito Filmes. São Paulo, 2022. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=rdYOFX4DrMk&t=11s. Acesso em: 31 ago. 2026; SÃO PAULO NEGRA E INDÍGENA – roteiro de memória com Abilio Ferreira e Casé Angatu. Produção: Alexandre Kishimoto e Vera Longo. Publicado pelo canal Instituto Tebas, 2023. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=uroNuPhCaMU. Acesso em: 31 ago. 2026; SÍTIO ARQUEOLÓGICO do Cemitério dos Aflitos como um Território Negro-Indígena da cidade de São Paulo. Produção: Alexandre Kishimoto e Vera Longo. Publicado pelo canal Instituto Tebas, 2023. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=PYz-8-6mkXc. Acesso em: 31 ago. 2026.

[7] Nas Caminhadas (Guatás) Guatá Indígenas Identidades Paulistanas apresento alguns desses lugares. Veja o webdocumentário *Mobiliário Urbano: MobUrb.org*, dirigido por Mirrah da Silva, Eduardo Liron e Federico Moreira, 2018. Disponível em: https:/moburb.org/#/DI01DA01DI07BE02BE04CA02BO01DR11BO02DI15BO03DI14. Acesso em: 31 ago. 2026. Também assinalo esses territórios no meu livro: ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). *Nem tudo era italiano*: São Paulo e pobreza (1890-1915). 4. ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2018.

Penso nessa nomenclatura como presenças ancestrais originárias. Entretanto, a *indianidade* dessas cidades não está somente nos nomes. Tomando a capital paulista e região como exemplo, a permanência indígena está fortemente viva, resistente e reexistente nas Aldeias Guarani no Jaraguá, Aldeias Guarani de Parelheiros, Comunidade Pankararu no Real Parque, Aldeia Multiétnica Filhos Desta Terra (Cabuçu em Guarulhos), várias Comunidades Originárias e familiares em várias regiões.

Aproveito para salientar que seria de fundamental importância termos essas memórias e histórias narradas em diferentes formatos: oralidades, imagens, sons, livros e diferentes formas de publicação. Percebo *indianidades* em muitos moradores de São Paulo que vivem nos bairros, vilas, comunidades periféricas, centrais, ocupações, favelas, conjuntos habitacionais, ruas, praças e viadutos.

Pessoas que têm suas ancestralidades ligadas aos Povos Originários forçados a saírem de suas terras natais. Uma verdadeira *diáspora indígena*, mas, mesmo assim, as identidades originárias se fazem presentes nas formas de construir suas moradias (mutirão, *motyrõ*, *moitará* ou *potyrom*), criar territórios, alimentação (as várias "casas do norte e nordestinas" com suas farinhas, jabá etc.), festas (com destaque para a indígena festa junina), musicalidades (forró, coco, rodas), maneiras de falar, entre outras dimensões.[8]

Adicionemos a essas ponderações os dados do Censo do IBGE realizado em 2022. Segundo os números censitários recolhidos nesse ano, o município de São Paulo é um dos que mais possuem população indígena no Brasil, com 19.777 pessoas autodeclaradas, ficando em 10º lugar no país. Já o estado de São Paulo possui 55.295 indígenas autodeclarados.[9]

Porém, acredito que esses números de pessoas originárias em São Paulo (cidade e estado) são bem maiores, especialmente em decorrência das dificuldades em se declarar indígena em um contexto urbano. Um contexto que ainda discrimina Povos Originários, reforçando um apagamento histórico (etnocídio) das memórias e identidades ancestrais.

Soma-se a essas considerações, ainda conforme o Censo do IBGE (2022), a informação de que 86,7% das cidades do país têm moradores indígenas. Na mesma direção de ponderar que o número de indígenas é maior na cidade e no estado de São Paulo, a constatação censitária de que a capital paulista possui a maior diversidade de Povos Originários do país, com 194 etnias. Do mesmo modo, o estado de São Paulo também é o primeiro, com 271 povos.

O apagamento das memórias e identidades indígenas como prática etnogenocida para violar direitos

Pondero que esse desconhecimento das presenças étnicas originárias na cidade e no estado é inconsciente em alguns casos. Mas, por vezes, proposital e historicamente constituído para impedir a percepção das origens das desigualdades sociais, raciais e a luta por direitos, entre os quais a luta pela terra espoliada.

---

[8] Sobre a Festa Junina como uma indígena, assista ao documentário: TV UESC. *São João dos Povos da Terra*. 2020. Disponível em: https:/www.facebook.com/tvuesconline/videos/330676907843047/. Acesso em: 31 ago. 2026. Acerca do mutirão, indico: ANGATU, Casé. Um olhar indígena decolonial sobre as inundações que abriram o ano [2022]. *Correio da Cidadania*, 10 jan. 2022. Disponível em: https:/www.correiocidadania.com.br/social/14888-um-olhar-indigena-decolonial-sobre-as-inundacoes-que-abriram-o-ano. Acesso em: 31 ago. 2026; WEBDOCUMENTÁRIO Mobiliário Urbano: MobUrb.org. Dirigido por Mirrah da Silva, Eduardo Liron e Federico Moreira, 2018. Disponível em: https:/moburb.org/#/DI01DA01DI07BE02BE04CA02BO01DR11BO02DI15BO03DI14. Acesso em: 31 ago. 2026; TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA – Florestanias, Sertanias, Ribeirias. Realização: Sesc/Museu Paulista (Museu do Ipiranga), 2021. Disponível em: https:/www.sescsp.org.br/editorial/sesc-lanca-documentario-territorios-de-resistencia-florestanias-sertanias-ribeirias. Acesso em: 31 ago. 2026.

[9] Alguns desses números censitários são variáveis conforme as publicações em que aparecem. Segundo o IBGE, para 2022, o Brasil tinha 1.693.535 indígenas – um crescimento de aproximadamente 88,82% em relação ao Censo de 2010, quando éramos 897 mil pessoas.

Reflitam como a história deste país mudaria se todas as pessoas indígenas soubessem de suas histórias, identidades e reivindicassem seus direitos aos territórios ancestrais roubados.[10]

Reafirmo que existe, ao longo da história das diferentes cidades do estado de São Paulo, assim como em outros lugares do país, uma tentativa de apagar e silenciar até fisicamente (etnocidar e genocidar) certos grupos sociais e étnicos, entre eles a população indígena. Como analisei no livro *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)*, isso ocorre em diferentes épocas, como na virada do século XIX para o XX. Havia um projeto de europeização arquitetônica, urbanística e populacional. Buscava-se a apagar "qualquer traço caipira, caboclo, indígena e negro da cidade". Buscava-se uma "limpeza sociocultural" perseguindo práticas e espaços de vivências das camadas populacionais nacionais nas áreas mais centrais e suas adjacências.[11]

Em meu outro livro, *Identidade urbana e globalização: a formação dos múltiplos territórios em Guarulhos/SP*, destaco que o mesmo ocorreu naquele município que possuiu dois aldeamentos indígenas em suas espacialidades.[12] Pondero que algo semelhante aconteceu em vários municípios do estado.

Em 1954 (durante o chamado IV Centenário Paulistano) e nas décadas de 1950 e 1960, a cidade de São Paulo passou novamente pela tentativa dos grupos no poder econômico e político de recriar o passado. Naquele período, procurava-se destacar as origens "briosas" das famílias "quatrocentonas". Destacava-se o passado "desbravador" e "heroico" dos bandeirantes. Valorizava-se a Revolução Constitucionalista de 1932. Homenageavam as ações jesuíticas que teriam "catequizado" os "selvagens" e "fundado" São Paulo. Recomendo a leitura (ou audição) do hino do estado e da cidade de São Paulo para perceber essas dimensões.[13]

Foi nessa época que se (re)batizaram ruas, praças, viadutos, avenidas, bairros, rios, lugares e construíram-se muitos dos monumentos e das edificações sobre esse passado idealizado pelas elites paulistanas. Quando se falava de indígena, fazia-se a alguns considerados "bons selvagens" que "aceitaram" a fé católica e contribuíram para o "desenvolvimento" da cidade.

No entanto, foi nessa época que a cidade passou de 1.326.261 habitantes, em 1940, para 3.781.446 moradores, em 1960 – um crescimento decorrente das migrações interioranas, especialmente a "nordestina".

Durante o espetáculo *Opinião*, apresentado em 1965 no Teatro Arena, Maria Bethânia, ao interpretar a música "Carcará" (autoria de João do Vale), recita dados retirados de um relatório da Sudene sobre a migração de "nordestinos" expulsos da terra.

---

[10] Sobre o tema, indico: ANGATU, Casé. *Tupixuara Moingobé Ñerana*: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 231, p. 13-24, nov.-dez. 2021. Dossiê: de/s/colonização estética: saberes tradicionais, artes, dissidências; ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos) Decolonizar o conhecimento e o ensino para enfrentar os desafios na aplicação da Lei 11.645/2008: por uma história e cultura indígena decolonial!. In: MATTAR, Sumaya; SUZUKI, Clarissa; PINHEIRO, Maria. *A Lei 11.645/08 nas artes e na educação*: perspectivas indígenas e afro-brasileiras. São Paulo: ECA-USP, 2020. p. 38-73. Disponível em: https:/www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/525. Acesso em: 31 ago. 2026; ANGATU, Casé. Autodeclaração indígena. *Revista Parenteses*. São Paulo, 2026.

[11] ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). *Nem tudo era italiano*: São Paulo e pobreza (1890-1915). 4. ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2018. p. 200.

[12] ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). *Identidade urbana e globalização*: a formação dos múltiplos territórios em Guarulhos/SP. São Paulo: Annablume; Guarulhos: Sinpro, 2006.

[13] ANGATU, Casé. Caso Borba Gato e a descolonização do olhar. *Outras Palavras*, 27 jul. 2021. Disponível em: https:/outraspalavras.net/descolonizacoes/caso-borba-gato-e-a-descolonizacaodo-olhar/. Acesso em: 31 ago. 2026.

Em 1950 mais de dois milhões de nordestinos viviam fora dos seus estados natais!
10% da população do Ceará emigrou!
13% do Piauí!
15% da Bahia!
17% de Alagoas![14]

O quadro que segue reforça essa imagem apresentada pela música. Reparem que, em 1980, 50,90% da população paulistana não tinha nascido em São Paulo.

Residentes não naturais nos anos de recenseamento geral – município de São Paulo, 1960 a 2000[15]

Anos	População total	Não naturais	%
1960	3.781.446	1.868.369	49,41
1970	5.924.615	2.841.150	47,96
1980	**8.493.226**	**4.323.444**	**50,90**
1990	9.646.185	3.692.795	38,28
2000	10.434.252	4.010.457	38,44

Na minha compreensão, esse crescimento resultou na chegada de muitos indígenas – algo que denomino **diáspora indígena**, pessoas originárias e/ou de ancestralidades indígenas expulsas de suas terras. Assinalo nessa direção porque, voltando aos dados censitários de 2022, não é casual que a cidade e o estado de São Paulo liderem no país em números de Povos Originários.[16]

Além disso, é constante ouvir histórias em São Paulo de pessoas vindas de outras cidades dizendo que suas origens são indígenas. Conforme assinalei antes, percebe-se essa presença nas formas de habitar, festejar, comer, conversar, pelas memórias e identidades.

A diáspora indígena trouxe e fortaleceu as características de vivências, tradições e ancestralidades originárias, somadas com os indígenas que na cidade já moravam. Em decorrência da desigualdade econômica e social, fruto de um sistema que acumula riquezas nas mãos de poucos, esses indígenas que foram morar em São Paulo aumentaram a densidade demográfica da cidade em suas periferias, favelas, cortiços, ruas e praças.[17]

Ou seja, a cidade descrita como "bandeirante" (termo criado de forma atemporal pela elite paulistana) nunca deixou de ser indígena, negra e cabocla. Tornou-se mais indígena ainda por ser formada por pessoas originárias, afrodescendentes, "nordestinas" e interioranas que reexistem e resistem em suas características indígenas e populares.

---

[14] O vídeo com a canção "Carcará" está disponível no seguinte endereço: https://www.youtube.com/watch?v=T3Dfd3KHI30&list=RDT3Dfd3KHI30 & start_radio=1. Acesso em: 31 ago. 2026.

[15] Fonte: IBGE e censos demográficos.

[16] Lembrando: a capital paulista possui a maior diversidade de Povos Originários do país, com 194 etnias. Do mesmo modo, o estado de São Paulo também é o primeiro, com 271 povos.

[17] Assista aos filmes: *Raízes indígenas da favela*, realizado por Vitória Sátiro. Disponível em: https://www.instagram.com/raizesindigenasdafavela/. Acesso em: 31 ago. 2026; *Oxente, Bixiga!*, realizado por Daniel Fagundes e Fernanda Vargas. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Mfrj814VIEk. Acesso em: 31 ago. 2026; *Tupinambá subiu a serra*, dirigido por Mario Cabral e Daniel Neves e produzido pela Bueiro Aberto, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3UdGLWO2t3A#action=share. Acesso em: 31 ago. 2026; "É isto que chamamos de território", parte do webdocumentário *Mobiliário Urbano: MobUrb.org*, dirigido por Mirrah da Silva, Eduardo Liron e Federico Moreira, 2018. Disponível em: https://moburb.org/#/DI01DA01DI07BE02BE04CA02BO01DR11BO02DI15BO03DI14. Acesso em: 31 ago. 2026; ANGATU, Casé. Um olhar indígena decolonial sobre as inundações que abriram o ano [2022]. *Correio da Cidadania*, 10 jan. 2022. Disponível em: https://www.correiocidadania.com.br/social/14888-um-olhar-indigena-decolonial-sobre-as-inundacoes-que-abriram-o-ano. Acesso em: 31 ago. 2026.

Porém, da mesma forma, persiste a maneira de atuar sobre a cidade de parte dos grupos no poder político e econômico atual. Alguns tentam apagar e silenciar essa São Paulo indígena. Como pondero no posfácio à quarta edição do livro *Nem tudo era italiano*:

> Mas assim como na virada do século XIX para o XX, quando (re)existiram múltiplas vivências das camadas populares, as (re)existências socioculturais continuaram vivas. Como antes, os projetos de parte dos detentores do poder econômico não se consolidaram como um todo. A cidade das camadas populares nacionais (indígena, afrodescendente, cabocla, caipira, migrante) continuou e continuará a (re)existir.[18]

Considerações sem fim: não temos rancor, possuímos memória

Compreendo que a construção identitária de São Paulo está fortemente ligada à presença indígena, caipira, cabocla, negra, imigrante e migrante. Presenças passadas, presentes e futuras, representando resistências e (re)existências em territórios pela cidade, nomes dos lugares na vida cotidiana.

Historicamente alguns grupos sociais tentam silenciar e invisibilizar essas presenças. Buscam destacar personagens como: Fernão Dias Pais Leme, Manuel Borba Gato, Domingo Jorge Velho, Antônio Raposo Tavares, Bartolomeu Bueno da Veiga, entre outros.

Em uma leitura contracolonial, valorizo outras histórias, memórias e identidades. Esta é uma das nossas militâncias indígena e acadêmica, isto é, descolonizar olhares, saberes e espíritos. Dessa forma, mostramos o quanto as presenças indígenas, negras, caboclas, "nordestinas" e imigrantes são fundamentais na construção de várias cidades, entre elas: São Paulo.

A cidade está cheia de vestígios, territórios, memórias indígenas, negras e populares. Trata-se de reconstruir descolonialmente as narrativas históricas. O negacionismo de nossas histórias por parte dos donos do poder político e econômico, além de certa elite intelectual, não envolve só o passado, como também o presente e o futuro. Alguns deles continuam negando não só nossas memórias, mas também direitos atuais.

Os genocídios e etnocídios contra indígenas, bem como os ecocídios, não aconteceram somente no passado, mas ainda ocorrem. Por vezes os governos atuam como os velhos/novos bandeirantes, retirando direitos originários, parando as demarcações das terras indígenas, ameaçando as terras demarcadas e devastando a natureza.

Entretanto, costumamos dizer:

> *(...) não temos rancor,*
> *mas possuímos memória...*
> Casé Angatu

Não tem como esquecer mais de quinhentos anos de invasões, massacres, genocídios, etnocídios, estupros e ecocídios cometidos por muitos desses que viraram monumentos, recebem homenagens e são considerados heróis nacionais. Muitos dos monumentos que vemos em espaços públicos e privados paulistanos, bem como em várias cidades brasileiras, comprovam os massacres ocorridos.

Existem outras formas de se buscar a memória, que é uma das bases para se escrever a história, que vão para além da materialidade dos monumentos. Os Povos Indígenas têm muito a ensinar sobre isso, especialmente por meio de oralidades, cantos, rituais, pinturas, artesanatos, comidas, festejos, além das memórias das(os) nossas(os) anciãs(ões). Assim, na minha leitura: não estaríamos arriscando apagar a história sem debatê-la ou refletir sobre ela?

---

[18] ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). *Nem tudo era italiano*: São Paulo e pobreza (1890-1915). 4. ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2018. p. 200-201.

Para isso também precisaríamos fazer valer a Lei nº 11.645/2008, que tornou obrigatório o ensino das histórias e culturas indígenas e afro-brasileiras no ensino fundamental e médio. Ao mesmo tempo, aprofundar a formação das pessoas originárias, educadoras, educadores indígenas e não indígenas para atuarem nesse sentido.

Já têm ocorrido várias iniciativas nesse sentido, como a que faz o Museu das Culturas Indígenas em parceria com o Instituto Maracá. A realização da formação museal junto ao Conselho Aty Mirim – Programa de Acervo e Centro de Pesquisa e Referência foi um desses momentos fundamentais para construirmos esse olhar descolonial sobre a cidade e o estado de São Paulo.

São espaços de diálogos como este que possibilitam formas de divulgarmos as falas e produções indígenas. Podemos falar hoje de literatura, arte, música, cinema, museologia e produção acadêmica indígena. No entanto, acima de tudo, uma coisa é fundamental: apoiar os Povos Originários e todas as pessoas que lutam por seus direitos contra os novos/velhos bandeirantes no poder.

A história é uma construção seletiva das memórias que possuímos sobre o passado. Os monumentos e museus são construções seletivas sobre o passado. Nesse sentido, precisamos construir nossas histórias a partir de nossas memórias, de modo que, juntos, consolidemos um mundo que já existe em muitos de nós. Um mundo onde existem vários mundos com igualdade social, respeitando as diferenças.

Todo Indígena tem ciência
Oh Tupã por que será?
Tem a ciência encantada
No tronco da Jurema

Canção ritual indígena

Referências bibliográficas

AGLAER, Thaise. Culinária indígena exerce muita influência na gastronomia baiana; saiba quais são esses alimentos. *Rede Bahia*, 19 abr. 2021. Disponível em: https:/redeglobo.globo.com/redebahia/noticia/culinaria-indigena-exerce-muita-influencia-na-gastronomia-baiana-saiba-quais-sao-esses-alimentos.ghtml. Acesso em: 31 ago. 2026.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). Várzea do Carmo Lavadeiras, Caipiras e "Pretos Veios". *Revista Memória Energia*, São Paulo, n. 28, 2001.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). *Identidade urbana e globalização*: a formação dos múltiplos territórios em Guarulhos/SP. São Paulo: Annablume; Guarulhos: Sinpro, 2006.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). Igreja e Largo dos Homens Pretos na Penha: história e cultura da resistência. *Recado aos nossos ancestrais*: memória das relações entre a comunidade e o patrimônio. São Paulo: Movimento Cultural Penha, 2011. p. 19-39.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). *Nem tudo era italiano*: São Paulo e pobreza na virada do século (1890-1915). 4. ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2018.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). Anga Moronguetá: indiginamente resistimos porque (re)existimos originariamente. *Revista Têmpera*, v. 1, n. 3. p. 6-19, 2019. Disponível em: https:/www.grupotempera.art/rt3, 2019. Acesso em: 31 ago. 2026.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). *Carama suí îe'emonguetás îe'engaras: Carubas Moemas îe'engas* – (re)existências indigenamente decoloniais. In: DORRICO, J.; DANNER, F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea*: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 71-76.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). Indígenas identidades paulistanas. In: Costa, P. F.; Costa, A. C. M. (org.). *Cadernos da Casa Museu Ema Klabin*. São Paulo: Fundação Cultural Ema Klabin, 2020. (Identidades paulistanas, v. 2). p. 15-25.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). "Ser essa terra: São Paulo cidade indígenas": exposição no Memorial da Resistência trata da (re)existência dos povos originários na capital paulista. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 118-137, jan.-jul. 2020. Disponível em: https:/seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/102699/58300. Acesso em: 31 ago. 2026.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). Decolonizar o conhecimento e o ensino para enfrentar os desafios na aplicação da Lei 11.645/2008: por uma história e cultura indígena decolonial!. In: MATTAR, Sumaya; SUZUKI, Clarissa; PINHEIRO, Maria. *A Lei 11.645/08 nas artes e na educação*: perspectivas indígenas e afro-brasileiras. São Paulo: ECA-USP, 2020. p. 38-73. Disponível em: https:/www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/525. Acesso em: 31 ago. 2026.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). Caso Borba Gato e a descolonização do olhar. *Outras Palavras*, 27 jul. 2021. Disponível em: https:/outraspalavras.net/descolonizacoes/caso-borba-gato-e-a-descolonizacaodo-olhar/. Acesso em: 31 ago. 2026.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). *Tupixuara Moingobé Ñerana*: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 231, p. 13-24, nov.-dez. 2021. Dossiê: de/s/colonização estética: saberes tradicionais, artes, dissidências.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). Já somos outros mundos possíveis, mas precisamos desarraigar o humano e o capital do centro do universo: *Aupaba suí Possaûssub Nhe'enga, suí Ka'aeté T-Eté Anga* (Territórios do Sonhar, Falar, das Matas, Corpos e Almas). In: TETTAMANZY, A. L. L.; SANTOS, C. M. dos; MEDEIROS, V. L. C. (org.). *Letras e vozes dos lugares*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2022. p. 108-126.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). Um olhar indígena decolonial sobre as inundações que abriram o ano [2022]. *Correio da Cidadania*, 10 jan. 2022. Disponível em: https:/www.correiocidadania.com.br/social/14888-um-olhar-indigena-decolonial-sobre-as-inundacoes-que-abriram-o-ano. Acesso em: 31 ago. 2026.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). Existe mesmo um Antropoceno ou será o velho colonial capitalismo que devora a Terra e todas as pessoas? In: ASSAF, Elisabete Moreira et al. (org.). *As Ciências diante do Antropoceno*. São Paulo: IEA-USP; São Carlos: Ieae-UFSCar, 2026. v. 1 (Série Diálogos Avançados). p. 21-43.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos). Autodeclaração indígena. *Revista Parenteses*, São Paulo, 2026.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F. dos); TUPINAMBÁ, Ayra (Vanessa Rodrigues Santos). Protagonismos indígenas: (re)existências indígenas e indianidades. In: CARNEIRO, M. L. T.; ROSSI, M. S. (org.). *Índios no Brasil*: vida, cultura e morte. São Paulo: IHF; Leer/USP; Intermeios, 2019.

ANGATU, Casé (Carlos José F. Santos); TUPINAMBÁ, Ayra (Vanessa Rodrigues Santos). Decolonialidades indígenas. In: MESQUITA, Marcos R.; COSTA, Frederico A. (org.). *Psicologia política no Brasil e enfrentamentos a processos antidemocráticos*. Maceió: Editora da Universidade Federal de Alagoas (Edufal), 2019. p. 231-241. Disponível em: https:/abpsicologiapolitica.files.wordpress.com/2019/08/psicologia-politica-completo-divulgado.pdf. Acesso em: 31 ago. 2026.

CARPIÇÃO, a Benção da Terra: uma tradição secular em Guarulhos. Realização, roteiro e direção: Wismar Rabelo. Realização WR3, 2014. Publicado pelo canal Vasco Manuel. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=i0RPogARsZI. Acesso em: 31 ago. 2026.

CASÉ ANGATU NA CAPELA DOS AFLITOS. Direção: Alexandre Kishimoto. Produção: Esquisito Filmes. São Paulo, 2022. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=rdYOFX4DrMk&t=11s. Acesso em: 31 ago. 2026.

COSMOVISÕES, com Beatriz Lemos e Casé Angatu. Publicado pelo canal Videobrasil, 2018. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=6vne4G9Uxjw&list=PL7Afrte6bZnaMOcPUkn-JsddvXcX2feTX&fbclid=IwAR2x_3JlHhP6C7ei0q7wu75IsEaKVTG-g0crZ8J26B4vTliSNwS7ASrm7wk. Acesso em: 31 ago. 2026.

ÎANDÊ YBY – nós somos a Terra Tupinambá. Autoria: estudantes do curso de Comunicação Social, Rádio e TV da Universidade Estadual de Santa Cruz – Uesc/BA, 2020. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=N2DKI2UaZxQ&t=14s. Acesso em: 31 ago. 2026.

IMIGRAÇÃO em São Paulo. Produção da Secretaria ad Educação do Governo do Estado de São Paulo, 2014.

LANÇAMENTO do filme "Antropofagia", de Isadora Brant e Daniel Fagus Kairoz. Publicado pelo canal Terreyro Coreográfico, 2021. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=S2k3bAmFsv0. Acesso em: 31 ago. 2026.

MERCADO MUNICIPAL completa 75 anos – Folha Online. Publicado pelo canal Priscila Almedia, 2009. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=zrsf-rFy0C4, 25/01/2008. Acesso em: 31 ago. 2026.

OXENTE, BIXIGA!. Realizado por Daniel Fagundes e Fernanda Vargas. Publicado pelo canal Rede TVT, 2021. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=Mfrj814VIEk. Acesso em: 31 ago. 2026.

RAÍZES INDÍGENAS DA FAVELA. Realizado por Vitória Satiro, 2023. Disponível em: https:/www.instagram.com/raizesindigenasdafavela. Acesso em: 31 ago. 2026.

SÃO PAULO NEGRA E INDÍGENA – roteiro de memória com Abilio Ferreira e Casé Angatu. Produção: Alexandre Kishimoto e Vera Longo. Publicado pelo canal Instituto Tebas, 2023. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=uroNuPhCaMU. Acesso em: 31 ago. 2026.

SÍTIO ARQUEOLÓGICO do Cemitério dos Aflitos como um Território Negro-Indígena da cidade de São Paulo. Produção: Alexandre Kishimoto e Vera Longo. Publicado pelo canal Instituto Tebas, 2023. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=PYz-8-6mkXc. Acesso em: 31 ago. 2026.

TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA – Florestanias, Sertanias, Ribeirias. Realização: Sesc/Museu Paulista (Museu do Ipiranga), 2021 Disponível em: https:/www.sescsp.org.br/editorial/sesc-lanca-documentario-territorios-de-resistencia-florestanias-sertanias-ribeirias. Acesso em: 31 ago. 2026.

TUPINAMBÁ SUBIU A SERRA. Direção: Mario Cabral e Daniel Neves. Produção: Bueiro Aberto, 2020. Disponível em: https:/www.youtube.com/watch?v=3UdGLWO2t3A#action=share. Acesso em: 31 ago. 2026.

TV FUTURA. Quem é o homem branco? – Casé Angatu. *Entrevista – Branquitude*, 2020. Disponível em: https:/globoplay.globo.com/v/9081648/?s=0s. Acesso em: 31 ago. 2026.

TV FUTURA. Ser a terra e possuir a terra – Casé Angatu. *Entrevista – Branquitude*, 2020. Disponível em: https:/globoplay.globo.com/v/9081892/programa/. Acesso em: 31 ago. 2026.

TV UESC. *São João dos Povos da Terra*. 2020. Disponível em: https:/www.facebook.com/tvuesconline/videos/330676907843047/. Acesso em: 31 ago. 2026.

WEBDOCUMENTÁRIO Mobiliário Urbano: MobUrb.org. Dirigido por Mirrah da Silva, Eduardo Liron e Federico Moreira, 2018. Disponível em: https:/moburb.org/#/DI01DA01DI07BE02BE04CA02BO01DR11BO02DI15BO03DI14. Acesso em: 31 ago. 2026.

Paulistanidade e estigmatização nordestina: combustíveis da locomotiva

Marina Macedo Rego

Doutora em Humanidades. Mestra em Sociologia. Bacharela e Licenciada em Ciências Sociais pela USP. Focada em processos regionais de racialização e demarcação sociopolítica. Escreveu a obra *"Conheço o meu lugar": paulistanidade e estigmatização nordestina nas eleições presidenciais (1989-2022).*

É fácil imaginar algum lugar da periferia paulistana com um grupo de jovens vestindo roupas com estampas que, apesar de vibrantes, não ofuscam sua condição econômica. Na São Paulo dos anos 1990, não demoraria muito para que uma palavra fosse usada para se referir a eles: *baianos*.[1] O significado mais óbvio é *brega*. Óbvia é também a posição social de quem não veio de berço *bandeirante*.

Posição comum à de gerações anteriores que, fazendo parte de um dos maiores fenômenos migratórios da história mundial, desembarcaram na capital paulista recebendo os apelidos *pau de arara* e *cabeça-chata*. Jeitos pelos quais ficaram conhecidos antes mesmo de assumirem um trabalho menos remunerado que os dos colegas com consoantes duplas nos sobrenomes.

Do caldo dessa *inferioridade* imputada, o que não faltou na vida de milhões de migrantes nordestinos foi a convivência com autoproclamações de *superioridade*. Vindas de lugares tão diferentes quanto desnorteantes: de um careca do ABC agressivo diante de outro sotaque a um anônimo na internet que atribui o voto de uma região inteira à *irracionalidade*.

Em um país que está no terceiro século de um argumento que não só apresenta como perpetua Dois Brasis tão separados, parece impossível que esses fenômenos de preconceito não tenham espaço. Afinal, não se vive em qualquer canto do Brasil sem ouvir adjetivações regionais que hierarquizam grupos humanos.

Mas o abismo que existe entre a megalópole que *nem parece Brasil* e os sertões frequentemente apresentados como *passado* vai além das dicotomias entre urbano e rural; riqueza e pobreza; progresso e decadência; branquitude, indianidade e negritude. Esse abismo é também ideológico. Não é à toa que escutamos com frequência termos desconcertantes como *locomotiva do Brasil* ou *baiano* em sua forma pejorativa – que pode ser sinônimo de *preguiçoso* em voz alta, mas de negro em um silêncio tão eficaz quanto tacanho.

Nessa complexa teia de representações regionais está impressa uma invenção própria das comunidades imaginadas (ANDERSON, 2008). Realidade não é algo que se deve buscar nessas narrativas descoladas de historicidade, o que não pode ser dito sobre suas consequências visíveis em diferentes processos políticos conservadores desde o século XIX.

Diante dessa recorrência, é de se pensar o que levou um local que já foi considerado centro cultural da nação a ser narrado como *passado*; e uma província com pouca importância durante o Período Colonial a alcançar o *status* de *locomotiva*. Como esperado, a resposta não foge aos pilares do capitalismo brasileiro: racismo e concentração de renda.

A lógica é indigesta, mas simples. Ao fim do século XIX, enquanto o país era marcado pelo declínio canavieiro e pelo *boom* do café, teve início o processo de industrialização nacional. Nesse contexto, as elites brasileiras estavam particularmente afeitas às teorias do racismo científico. Consequentemente, o Brasil empenhou-se para atrair imigrantes brancos e europeus para trabalhar em sua emergente indústria, concentrada no estado paulista.

Os esforços institucionais para embranquecer a população brasileira fizeram o estado de São Paulo ser associado ao futuro e a um modelo para toda a nação, já que era o local de influxo de imigrantes brancos. Com uma economia em declínio, maioria de população negra e sem a possibilidade de atrair imigrantes europeus, o Nordeste seria narrado, então, como um "velho caldeirão racial parado no tempo" (GUIMARÃES, 2002, p. 131).

[1] Ao longo do texto, utilizarei termos em itálico para ressaltar a arbitrariedade destes.

Essa dicotomia entre São Paulo e Nordeste está posta desde então, e o estigma nordestino foi mobilizado, antes mesmo da criação oficial da região, para fazer brilhar, pelo contraste, as supostas branquitude e modernidade paulistas[2]. É isso que explica a insistência em contrastar um território tão pequeno em extensão como o estado de São Paulo com uma região gigantesca com heterogeneidades que vão muito além de suas nove unidades federativas.

Estão dados e nítidos, então, os contornos raciais e econômicos desse contraste regional. O empecilho que faz a conta não fechar está na realidade social de São Paulo e dos estados nordestinos. Uma rápida caminhada pela capital paulistana é suficiente para perceber que a europeidade não está impressa na maioria da população da cidade, por exemplo.

Esse tipo de discrepância revela uma das maiores características dos regionalismos: seu caráter inventivo e imaginado (HOBSBAWM, 2004; ANDERSON, 2008). Se nesse tipo de discurso as regiões são dados da realidade, nas Ciências Humanas as interpretações são um pouco diferentes. O que qualquer análise territorial atesta é que, na realidade, as regiões são criações humanas (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011). Criações estas que frequentemente incorrem na tentativa de hierarquizar grupos sociais.

Isso significa que a ideia sobre a grandiosidade de São Paulo foi fruto de uma estratégia para concentrar renda em um local, fomentando a indústria incipiente de um país com dimensões continentais e elites empenhadas no embranquecimento. Nada mais eficaz para criar uma imagem de superioridade do que a invenção de um contraste inferior (SAID, 2007; WEINSTEIN, 2015).

No âmbito de tais criações, foi comum que o tipo representativo de São Paulo fosse apresentado como branco e bem-sucedido economicamente, enquanto o Nordeste seria atrelado ao que é não branco e pobre. Estão aí aqueles Dois Brasis que costumeiramente aparecem no debate nacional: um branco, enriquecido, urbano e em posse do progresso; e o outro negro, indígena, rural, empobrecido e apresentado, de forma arbitrária, como decadente.

Nota-se que não é mera coincidência a similaridade entre os conceitos de raça e de região. Justamente por isso, acredito que ambos devam ser tratados sob o mesmo prisma: sabendo que não há validade natural em sua conceituação, mas que seu histórico como atributo de estigma confere materialidade a hierarquias sociais variadas.

Hierarquias estas que estão no cerne dos conceitos de paulistanidade e estigmatização nordestina. O primeiro faz referência à ideologia que pauta a pretensa superioridade política, racial e econômica paulista. Já o segundo se alicerça na inferiorização de supostas populações nordestinas demarcadas racial, política e economicamente.

Desde o século XIX, foram variados os processos históricos que contaram com essa dicotomia como combustível ao conservadorismo. A revolta e o massacre de Canudos, por exemplo, foram narrados pela imprensa de modo geral, e pelos jornais paulistas em particular, como a luta de uma massa nordestina e bestializada contrária aos ideais republicanos. No contexto, a população paulista apareceria como exemplo de eficácia política da República brasileira (HERMANN, 1996).

O Conflito de 1932 é outro processo histórico que teve contornos bélicos e foi marcado por essa narrativa de contraposição regional, sendo costumeiramente apresentado como o confronto entre uma classe média branca paulista e uma *jagunçada* do Nordeste. Contraposição que já estava posta no plano cultural há pelo menos uma década. Isso porque a Semana de Arte Moderna de 1922 sacramentou a ideia de que São Paulo tinha as tendências mais inovadoras e que o Nordeste era culturalmente medieval (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011; WEINSTEIN, 2015).

---

[2] Atente ao fato de que o Nordeste passou a existir oficialmente em 1919, mas, no século anterior, seu estigma regional já estava sedimentado.

Vale mencionar, inclusive, a importância da classe intelectual paulista do início do século XX para reforçar essa dicotomia. Figurando em vertentes ideológicas e artísticas distintas, a paulistanidade não teria sido possível sem a difusão dos *homens de letra* (VELLOSO, 1993). É notável haver similaridades em termos de narrativa regional em declarações de intelectuais que marcaram a cultura brasileira.

Por exemplo, a de Monteiro Lobato, que chegou a afirmar, de forma provocativa, que não seria com queijo nem carne-seca que os graves problemas com os quais o Brasil se defrontava seriam resolvidos, mas "com café, audácia, visão, iniciativa e as mais outras qualidades *yankees* que caracterizam o paulista".[3] Fala que muito se assemelha à de Oswald de Andrade, que afirmou que "a questão racial entre nós é uma questão paulista. O resto do país, se continuar conosco, mover-se-á como o corpo que obedece, empós do nosso caminho, da nossa ação, da nossa vontade" (ANDRADE apud VELLOSO, 1993, p. 17). Fazendo referência a essa suposta primazia paulista, Mário de Andrade também desabafou durante o Conflito de 1932:

> Dêem um estatuto só para nós, pois que somos diferentes mesmo, e sobretudo não venham mais brigar na terra da gente, fazendo esse martirizado São Paulo de campo de suas guerrilhas, de roubo, de indivíduos e de merda. Vão brigar na terra deles, nesses brasis africanos onde a puta os pariu. (ANDRADE apud VELLOSO, 1993, p. 17)

Esse tipo de emoção exacerbada em torno do Conflito de 1932 foi tão comum que o confronto se tornou um mito estadual de *superioridade* política. Prova disso é que, durante o golpe militar de 1964, o jornal *Estadão* narrou a deposição de João Goulart afirmando que os paulistas haviam repetido os feitos de 1932 ao garantir uma tomada bandeirante do poder.[4] Nesse cenário, novamente uma dicotomia regional estava impressa, já que a base popular de Jango era apresentada de forma especialmente ruralizada e atrelada aos estereótipos nordestinos de *irracionalidade* política.

É possível apontar diversos outros processos conservadores que contaram com uma mesma retórica de oposição regional. Fato é que a desigualdade entre regiões é tão notável no cenário brasileiro que a própria Constituição de 1988 enfatiza, logo no início de seu texto, a necessidade de combatê-la e de mitigar o preconceito de origem. Preconceito que ficou visível menos de um ano após a promulgação da Carta Magna, quando Luiza Erundina ascendeu à prefeitura paulistana e ocorreram diversos ataques às populações nordestinas.

A vitória de uma paraibana progressista como prefeita gerou uma revolta conservadora que contou até mesmo com pichações pelos muros da capital pedindo a *expulsão dos baianos*. O Centro de Tradições Nordestinas, fundado durante a gestão de Erundina, chegou a ser invadido em 1993 e pichado com uma suástica nazista acompanhada da frase *morte aos nordestinos*.

De lá para cá, eleições continuam sendo território fértil para uma violência política caracterizada pela exaltação paulista e inferiorização nordestina, bem como pelos preconceitos raciais e de classe que esse binarismo costuma congregar. Foi, inclusive, a análise desse fenômeno que motivou minha pesquisa de doutorado. Nela, pesquisei como as populações nordestinas foram abordadas pela imprensa paulista em todas as eleições presidenciais que ocorreram desde a redemocratização, entre 1989 e 2022.

Para tal, procurei as palavras "Nordeste" e "nordestino" nos textos eleitorais publicados na *Folha de S.Paulo* e n'*O Estado de S. Paulo* entre os dois dias que antecederam o primeiro turno e os dois dias posteriores à definição da candidatura vencedora. Ao compilar um vasto banco de dados com mais de 1.160 notícias, pude perceber não apenas a recorrência da paulistanidade e da estigmatização nordestina no século XXI, mas também sua estreita relação com processos políticos férteis à extrema direita.

---

[3] Na frase do autor, "queijo" alude ao estado de Minas Gerais e "charque" aos estados nordestinos. A carta de Monteiro Lobato a Júlio Prestes de Albuquerque foi enviada em 28 de agosto de 1929 e citada em DEBES, Célio. *Júlio Prestes e a primeira república*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1982. p. 96.

[4] Alusão ao editorial do jornal *O Estado de S. Paulo* sobre o golpe militar intitulado de "São Paulo repete 32".

Lidar com uma base de dados tão extensa e diversa tornou necessário criar categorias analíticas balizadas em técnicas específicas de análise de conteúdo (BARDIN, 1977). Por isso, cada notícia que formou o banco de dados foi lida e considerada negativa ou positiva para cada uma das questões elencadas a seguir:

- A menção ao Nordeste relacionou direta ou indiretamente a região a algum atributo de estigma recorrente na desigualdade regional brasileira, a exemplo da pobreza, seca ou falta de instrução?
- A menção à região nordestina mobilizou algum discurso de rebaixamento ou estereótipo negativo cristalizado?
- A menção ao Nordeste é atrelada ao Partido dos Trabalhadores (PT)?
- A menção foi feita para denunciar alguma ocorrência de preconceito regional ou para mobilizar alguma espécie de orgulho ou resistência nordestina?

Após a análise do banco de dados, foi possível apresentar um cenário no qual o Nordeste é apresentado com associação a algum atributo de estigma metade das vezes em que é citado, sendo abordado de maneira visivelmente rebaixada em 21% das menções. A associação com o Partido dos Trabalhadores é frequente, representando 69% da amostra, e, muitas vezes, feita de maneira depreciativa. Nesse contexto, apenas 8% das notícias continham denúncias de preconceito regional ou discursos de valorização nordestina.

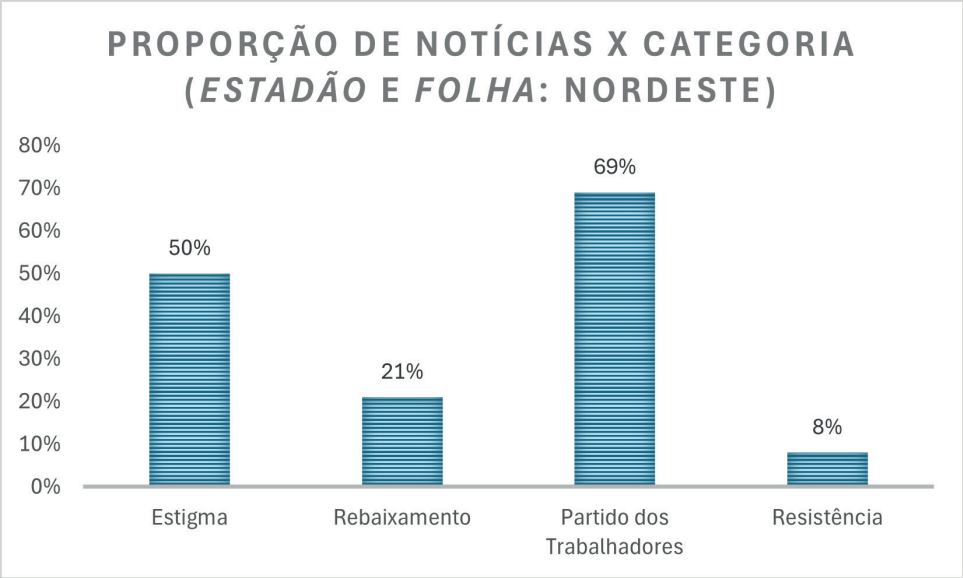

Gráfico 1: Proporção de notícias que mencionam o Nordeste no *Estadão* e na *Folha* e foram classificadas em cada categoria.

Foi interessante notar que, entre 1989 e 2022, apesar de a pobreza ter diminuído na região e a violência regional ter sido considerada crime de racismo, aumentaram as associações entre o Nordeste e atributos de estigma, mantendo-se estáveis os discursos de rebaixamento. As associações ao Partido dos Trabalhadores aumentaram consideravelmente, havendo modesto crescimento das denúncias de preconceito.

Para verificar se houve variação desse tipo de abordagem na imprensa nordestina, analisei menções ao Nordeste nas edições publicadas no *Diário de Pernambuco* durante o pleito presidencial de 1989. Como esperado, os resultados mostram acentuada diferença, e a imprensa paulista relacionou a região nordestina ao PT e a discursos de rebaixamento muito mais que o jornal pernambucano, mesmo o partido tendo tido minoria dos votos em grande parte das cidades nordestinas e maioria na cidade de São Paulo.

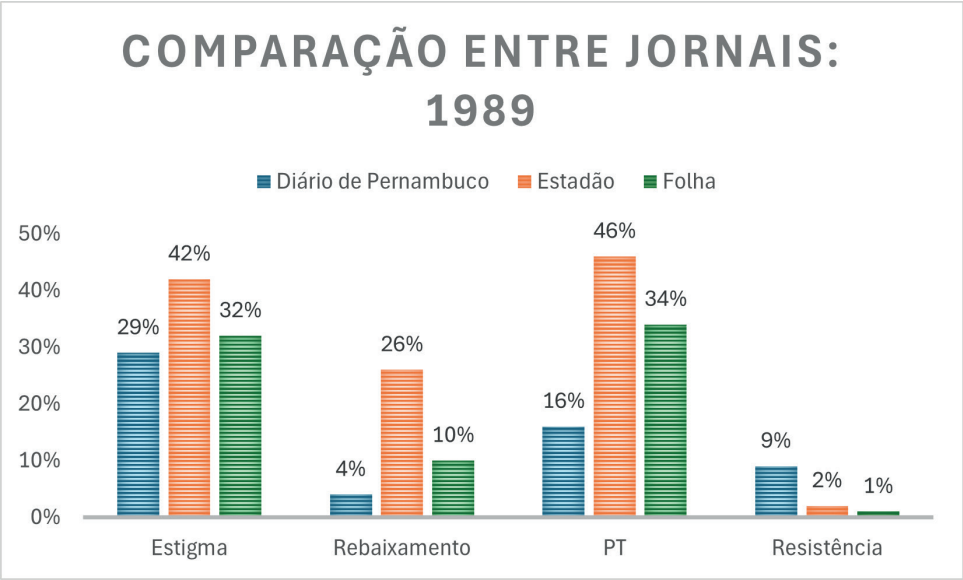

Gráfico 2: Distribuição de notícias que mencionam o Nordeste em cada categoria nos diferentes jornais estudados.

Para verificar se a população paulista era abordada com a mesma negatividade, analisei, em um recorte temporal específico durante as eleições de 2014, menções a "São Paulo" e a "paulistas" no *Estadão*. Os resultados são surpreendentes, mostrando que São Paulo não foi rebaixado uma vez sequer durante o período, enquanto o Nordeste foi em quase metade das reportagens. A associação entre Nordeste e Partido dos Trabalhadores foi ainda mais frequente, ocorrendo 90% das vezes, enquanto o estado paulista não foi relacionado ao partido uma vez sequer.

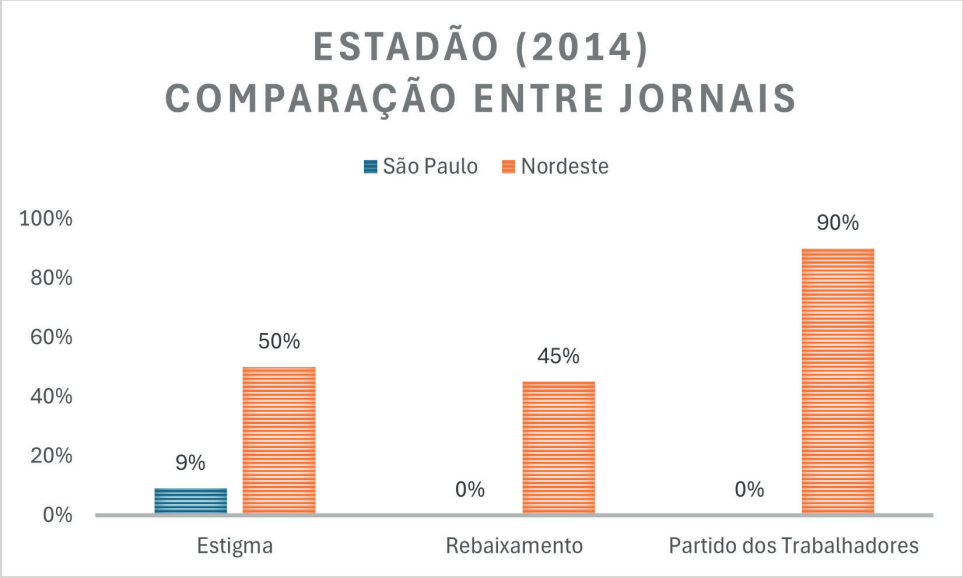

Gráfico 3: Comparação da distribuição por categoria das notícias que mencionam São Paulo e Nordeste no período estudado em 2014.

Os dados da pesquisa não são apenas indicadores da persistência de uma dicotomia regional que marca o Brasil desde o século XIX, mas também prova de que a paulistanidade tem consequências que ultrapassam o território estadual, afetando todo o país. Após anos de análise, notei que uma série de processos políticos conservadores se baseou em uma narrativa de dicotomia regional.

Defendo, por exemplo, que o golpe institucional de 2016, responsável por alçar Michel Temer à Presidência da República, não teria sido possível sem o argumento de que o resultado das eleições de 2014 se deveu a uma responsabilidade nordestina. Foi uma retórica nacional

acostumada a estigmatizar politicamente as populações do Nordeste que deu força aos argumentos de deposição de Dilma Rousseff.

Nesse sentido, é interessante refletir sobre o fato de que as vitórias do Partido dos Trabalhadores têm sido cada vez mais relacionadas à região. Tão digno de nota é o fato de que já havia uma tentativa de associar o sucesso do PT ao estigma político da região nordestina mesmo quando o Nordeste não votava majoritariamente no partido – ao contrário da cidade de São Paulo e do estado do Rio Grande do Sul, que deram a maioria de votos ao PT em 1989, por exemplo. À época, afirmou-se que padres adeptos à Teologia da Libertação estariam alienando a população nordestina:

> Cumprimento de pessoas ligadas à igreja no Nordeste: "Alelula". (FOLHA, 1989)[5]

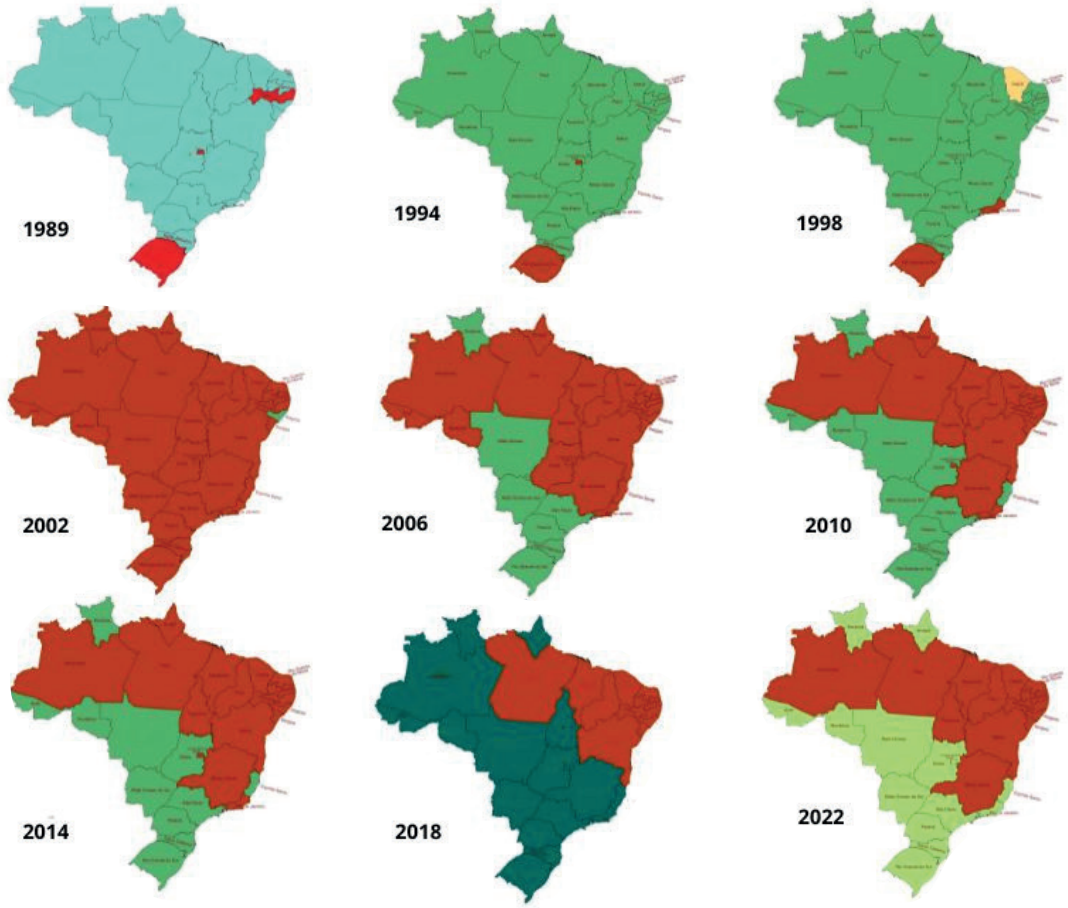

Figura 1: Figura autoral com mapas que mostram a polarização regional por meio dos resultados eleitorais em cada eleição de 1989 a 2022. Cada unidade federativa foi colorida de acordo com o resultado majoritário no dado território – em vermelho estão representadas as vitórias petistas e nas demais cores as vitórias dos partidos adversários (1989: PRN; 1994, 2002, 2006, 2010 e 2014: PSDB; 1998: PPS no Ceará e PSDB nos demais estados; 2018: PSL; 2022: PL).

É surpreendente o esforço de parcela tradicional da imprensa paulista para essencializar o Partido dos Trabalhadores como nordestino e apresentar certas regiões do Brasil como *naturalmente* conservadoras. Como é possível que um partido que surgiu na capital paulista seja considerado unicamente nordestino? Que o país parece ter esquecido que o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) foi fundado em território paranaense?

Rememorar tais fatos é relevante, pois explicita que os regionalismos brasileiros têm assumido pressupostos impactantes a um cenário eleitoral que, mesmo sendo restrito em termos

[5] Excerto do Painel da *Folha* intitulado de "Versão".

de transformações sociais estruturais, ainda impacta a vida da população. Se a ideia de um Sul branco e enriquecido contrastado com um Norte não branco e empobrecido faz parte de uma retórica das classes dominantes do nosso país desde o século XIX, não é de se estranhar a ideia de um Sul conservador e *moralmente correto* contraposto a um Norte progressista e *politicamente irracional*.

O que causa estranhamento é a eficácia desse tipo de narrativa. A paulistanidade, que historicamente se caracterizou pela minimização das populações pobres, negras e indígenas do estado, tem sido capaz de marginalizar seus estratos progressistas. Ao classificar como nordestino o comportamento político que tem sido o mais próximo do que é considerado progressista no cenário competitivo eleitoral, é possível não apenas estigmatizar esse tipo de comportamento, mas também delimitar fronteiras geográficas a ele. A associação entre Nordeste e PT é, portanto, não apenas mais uma forma de rebaixar a região nordestina e o que é progressista, mas também uma maneira de disciplinar o comportamento político de São Paulo e outros locais afeitos às narrativas da *superioridade*.

Nesse contexto, foram comuns os textos compilados no banco de dados da minha pesquisa que apresentaram as populações nordestinas de forma racializada e demarcada politicamente, justificando seu voto majoritário no PT com base na *irracionalidade*, em uma suposta falta de ética relacionada ao Programa Bolsa Família ou à falta de conhecimento. Em oposição, foi comum a apresentação da população paulista em particular, e do Sul e do Sudeste de modo geral, como embranquecida, intelectualmente *superior* e politicamente *racional*, o que fica nítido nos excertos e nas imagens a seguir.

> Os eleitores mais informados e que não recebem bens privados[6] – majoritariamente situados no Sudeste e no Sul do país – foram exatamente os que mais mudaram de voto. Eles haviam votado em Lula em 2002 e dele desertaram em 2006. O aspecto crucial é: por que razão? Os eleitores do Nordeste e Norte, que o haviam apoiado em 2002, ao contrário, elevaram seu apoio. Os eleitores que têm mais informação e menos dependência de bens privados foram os que mudaram seu voto em razão da corrupção. O argumento que não é sustentável é que os setores mais pobres premiam o "rouba, mas faz". Na realidade, estes desconsideram a corrupção como variável essencial por incapacidade de discernir o corrupto do não-corrupto. Esta incapacidade aflige a maior parte do eleitorado brasileiro, levando à banalização da corrupção, sinalizada pela frase: "fizemos o que todos fazem" (...) nosso bom selvagem não é muito diferente dos de além-mar. Está mais para um ignorante racional do que para um cultivador perfeccionista de virtudes republicanas.[7]



FOLHA DE S.PAULO — QUINTA-FEIRA, 26 DE OUTUBRO DE 2006 — dinheiro B3

Reduto de Alckmin banca trunfo de Lula

Carga de impostos chega a 63% nos Estados onde tucano venceu no 1º turno; o peso é de 37% onde ganhou o petista

Regiões em que o programa Bolsa Família se concentra e onde salário mínimo pesa mais contribuem com menos tributos federais

FERNANDO CANZIAN
DA REPORTAGEM LOCAL

O peso regional da carga tributária federal mostra que o candidato de oposição Geraldo Alckmin (PSDB) venceu no 1º turno onde se paga proporcionalmente mais impostos no país. O presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT) ficou na frente onde se paga menos.

Em 1º de outubro, Alckmin ganhou em São Paulo, no Sul e no Centro-Oeste, onde o peso

Bolsa Família. São também regiões onde a incidência do salário mínimo é maior.

No regime geral da Previdência, cerca de um terço do gasto se dá com benefícios iguais a um salário mínimo a pessoas que quase nunca contribuíram com o sistema —daí considerar os gastos assistenciais.

Para Sérgio Vale, economista da MB Associados, menos informalidade e mais indústrias e fiscalização da Receita explicam o maior peso do Sul, Centro-Oeste e do Estado de São Paulo na arrecadação.

"Explicam também a rejeição a Lula no 1º turno nessas regiões, que acabaram 'financiando' os Estados que mais votaram no petista", afirma.

Afif Domingos acredita que "a vitória da oposição nos Estados produtores e onde a distribuição de recursos públicos é menor" seja "uma das marcas" dessa eleição."

Como candidato ao Senado por São Paulo, Afif (PFL) teve 43,7% dos votos, mas acabou derrotado por Eduardo Suplicy (PT), com 47,8%. Ele afirma que, "como bandeira de luta", sua cruzada contra os impostos "pesou" em seu desempenho, considerado surpreendente.

O cientista político Leôncio Martins Rodrigues afirma que a questão tributária é "apenas uma das variáveis" que resultaram na escolha dos eleitores. "Mas ela é importante. No Sul e no Sudeste, nunca se espera o

CARGA DE IMPOSTO É MAIOR ONDE LULA TEVE VANTAGEM MENOR

Programas sociais e aumento real do salário mínimo na Previdência ajudam a distribuir renda

Arrecadação de Sudeste, Sul e Centro-Oeste...

Arrecadação federal em % do total, em 2005

1,9% Norte
5,6% Nordeste
11% Centro-Oeste

Sudeste paga cada vez mais
Em % do total

67,8 2003
69,2 2004
70,4 2005

Fonte: IBPT

Figura 2: Captura de imagem do acervo digital da *Folha de S.Paulo*. Edição de 26.10.2006, p. B3. Nota-se, no título da matéria, a narrativa de que São Paulo sustentaria regiões *menos desenvolvidas*.

[6] Termo utilizado pelo autor para se referir a programas de distribuição de renda.
[7] Trecho do artigo "Eleitor brasileiro premia quem rouba, mas faz?", do *Estadão*, em 16.10.2006, p. 2.

Com miséria em alta, NE vira alvo de Bolsonaro

Atualização do Bolsa Família, com incentivo à busca de trabalho, mira também eliminar último feudo do lulismo no país

Fernando Canzian

SÃO PAULO Região onde a extrema pobreza mais cresceu e o PIB retrocedeu mais desde a última eleição, o Nordeste deverá se transformar no foco principal das políticas sociais de um eventual governo de Jair Bolsonaro (PSL).

Além de atacar a crise em seus nove estados, que reúnem 1/4 dos eleitores, haverá tentativa de enfrentar a vantagem que o PT e o lulismo mantêm na região desde 2002.

No primeiro turno, Bolsonaro perdeu para Fernando Haddad (PT) por 26% a 51% no Nordeste. Na projeção de segundo turno do Datafolha, Bolsonaro tem 37% dos votos válidos; Haddad, 63% —Dilma Rousseff teve 71,7% na região no segundo turno em 2014.

O principal vetor para conquistar os nordestinos no pós-eleição será reforçar o Bolsa Família, que chega a 6,9 milhões de famílias no Nordeste (50,7% das atendidas no país).

Além de aumentar o atual orçamento de R$ 30 bilhões do programa com o fim de incentivos fiscais para alguns setores, uma das propostas é garantir que os atendidos continuem recebendo até 75% do valor dos benefícios (R$ 188, em média) mesmo que consigam algum trabalho.



A família pernambucana de Ronaldo e Sueli Dumont (no centro) aumentou de 10 para 23 membros nos últimos 13 anos e segue muito dependente do Bolsa Família; nesta eleição, os nove membros aptos a votar o fizeram em Fernando Haddad e devem escolhê-lo novamente no segundo turno Fotos Bruno Santos/Folhapress

Figura 3: Captura de imagem do acervo digital da *Folha*. Edição de 21.10.2018, p. 8. Alude-se ao uso da expressão "feudo do lulismo" no subtítulo da matéria em associação ao estigma de *atraso nordestino*, sendo este racializado e demarcado economicamente.

Sem internet, comunidades rurais dependem de rádio para definir voto

Moradores de regiões do sertão nordestino demonstram ter pouca informação sobre candidatos

João Pedro Pitombo
e Lalo de Almeida

CAMPO ALEGRE DE LOURDES (BA) Sentado em uma cadeira de plástico, o agricultor aposentado Raimundo Nonato da Silva, 63, aperta os olhos e aproxima-se da tela de um computador da **Folha** na qual aparece uma foto do presidenciável Jair Bolsonaro (PSL).

"Sei quem é não", diz ele, que minutos depois repete a mesma frase ao deparar-se com uma foto de Fernando Haddad (PT), adversário de Bolsonaro no segundo turno da eleição presidencial que será definida neste domingo (28).

Numa campanha eleitoral marcada pela difusão de informações sobre a eleição em redes sociais online, comunidades rurais do sertão nordestino ainda dependem da televisão e do rádio para acompanhar os candidatos e definir seus votos.

Segundo dados mais recentes das eleições quando visita o povoado de Angico, a cerca de 5 km, e assiste televisão na casa de amigos.

Perguntada sobre Jair Bolsonaro, disse não saber quem era. Minutos depois, com algum esforço, associou o nome com "o candidato que levou a facada". Sobre Haddad, diz ter visto ele uma vez na televisão.

Do outro lado da fronteira, no Piauí, a situação não é muito diferente. Na localidade de Carretão, zona rural da cidade de Dirceu Arcoverde, a agricultora Zelina Rodrigues de Souza até tem energia elétrica, mas falta água e o sinal de telefone celular passa longe.

Ela tem um aparelho de televisão em casa, mas quase nunca o liga. Além de cuidar das plantações de milho, feijão e mandioca, pelo menos duas vezes por dia tem que ir buscar num riacho a água que traz no lombo de um jumento.

A rotina puxada faz com que a eleição presidencial seja um mero detalhe: "A gente chega tão cansada da roça e não pensa muito em ver televisão. Só quer descansar", afirma.

Da campanha eleitoral, pouco acompanhou. Sabe quem são os dois candidatos que disputam o segundo turno e diz que votará em Haddad, mas não sabe explicar exatamente o porquê: "Não sei, acho que a minha natureza pediu para votar nele".



Raimundo Nonato da Silva ao lado de seu rádio a pilha, em comunidade rural na Bahia Lalo de Almeida/Folhapress

Figura 4: Captura de imagem do acervo digital da *Folha*. Edição de 25.10.2018. Alude-se à interpretação de um exercício político rural associado à *falta de informação*.



Reportagem Especial *
A força do café

● Estatística
Os quatro primeiros colocados nas pesquisas eleitorais nasceram no estado de São Paulo

APÓS 116 ANOS, UM PAULISTA A CAMINHO DA PRESIDÊNCIA

Rodrigues Alves foi o último nascido em SP a conquistar o cargo no voto e assumir, em 1902

Carla Bridi

Desde que o paulista Rodrigues Alves foi escolhido por 592 mil eleitores, em 1902, ninguém nascido no Estado mais rico do País conseguiu disputar, conquistar e assumir a Presidência da República em uma eleição direta. Após 116 anos, é provável que esta sina acabe. Os quatro primeiros colocados nas pesquisas eleitorais da corrida pelo Palácio do Planalto nasceram em São Paulo.

Ciro Gomes (PDT) e Geraldo Alckmin (PSDB) são de Pindamonhangaba, a 153 quilômetros da capital do Estado. Jair Bolsonaro (PSL) é da cidade de Glicério, a 500 quilômetros de São Paulo. Já Fernando Haddad (PT) nasceu e cresceu no bairro do Planalto Paulista, na zona sul da capital. Ciro e Bolsonaro fizeram suas carreiras políticas em outros Estados. O primeiro se mudou para o Ceará aos cinco anos. O segundo saiu do interior de São Paulo após a escola e foi eleito para o Congresso no Rio.

A transição que espera o vencedor este ano guarda semelhanças com a de Rodrigues Alves (1902-1906), que teve, também eleitos, dois antecessores paulistas eleitos: Prudente de Morais (1894-1898) e Campos Sales (1898-1902).

da, o exercito mais desmantelado (...) a instrução mais ridicula, todas as molas da administração, emfim, mais gastas e mais perras".

Causas. Para o professor de teoria política da Unesp, Marco Aurélio Nogueira, a política do "café com leite", que garantiu a alternância de paulistas e mineiros na presidência e na vice-presidência durante a República Velha (1889-1930), era símbolo da força paulista na vida nacional. "Apesar disso, há desinteresse histórico das elites econômicas de São Paulo no exercício, de fato, do poder político. Há resquícios disso até hoje". Segundo ele, a derrota na Revolução Constitucionalista, em 1932, antecedida pelo golpe que impediu o paulista eleito Júlio Prestes de assumir a Presidência, levou ao afastamento da elite política de São Paulo do poder nacional.

O país ficou de 1906 a agosto de 1961 sem um paulista na cadeira da presidência da República. O período foi interrompido pelo então presidente da Câmara, Ranieri Mazzilli. Ele assumiu o posto por menos de 15 dias, após a renúncia do presidente Jânio Quadros e a ausência do vice-presidente João Goulart, que estava em visita à China.

Mesmo sem um nome paulista no poder em todas essas décadas, São Paulo não ficaria afastado do eixo das

OS 3 PAULISTAS ELEITOS PARA PRESIDIR O PAÍS A TOMAR POSSE

FOTOS: ARQUIVO/ESTADÃO CONTEÚDO

Prudente de Morais,
presidente de 1894 a 1898

O PRIMEIRO CIVIL NO CARGO

O primeiro presidente civil do Brasil nasceu em Itu, em 1841. Eleito em 1894, na primeira votação direta, representava a oligarquia cafeeira paulista e era membro do Partido Republicano Federal (PRF). Conseguiu controlar a Revolta Federalista no Rio Grande do Sul (1893-1895) e enviou tropas para o nordeste, vencendo a Guerra de Canudos (1897), o que aumentou os gastos públicos. Para estabilizar o mercado, aumentou a emissão de moeda, estimulando a inflação. Sofreu um atentado a faca em cerimônia militar no atual Museu Histórico Nacional, no Rio de Janeiro. O ministro da Guerra, Carlos Machado de Bittencourt, morreu ao protegê-lo. Ao decretar estado de sítio, tirou força dos opositores e abriu caminho para levar as oligarquias ao poder.

Figura 5: Captura de imagem do acervo digital do *Estadão*. Edição de 07.10.2018, p. 19. Nota-se a ênfase a signos caros à paulistanidade diante da ascensão de Jair Bolsonaro ao poder, em especial os relacionados à economia cafeeira.

Diante da seriedade dos dados, é importante enfatizar que São Paulo segue sendo local de evidente diversidade. Se a paulistanidade tem sido eficaz ao concentrar renda no estado, fortalecer processos conservadores e nomear suas ruas com nomes dos precursores das bandeiras, também tem sido potente a resistência à exclusão regional. Nem as fronteiras mais acirradas da paulistanidade conseguiram extirpar o título da capital de "cidade mais nordestina do país" ou sua majoritária população negra e indígena. Ora, uma das maiores expressões do *rap* nacional nasceu em território paulistano e fez sucesso ao se afirmar como *filho de baiano*.[39] Que tal potência seja capaz de tirar o véu que esconde as invenções regionais, bem como o conservadorismo que as sustenta.

[39] Referência ao trecho "Errare humanum est grego ou troiano? / Latim? Tanto faz pra mim, fi(lho) de baiano", da música "Da ponte pra cá", do grupo de rap Racionais MC's.

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *A invenção do Nordeste* e outras artes. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

HERMANN, Jacqueline. Canudos destruído em nome da República: uma reflexão sobre as causas políticas do massacre de 1987. *Tempo*, Rio de Janeiro, 1996.

HOBSBAWM, Eric. Não basta a história de identidade. *Sobre História*: ensaios. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAID, Edward W. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

VELLOSO, Mônica. A brasilidade verde-amarela: nacionalismo e regionalismo paulista. *Revista Estudos Históricos*, América do Norte, 1993.

WEINSTEIN, Barbara. *The color of modernity*: São Paulo and the making of race and nation in Brazil. Durham: Duke University Press, 2015.

Outras referências

ANDRADE apud VELLOSO, Mônica. A brasilidade verde-amarela: nacionalismo e regionalismo paulista. *Revista Estudos Históricos*, América do Norte, 1993.

DUARTE, Paulo. *Memórias*: a inteligência da fome. São Paulo: Hucitec, 1975.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude*: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SANTOS, Marco Cabral; MOTA, André. *São Paulo 1932*: memória, mito e identidade. São Paulo: Alameda, 2010.

Existe xenofobia no Brasil? O colonialismo e a xenofobia racializada

Deivison Mendes Faustino

Graduado em Ciências Sociais pelo Centro Universitário Fundação Santo André (2005), Mestre em Ciências da Saúde/Epidemiologia pela Faculdade de Medicina do ABC (2010) e Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar (2015), realizou estágio de Pós-Doutorado em Psicologia Clínica no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da USP (2021). Foi Consultor do Fundo das Nações Unidas para Populações – UNFPA (2010/17/18), Professor de História da África na Faculdade São Bernardo (2010-2014), *Visiting Scholar* PDSE junto ao *Department of Philosophy* da University of Connecticut – UConn (2014-2015) e recebeu, em 2016, a Menção Honrosa do Prêmio Capes de Tese na área de Sociologia. Atualmente é Professor do Departamento de Saúde e Sociedade da Faculdade de Saúde Pública da USP; integrante do Instituto Amma Psique e Negritude. Tem experiência com ensino, pesquisa e extensão nos temas Saúde e Racismo, Digitalização da Saúde, Educação das Relações Étnico-Raciais, Pensamento Antirracista e Capitalismo e Racismo. E-mail: deivison.faustino@usp.br.

Leila Maria de Oliveira

Pedagoga e Professora de Educação Física da Rede Municipal de Educação de Santo André. Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Educação/Currículo da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Graduada em Educação Física pela Escuela Internacional de Educacíon Física y Deporte, em Cuba (2008). Mestre e Doutora pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2012, 2019). E-mail: profleilabracu@gmail.com.

Existe xenofobia no Brasil?

A xenofobia é, por excelência, um tipo de aversão, hostilidade, repulsa ou ódio a pessoas ou agrupamentos humanos que, por alguma razão histórica ou cultural, são considerados estrangeiros ou até alienígenas no interior de determinado Estado Nacional. Tendo essa definição em conta, ousamos nos perguntar: existe xenofobia no Brasil?

A identidade nacional brasileira sempre foi apoiada na figura mítica do imigrante como agente civilizatório. Na Europa, a constituição dos Estados Nacionais ocorreu a partir de guerras identitárias e homogeneizadoras que excluíam o estrangeiro (*xeno*) como condição de afirmação e elevação do nacional. O Brasil, ao contrário, sempre visualizou a sua salvação – *A redenção de Cam* – no sujeito que vem de fora.

O imigrante mítico não chega como um *alien*, mas como a parte mais íntima do que o país identifica como o seu melhor. Quem nunca presenciou o esforço de um brasileiro qualquer para ser gentil com um gringo no trabalho, no lazer ou até na militância política, a ponto de tentar falar na língua dele, ser amigo? A pergunta que intitula esse artigo parte da constatação de que valorizamos os imigrantes mais do que a nós mesmos!

Paradoxalmente, abundam os casos de exploração e violência – muitas vezes letais – contra estrangeiros negros no país. Esse quadro vergonhoso e cruel tem se agravado nas últimas décadas paralelamente à mudança nas dinâmicas dos fluxos migratórios globais e, sobretudo, uma mudança relativa ao lugar do Brasil na divisão internacional do trabalho, atraindo pessoas de diversas partes do mundo que escolhem o país como ponto de passagem ou destino final para recomeçar a vida.

Impossível ignorar que é só neste momento de aumento vertiginoso do fluxo de pessoas oriundas de Angola, Nigéria, Senegal, Haiti, Bolívia, Venezuela, Paquistão, etc. que a imprensa brasileira, acostumada a comemorar, orgulhosa, os séculos de imigração japonesa ou italiana, começa a falar em "problema imigratório".

Enquanto isso, na Europa, no Japão e nos Estados Unidos, a combinação do envelhecimento populacional com a submissão do Estado a políticas neoliberais de austeridade tem provocado um debate sobre a relação entre xenofobia e racismo. O derretimento do Estado de Bem-Estar Social não permite proteger os direitos desse trabalhador alienígena que enriquece as nações do Norte Global.

O racismo, anteriormente dirigido às pessoas fenotipicamente diversas dos europeus, agora vitimiza estrangeiros independentemente da cor, largados à própria sorte em um sistema que se aproveita de sua vulnerabilidade conjuntural: situação de refúgio, dificuldade de documentação, pouco domínio da língua e das redes de apoio locais etc. O estrangeiro, portanto, excluído da *communitas* afetiva e de destino que compõe o mito da nação (ANDERSON, 1983), não chega nem a ser cidadão de segunda linha. Talvez se possa perguntar se ele é mesmo cidadão.

É este o momento em que o nacionalismo encontra o racismo e a xenofobia. Para alguns autores (FEKETE, 2001; MBEMBE, 2013), o racismo contemporâneo vai deixando de observar a cor para discriminar a pessoa por conta de sua origem nacional, religião ou domínio da língua. Para dar conta conceitualmente desse quadro, o imigrante sri-lanquês na Inglaterra Ambalavaner Sivanandan (1923-2018) vai propor o conceito de "xenorracismo", como um neorracismo sem cor. O imigrante seria o novo negro na Europa.

Contudo, até onde esse referencial ajuda a entender a violência contra estrangeiros em um país como o Brasil, que valoriza imigrantes mais do que os próprios nativos, mas violenta e assassina alguns estrangeiros enquadrados nos marcadores locais de diferença? A simples migração desses conceitos referenciados no cenário europeu para o contexto brasileiro seria o sinônimo de um cosmopolitismo teórico ou, ao contrário, de um eurocentrismo epistêmico que acaba medindo o Brasil a partir das réguas do Norte Global?

Nosso argumento é que a relação recíproca entre capitalismo e racismo no Brasil resultou na existência peculiar de uma xenofobia racializada, marcada pela distribuição desigual do acolhimento aos estrangeiros, a depender da sua origem e enquadramento arbitrário nas fantasiosas classificações raciais locais.

Colonialismo, racismo e imigração no Brasil

A racialização está relacionada à fixação reificadora de qualidades e atributos morais, culturais ou econômicos a determinados grupos em função de sua origem nacional, gênero ou enquadramento arbitrário em determinados sistemas de classificação pretensamente raciais. Ela traduz, no plano ideológico, algumas das tensões econômicas, políticas e culturais de dada sociedade. Percebe-se, assim "uma dupla dinâmica, onde as condições objetivas dão lugar a manifestações ideológicas que, mediante a afirmação dos princípios objetivos no plano simbólico, reproduzem, modelam e cristalizam as oposições estruturais no plano discursivo" (SILVÉRIO, 2013, p. 25). Mas o que isso tem a ver com imigração e xenofobia no Brasil?

A conexão umbilical entre a escravidão e o desenvolvimento interno do capitalismo no Brasil (FERNANDES, 1979; MOURA, 1994; PRADO JÚNIOR, 1979) resultou na culpabilização racial dos "segmentos não-brancos oprimidos e discriminados, e do negro, em particular", pela "inferioridade social, econômica e cultural" (MOURA, 1988, p. 65).

O racismo exerceu influências não apenas sobre o trato *bestializador* dispensado à força de trabalho nacional, mas também, principalmente, sobre a postura deslumbrada das elites e do Estado diante dos fluxos migratórios recebidos ao longo dos séculos XIX e XX (MOURA, 1988), conformando um cenário relativamente distinto daqueles observados nos países centrais capitalistas. Aqui o racismo associou o trabalhador nacional (negro, indígena e mestiço) ao atraso, e o estrangeiro (de preferência europeu), por sua vez, ao progresso, alimentando as classes dominantes brasileiras a expectativa de que a imigração promoveria um "branqueamento da população brasileira" (MOURA, 1988, p. 90) e, consequentemente, a elevação do nível social e cultural do país (AZEVEDO, 1987; MOURA, 1988; SEYFERT, 2002; SKIDMORE, 2012; MATTOS, 2016).

Embora a pretensa superioridade dos imigrantes europeus nunca tenha sido comprovada e, em alguns casos, chegou a provocar frustração (MOURA, 1988), a expectativa de sua existência criou um ambiente de recepção favorável, em detrimento do trabalhador nacional e, sobretudo, de possíveis imigrantes de países africanos que desejassem vir naquele mesmo período (AZEVEDO, 1987). É possível afirmar, portanto, que, no Brasil, a relação oficial com o *xeno*, especialmente de origem europeia no período de transição do trabalho escravo para o livre, foi mais de *filia* do que de *fobia*. Foi sob essa filia que o país recebeu inclusive – quando a mão de obra europeia não era o suficiente – as nacionalidades de outros continentes não europeus, oferecendo-lhes, quando conveniente às elites locais, condições de estabelecimento (SIKORA, 2014). Nesse sentido, se houve uma *fobia*, ela foi direcionada aos *alienígenas nativos*, considerados ameaçadores da ordem estabelecida desde a escravidão até os dias atuais.[1]

Esse ideário esteve a tal ponto em voga durante o período em que as elites brasileiras idealizavam o projeto nacional e os seus mitos de criação que não apenas as políticas e as leis migratórias pós-Abolição sofreram sua influência (MATTOS, 2016),[2] como também a *imigração*

---

[1] Ver, nesse sentido: *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*, de Vera Malaguti Batista (2003), e *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*, de Celia Maria de Azevedo (1987).

[2] O Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, é bastante emblemático a esse respeito. Embora tenha sido posteriormente revogado, expressa explicitamente qual o tipo de migrante deseja e qual repudia: "Art. 20. Todo o proprietário territorial, que desejar colocar *imigrantes europeus* em sua propriedade, tem direito aos favores constantes deste decreto, desde que sejam preenchidas as condições aqui estipuladas". Mais à frente, pode-se ler "é inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos **indivíduos válidos e aptos para o trabalho**, que não se acharem sujeitos á ação criminal do seu país, **exceptuados os indígenas da Ásia, ou da África** que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem então estipuladas" (CÂMARA DOS DEPUTADOS, Decreto nº 528, de 1890, citado por Mattos, 2016, p. 23-44, grifos nossos).

acabou se convertendo, no imaginário social, em sinônimo de *imigração europeia*.[3] Isso não significa que esses imigrantes não tenham sido submetidos a condições adversas de travessia, contradições de classe, discriminações e preconceitos regionais diversos.[4]

As contradições de classe resultaram, muitas vezes, na estigmatização de determinados grupos e nacionalidades de imigrantes europeus no Brasil, mas, em primeiro lugar, essa estigmatização nem de longe se aproximou daquela atribuída ao trabalhador "nacional" e, em segundo lugar, nos casos em que houve, ela se dava pela ameaça de classe, e não pela raça (FAUSTO, 2016). Por isso, pelo contrário, a vinda de imigrantes europeus fora idealizada e viabilizada pela crença de sua superioridade e suposta função civilizadora que exerceria na colônia, em um primeiro momento, e, posteriormente, sob a nação republicana que se queria forjar (SEYFERT, 2002). Muitos, inclusive, chegaram a contar com os subsídios estatais para as suas vindas e instalações (WALDMAN, 2012; LEVY, 1974).

É somente no início do século XXI, sob os efeitos da chamada "globalização", que esse quadro se alterou relativamente e o país viu aumentar significativamente o número de imigrantes Sul-Sul (OLIVEIRA, 2019). O atual estágio de acumulação capitalista provocou profundas transformações no processo produtivo (MÉSZÁROS, 1989; FERRARI, 2005), resultando em novos arranjos à divisão internacional do trabalho, na alteração das dinâmicas e demandas para a organização urbana e, sobretudo, em um intenso deslocamento da força de trabalho pelo globo terrestre (BAENINGER; DEMÉTRIO; DOMENICONI, 2020) que tornou o Brasil mais atraente para estrangeiros de outras partes do mundo (HEIDRICH, 2010). É só neste momento que a migração passa a ser vista como um problema social.

Xenofobia racializada: uma proposta de conceituação

Atualmente, há um instigante debate a respeito das formas contemporâneas de manifestação do racismo. O filósofo camaronês Achille Mbembe (2013; 2018) fala sobre uma universalização da condição negra (*condition nègre*), enquanto o historiador estadunidense de origem turca Arif Dirlik (2008) afirma que o presente momento é marcado por uma globalização e desracialização do racismo. Em um caminho semelhante, Sivanandan formulou o conceito de *xeno-racism*. Em seu artigo seminal intitulado "Poverty is the new black", argumenta que o racismo adquire uma nova expressão: o xenorracismo. Trata-se, assim, de:

> (...) um racismo que não é apenas dirigido àqueles com pele mais escura, dos antigos territórios coloniais, mas às novas categorias de deslocados, despossuídos e desarraigados, que estão batendo nas portas da Europa Ocidental, a Europa que ajudou a substituí-los em primeiro lugar. **É um racismo**, isto é, **que não pode ser codificado por cores**, dirigido também para brancos pobres e, portanto, **é passado como xenofobia**, um medo "natural" de estranhos. Mas, da maneira como denigra (*denigrates*) e reifica (*feifies*) as pessoas antes de segregá-las e/ou expulsá-las, **é uma xenofobia que traz todas as marcas do antigo racismo. É racismo em substância, mas "xeno" em forma**. É um racismo atribuído a estranhos empobrecidos, mesmo que sejam brancos. É xenorracismo (SIVANANDAN, apud FEKETE, 2001, grifos nossos)

Se esse instrumental permitiu tematizar o drama da imigração nos países centrais capitalistas, coloca-nos a pergunta sobre a sua validade em países como o Brasil, onde o imigrante – desde que oriundo da Europa ou dos Estados Unidos, às vezes do Japão – sempre foi um objeto de desejo, parte fundamental da missão civilizadora deste território afro-panorâmico.

---

[3] O lugar dos africanos nos movimentos migratórios ainda é pouco debatido nos estudos sobre migração. Enquanto alguns autores apresentam o tráfico transatlântico como "movimento migratório forçado" (PATARRA; FERNANDES, 2011, p. 68), outros (LEVY, 1974) incluem apenas os colonos portugueses e, posteriormente, os demais fluxos de trabalhadores livres que aqui chegaram.

[4] Ver, nesse sentido, os estudos de Azevedo (1987), Moura (1988), Weiduschadt (2013) e Sakurai (2000).

Por essa razão, a hospitalidade ou aversão ao estrangeiro sempre foi seletiva e desigualmente distribuída (MOURA, 1988; MATTOS, 2016). Diante de um fluxo Norte-Sul de longa duração – o *xeno*, mesmo quando acompanhado da já relatada dificuldade e discriminação vivida por imigrantes europeus (e asiáticos), foi marcado por certa *filia*, motivada pela identificação nacional com a Europa e pelo desejo de embranquecimento (MISKOLCI, 2012). A *fobia* ao estrangeiro só aparece em cena quando as dinâmicas migratórias nos presenteiam com um "indesejado" fluxo Sul-Sul. A partir desse momento, o tradicional *welcome* sofre uma torção racializada. O fenótipo e os traços culturais do estrangeiro – ou pelo menos o seu enquadramento arbitrário no sistema local da classificação racial – passam a atuar como marcadores de diferença e possíveis barreiras à integração desses imigrantes.

No Brasil, o alienígena sempre foi o indígena e o negro, enquanto o branco de ascendência europeia, mesmo que migrante, o verdadeiro símbolo nacional. O estrangeiro oriundo do Sul Global é jogado arbitrariamente nas classificações subalternizadas destinadas a esses alienígenas locais, enquanto o migrante oriundo do Norte, que continua vindo aos montes, sequer é pensado como imigrante ou como parte de um problema migratório.

Isso não significa que a raça seja o único critério de distinção e, muito menos, que anule as diversas dificuldades – amplamente reportadas – relacionadas às condições de deslocamento, às redes de solidariedade ou exploração, ao acesso à documentação, à moradia e ao trabalho, à acomodação, à assimilação, à hibridização ou à resistência à nova cultura e à língua etc., mas, sim, que há um elemento racial nem sempre equacionado quando se analisam esses fatores (OLIVEIRA, 2019).

Assim, concordamos com Reinaldo Cruz Neto quando este afirma que no Brasil a xenofobia tem cor e alvo[5] (CRUZ NETO, 2017). No mesmo caminho, como afirma Mattos:

> (...) imigrantes vindos da África e do Haiti [podemos acrescentar os bolivianos, peruanos, venezuelanos, afegãos etc.], dessa forma, carregam em sua pele o estigma de sua origem e de sua "raça", sendo facilmente distinguidos dos demais devido à sua cor, religião e cultura, o que ocasiona numa dificuldade maior de se integrarem plenamente na sociedade. (MATTOS, 2016, p. 35)

Assiste-se a uma distribuição desigual e racializada da *fobia* e da *filia* entre diferentes grupos de estrangeiros (*xeno*).

Reconhecemos que há diferenças nacionais, continentais, raciais, étnicas, religiosas e, principalmente, de classe entre os vários imigrantes presentes no Brasil que complexificariam uma análise birracial, como estamos sugerindo. O fato é que, guardadas as devidas proporções e ambiguidades postas pelos sistemas de classificação racial no Brasil, o racismo segue apresentando-se através da estruturação de um gradiente complexo de marcas fenotípicas, em que a valorização e a desvalorização estão relacionadas à sua proximidade ou não com o tipo branco-europeu (MOURA, 1988). Essa realidade, em sua visível complexificação diante das novas dinâmicas migratórias no Brasil (PATARRA, 2012), está longe de ser pautada por um "racismo que não pode ser codificado por cores" (SIVANANDAN, 2001) e se apresenta como desafio ainda não suficientemente problematizado pelos estudos sobre migração no Brasil.

---

[5] O autor, ao analisar a imigração haitiana no Brasil, apresenta o argumento da seguinte maneira: "a sociedade brasileira, quando sente uma aversão ao estranho, quando tenta 'se defender de uma invasão estrangeira', pratica na grande maioria das vezes condutas direcionadas a alienígenas que possuem a cor da pele negra" (CRUZ NETO, 2017, p. 51).

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*: reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1983.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*: o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BAENINGER, Rosana; DEMÉTRIO, Natália Belmonte; DOMENICONI, Jóice. Imigração internacional na macrometrópole paulista: novas e velhas questões. *Cadernos Metrópole*, v. 22, n. 47, p. 17-40, 2020. Disponível em: https:/revistas.pucsp.br/metropole/article/view/2236-9996.2020-4701. Acesso em: 31 ago. 2026.

BATISTA, Vera Malaguti de Sousa W. *O medo na cidade do Rio de Janeiro*: dois tempos de uma história. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan.-abr. 2016.

CRUZ NETO, Reinaldo Venâncio da. *No Brasil, xenofobia tem cor e alvo*: a realidade do deslocamento humano de haitianos ao Brasil, através do Estado do Acre, pós-catástrofe natural no Haiti em 2010. 2017. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

DIRLIK, Arif. Race talk, race, and contemporary racism. *PMLA*: Publications of the Modern Language Association of America, v. 123, n. 5, p. 1.363-1.379, Oct. 2008. Disponível em: https:/scispace.com/papers/race-talk-race-and-contemporary-racism-2gzo2nmzot. Acesso em: 31 ago. 2026.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *SER Social*, v. 20, n. 42, p. 148-163, 15 jun. 2018.

FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social*: 1890-1920. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FEKETE, Liz. The emergence of xeno-racism. *Race & Class*, v. 43, n. 2, p. 23-40, Oct. 2001.

FERNANDES, Florestan. *Circuito fechado*: quatro ensaios sobre o poder institucional. 2. ed. Rio de Janeiro: Hucitec, 1979.

FERRARI, Terezinha. *Fabricalização da cidade e ideologia de circulação*. São Paulo: Outras expressões Editora. 2012.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1991.

HEIDRICH, Gustavo. O desafio das escolas brasileiras com alunos imigrantes. *Nova Escola*, ed. 235, set. 2010.

LEVY, Maria Stella Ferreira. O papel da migração internacional na evolução da população brasileira (1872-1972). *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, 1974.

MATTOS, Alice Lopes. *Racismo e xenofobia no Brasil*: análise dos intrumentos jurídicos de proteção ao imigrante negro. 2016. Monografia (Graduação em Direito) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2016.

MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: Éditions La Découverte, 2013.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. 3. ed. São Paulo: M-1 Edições, 2018.

MÉSZÁROS, István. *Produção destrutiva e Estado capitalista*. São Paulo: Ensaio, 1989.

MISKOLCI, Richard. *O desejo da nação*: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. São Paulo: Annablume, 2012.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MOURA, Clóvis. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 1994.

OLIVEIRA, Leila Maria. *Imigrantes, xenofobia e racismo*: uma análise de conflitos em escolas municipais de São Paulo. 2019. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

PATARRA, Neide. Lopes; FERNANDES, Duval. Brasil: país da imigração? *Revista Internacional em Língua Portuguesa*, n. 24, 2011.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

SAKURAI, Célia. *Imigração tutelada: os japoneses no Brasil*. 2000. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. Disponível em: http:/www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280717. Acesso em: 31 ago. 2026.

SEYFERT, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 53, p. 117-149, mar.-maio 2002.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco*: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

SIKORA, Mafalda Ales. *As políticas de imigração no Brasil nos séculos XIX e XX e o desenvolvimento de territórios*: estudo de caso da Colônia Dom Pedro II. 2014. Dissertação (Mestrado em Tecnologia) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

SILVÉRIO, Valter. Multiculturalismo e metamorfose na racialização: notas preliminares sobre a experiência contemporânea brasileira. In: BONELLI, Maria da Gloria; LANDA, Martha Dias Villegas de (org.). *Sociologia e mudança social no Brasil e na Argentina*. São Carlos: Compacta Gráfica e Editora, 2013.

SIVANANDAN, Ambalavaner. Poverty is the New Black. *Race & Class*, v. 43, n.2, p. 1-5, Oct. 2001.

SIVANANDAN, Ambalavaner. On "lived theory": an interview with A. Sivanandan. *Race & Class*, v. 55, n. 4, p. 1-7, Apr. 2014.

WALDMAN, Tatiana Chang. *O acesso à educação escolar de imigrantes em São Paulo*: a trajetória de um direito. 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

WEIDUSCHADT, Patrícia; SOUZA, Marcos Teixeira; BEIERSDORF, Cássia Raquel. Afro-pomeranos: entre a Pomerânia lembrada e a África esquecida. *Identidade*, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 249-263, jul.-dez. 2013.

Do branqueamento à migração africana contemporânea: racismo estrutural e lutas políticas

Alex André Vargem

Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bacharel em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) com formação sobre o Direito Internacional dos Refugiados pelo International Institute of Humanitarian Law (IIHL), na Itália. Foi Diretor de Promoção dos Direitos Humanos do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania e o primeiro representante da pasta no Comitê Nacional para os Refugiados (Conare), em Brasília. Membro da Comissão de Direitos Humanos, Migrantes e Combate à Xenofobia do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (Condepe). Parecerista do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP). Colabora com o Instituto Paulo Freire desde 2010. Fez parte da Comissão Assessora da Cátedra para Refugiados – Sérgio Vieira de Mello da Unicamp (2019-2021). Entre 2012 e 2016, foi membro da Assembleia Geral da Platform for International Cooperation on Undocumented Migrants, em Bruxelas, Bélgica. Foi consultor em migração da Conectas Direitos Humanos (2016-2017). Foi pesquisador do Instituto do Desenvolvimento da Diáspora Africana no Brasil (IDDAB) (2008-2015). Há mais de 20 anos atua com migrantes e refugiados africanos e haitianos em São Paulo.



Fotografia 1: Protesto contra a morte do trabalhador senegalês Ngagne Mbaye (São Paulo, abril de 2025). Crédito: Alex Vargem.

O não lugar dos negros na construção social do Brasil

O texto aborda a formação sócio-histórica do Brasil a partir do século XIX, evidenciando como o projeto de nação foi estruturado sobre bases excludentes, racistas e eurocêntricas. Longe de ser um processo natural, a construção da identidade brasileira ocorreu mediante políticas estatais deliberadas para marginalizar a população negra e promover o branqueamento demográfico e cultural do país. Nesse contexto sócio-histórico se encontram os migrantes africanos contemporâneos que recomeçam suas vidas no Brasil.

É necessário compreender que o processo que culminou na abolição da escravatura (marcado por decretos legais como a Lei Eusébio de Queiroz, de 1850, a Lei do Ventre Livre, de 1871, a Lei do Sexagenário, de 1885, e a Lei Áurea, de 1888) não veio acompanhado de políticas de inclusão ou reparação para os recém-libertos. Simultaneamente, a Lei de Terras (Lei nº 601, de 1850) estabeleceu que o acesso à propriedade privada se daria exclusivamente por meio de compra financeira. Como a população negra foi libertada sem recursos ou terras, essa legislação

institucionalizou a exclusão socioeconômica, empurrando os ex-escravizados para a marginalidade urbana e rural, fincando as bases das desigualdades estruturais contemporâneas.

Para impulsionar o desenvolvimento econômico nos moldes europeus, o Estado brasileiro adotou teses científicas da época, como o darwinismo social e a eugenia, que defendiam a superioridade da raça branca. O darwinismo social, o racismo científico e a eugenia foram formas de justificar a ideia da formação da identidade nacional, justificando a ideia do desaparecimento da denominada "raça inferior".

A intenção de branquear a população brasileira não foi ao acaso, foi muito bem articulada com formas e ações para que houvesse resultados, ainda que a médio e longo prazo, pensando nas gerações futuras. A entrada massiva de europeus apresentava-se como um dos principais objetivos, a fim de alcançar o clareamento da população brasileira através da miscigenação, que também era uma forma gradativa de branqueamento, porém encontrava controvérsia de alguns pensadores.

O médico-psiquiatra Nina Rodrigues, através de estudos acadêmicos sobre o racismo científico, dizia que a mestiçagem sinalizava perigo e atraso para o progresso. Em seus estudos, buscou relação entre raça e criminalidade, tentando provar que mestiços teriam maior propensão à criminalidade, tendo como respaldo as teorias de Cesare Lombroso.

Intelectuais como Renato Kehl, principal divulgador do eugenismo no Brasil, posicionaram-se abertamente contra a imigração de povos não europeus, defendendo políticas ativas para atrair trabalhadores do "Velho Mundo" por meio de subsídios e facilidades de naturalização, com o objetivo claro de "embranquecer" a população brasileira. O projeto de nação brasileira foi permeado por essas teorias, visando à "melhoria das gerações futuras", com ênfase nas características, na descendência e na evolução da espécie. A intenção era a construção de uma sociedade onde o homem branco europeu seria apontado como padrão em vários níveis, no que diz respeito à melhor saúde, à maior beleza e à maior competência civilizacional, quando comparado às raças amarela (asiáticos), vermelha (povos indígenas) e negra (africanos). Kehl mobilizou grande parte da intelectualidade brasileira nessa discussão sobre a formação da identidade nacional com o objetivo de colocar o país na linha do progresso.

> (...) a imigração está intimamente ligada à sua proposta de política de branqueamento, ou, se quisermos, a de tornar o Brasil "branco", dentro da sua previsão. Por essa razão, posiciona-se contrário à entrada de imigrantes africanos ou asiáticos, porque não possuem características civilizadas, não são disciplinados. (GÓES, 2018, p. 203)

Mesmo antes desse período, em meados do século XIX, já se prevendo a abolição da escravatura, buscavam-se formas de lidar com a liberdade desses sujeitos, ou seja, maneiras de lidar com as limitações sociais que estes teriam que enfrentar. O Decreto nº 291, de 30 de agosto de 1843, versava sobre a naturalização de estrangeiros, a garantia aos imigrantes europeus da dispensa ao serviço militar, bem como a repartição de terras públicas. Esse mesmo decreto aborda o impedimento da vinda de africanos e imigrantes da "raça susceptível de melhoramento". O país não poderia querer a colonização branca e admitir, ao mesmo tempo, a raça negra, e, para "promover a entrada da raça susceptível de aperfeiçoamento", seria "preciso excluir a outra" (*Anais do Senado do Império do Brasil,* 1843, p. 343).

A livre entrada aos portos da República foi prevista no Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, texto legislativo que regularizava o serviço da introdução e localização de imigrantes no Brasil, bem como garantia a estes a efetividade dos auxílios que lhes foram prometidos. Já em seu art. 1º, descreve:

> É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos à ação criminal do seu país, excetuados os indígenas da Ásia, ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos, de acordo com as condições que forem então estipuladas.

A mistura racial gerou debates divergentes entre os pensadores da época. Figuras como o francês Arthur de Gobineau viam a miscigenação como um fator de degeneração física e moral, associando a mestiçagem ao atraso e à criminalidade. Cientistas como João Baptista de Lacerda defendiam a miscigenação como um mecanismo de branqueamento a longo prazo, acreditando que os traços genéticos dos brancos se sobreporiam aos dos negros e dos indígenas. Lacerda levou essa tese ao Congresso Universal das Raças, ocorrido em Londres, em 1911, buscando projetar o Brasil internacionalmente como uma nação em vias de "aperfeiçoamento".

A concessão de terras, além de abordada na já citada Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, também foi regulada pelo Decreto nº 9.081, de 3 de novembro de 1911, que deu origem a um novo regulamento ao Serviço de Povoamento que agenciava a vinda de imigrantes europeus. Neste documento estavam descritas as concessões de terras às pessoas com o perfil desejado, bem como quem se enquadrava no perfil indesejado, sendo eles: [pessoas com] condições morais, de saúde, desordeiros, mendigos, vagabundos, dementes, inválidos etc. Nesse período, a discussão latente versava sobre a formação da identidade nacional a partir de projetos eugênicos. Dessa forma, as características descritas nesse decreto eram típicas da população de ex-escravizados, que já se encontrava abandonada à própria sorte, reafirmando assim a impossibilidade de acesso à terra, conforme já estaria previsto na Lei de Terras.

Durante o Estado Novo (1937-1945), Getúlio Vargas e parte da elite brasileira estavam convencidos de que a composição étnica "não branca" de boa parte dos brasileiros explicaria o atraso e as dificuldades do país, conforme descreveu o historiador Fábio Koifman (2015). A Sociedade Eugênica de São Paulo foi fundada em 1918, sediada na Rua Líbero Badaró, nº 119 (GÓES, 2018) – curiosamente, o mesmo local no qual hoje funciona a sede da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania de São Paulo.

A defesa de ideais eugênicos já estava bem consolidada e presente na formulação da Constituição de 1934, que, em seus artigos, apontava o favorecimento para a incorporação do sistema educacional baseado na consciência eugênica e que incentivava os jovens a não contrair matrimônio com raças e classes sociais diferentes, para que não corressem o risco de gerar filhos "degenerados".

O Decreto-Lei nº 3.010, de 20 de agosto de 1938, dispõe sobre a entrada de estrangeiros no território nacional. Em seu art. 1º, descreve:

> Este regulamento dispõe sobre a entrada e a permanência de estrangeiros no território nacional, sua distribuição e assimilação e o fomento do trabalho agrícola. Em sua aplicação ter-se-á em vista preservar a constituição étnica do Brasil, suas formas políticas e seus interesses econômicos e culturais.

Conforme esse decreto, a pessoa que solicita o visto deveria se apresentar pessoalmente ao cônsul para que este verifique e relate se o candidato é branco, negro, se tem alguma deficiência física etc.

Entretanto, a Lei nº 3.175, de 1941, transfere a concessão de visto para imigrantes do Ministério das Relações Exteriores para o Ministério da Justiça, condicionando a liberação do documento à intenção de formação étnico-racial do povo de "bons" imigrantes (brancos) para a sociedade em desenvolvimento.

Migração africana afrodescendente contemporânea para o Brasil

A partir da década de 1950 e, principalmente, nos anos de 1960, muitos países africanos adquiriram a sua independência diante dos colonizadores europeus. Na época, o governo do Presidente Jânio Quadros estabeleceu, no âmbito do Ministério das Relações Exteriores, a chamada Política Externa Independente (PEI). Quadros enviou uma mensagem ao Congresso Nacional, em 15 de março de 1961, definindo a nova política exterior do Brasil como um instrumento

contra o colonialismo e o racismo. Sublinhando o apoio brasileiro ao princípio da autodeterminação dos povos da África, o então presidente evocou para si a responsabilidade maior de sua formulação.

Entretanto, as migrações africanas contemporâneas no Brasil ocupam um lugar de destaque nas últimas décadas, resultante de uma complexidade de contextos políticos, trajetórias pessoais e travessias que compõem um contexto migratório caracterizado por diversas categorias, como pessoas em situação de refúgio, migrantes econômicos e estudantes, um todo que hoje corresponde a mais de 50 mil africanos registrados no país. Em grande parte, destacam-se os nacionais de Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palops), como Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, assim como o fluxo de haitianos afrodescendentes para o Brasil, a partir de 2010, decorrente do terremoto que devastou o Haiti e promoveu um deslocamento de mais de quase 100 mil pessoas para diversas cidades brasileiras, fato que provocou a atenção da mídia, da sociedade e dos gestores públicos em nível local e nacional.

No que tange às regionalidades, segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), em 2022, a cidade de São Paulo possui a maior população afro-brasileira do país, e também possui a maior população migrante do Brasil de diversas nacionalidades, incluindo-se as africanas, haitianas e outras afrodescendentes. Nesse caso, é de se refletir: qual o lugar que esse público migrante negro ocupa na metrópole (seja do ponto de vista da territorialidade, da posição e mobilidade social, seja de outras formas de venda da força de trabalho, ativismo e expressões artísticas)? É importante considerar que São Paulo é uma cidade que possui um apagamento dos territórios negros invisibilizados, decorrente da violência do processo histórico advindo da escravização de mais de 4 milhões de africanos trazidos ao Brasil, da abolição da escravatura, em 1888, e das consequências das políticas de eugenismo que visavam ao branqueamento da população brasileira em 100 anos, resultando em um grande fluxo de europeus para o país.

Como exemplo, o bairro da Liberdade, antes da migração asiática/nipônica, era um bairro negro, no qual escravizados eram açoitados em plena praça pública, cena que originou o nome do bairro quando pediam a liberdade de Francisco José das Chagas, o "Chaguinhas", no início do século XIX. Inclusive, o bairro possui a Igreja dos Aflitos e o Cemitério dos Aflitos – um sítio arqueológico no qual eram enterrados negros e indígenas. A praça da Liberdade, outrora conhecida como Largo da Forca, foi rebatizada, em 2023, como Liberdade-Japão-África – uma reparação histórica que remete à importância da população negra na região.

Da mesma forma, o bairro do Bixiga/Bela Vista, conhecido como um bairro italiano, carrega forte influência negra – *vide* o Quilombo do Saracura, situado no local onde funcionou durante décadas a tradicional Escola de Samba Vai-Vai. Entre outros espaços, vale destacar a Praça da Sé, que contou com o traço de Joaquim Pinto de Oliveira, conhecido por Tebas, arquiteto autodidata negro que também construiu a Igreja do Carmo.

Se o Brasil e a cidade de São Paulo têm um passado mal resolvido com a questão racial negra e toda a sua territorialidade e memória social e coletiva ainda invisibilizadas, reivindicadas de forma plausível pelos movimentos negros compostos dos(as) afrodescendentes, como lidarão com os migrantes negros contemporâneos que encontram no Brasil uma forma de recomeçar suas vidas, considerando que é o país que possui a segunda maior população negra do mundo, atrás apenas da Nigéria?

Como explicar para migrantes africanos de diversos países, haitianos e demais negros de outras nacionalidades os porquês de alguns serem barrados no Aeroporto Internacional de Guarulhos (SP), uma das principais fronteiras do país, mesmo eles estando em situação de refúgio e com todas as prerrogativas jurídicas e administrativas para entrar em solo brasileiro, mantidos na sala dos inadmitidos durante dias, alguns dos quais impedidos arbitrariamente pela autoridade migratória?

No que tange à territorialidade, as raízes do apagamento negro encontram-se também no bairro do Bresser e do Brás, justamente onde operou durante muito tempo a Hospedaria de Imigrantes. Embora o edifício tenha recebido fluxos migratórios diversos, em sua maioria de migrantes internos, segue sendo evocado principalmente pela passagem de migrantes europeus. Hoje, no bairro encontram-se migrantes negros, em grande maioria, que atuam como ambulantes e, no cotidiano, tentam ganhar a vida, sendo vítimas de violência da sociedade e do Estado. Por exemplo, Ngagne Mbaye, jovem senegalês assassinado em abril de 2025 pela polícia militar enquanto sua mercadoria era apreendida. Exato um ano antes, em abril de 2024, o jovem senegalês Talla Mbaye foi assassinado também pelas forças de segurança estadual na região da Praça da República, quando foi jogado do quinto andar de um prédio. Soma-se a esse histórico o assassinato da estudante angolana Zulmira de Souza Borges Cardoso em maio de 2012, que confraternizava com amigos no bairro do Brás e foi assassinada a tiros por um brasileiro que os chamou de "macacos", atirando em Zulmira.



Fotografia 2: Comunidade senegalesa realiza protesto no centro de São Paulo contra a morte de Talla Mbaye em abril de 2024. Crédito: Alex Vargem.

Na Praça da República, importante lugar que concentra empreendedores africanos, no mês de maio de 2012, em uma tarde de dia de semana, uma megaoperação policial deteve 575 africanos e haitianos de forma arbitrária e os conduziu para a averiguação de suas situações documentais na autoridade migratória, alegando que eles "apresentavam indícios de irregularidades quanto à situação jurídica de entrada ou permanência em solo brasileiro" (INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, 2015). Como a maioria encontrava-se em situação regular, foram soltos no dia seguinte.



Fotografia 3: Comunidade senegalesa realiza protesto contra a morte de Ngagne Mbaye nas ruas do centro de São Paulo em abril de 2025. Crédito: Alex Vargem.

Como provocação, os fatos supracitados nos fazem refletir se o processo de eugenia/branqueamento continua em curso, com novas roupagens institucionais, situações e o drama do vivido. Os migrantes negros são uma ameaça ao suposto paraíso racial brasileiro?

As migrações negras, africanas, haitianas, afro-latinas, entre outras, necessitam de um reconhecimento não apenas simbólico da sociedade e do Poder Público referente à sua contribuição histórica, considerando os marcadores sociais da diferença e toda a heterogeneidade de pessoas que participam ativamente da economia, do ativismo e da formulação de políticas públicas, dos processos democráticos, do empreendedorismo, do empresariado, do ensino pedagógico do que é África para uma população brasileira que pouco sabe das diversas camadas de complexidade que a compõem. É necessário superar a visão de que são sujeitos subalternizados, exotizados, superar a imagem de vítimas passivas à espera de ajuda.

Os protestos nas ruas são reações auto-organizadas pelas comunidades de migrantes africanos e demais nacionalidades para dar visibilidade às violências surgidas nos territórios, que resultam em mortes. O caso recente de uma criança brasileira – Abdoulaye Dieng, de 1 ano e 4 meses, filho de senegaleses – que foi encontrada morta em uma sala multiúso de creche conveniada da Prefeitura de São Paulo resultou em um ato organizado no bairro do Brás, em São Paulo, em julho de 2026, em frente à instituição em que a criança estava matriculada. Ativistas denunciaram a negligência da creche e o racismo e a xenofobia estrutural em relação à morte da criança. Enquanto isso, a creche operava em seu fluxo normal de atendimento.



Fotografia 4: Ativistas africanos protestam contra a morte da criança Abdoulaye Dieng, de 1 ano e 4 meses, na porta da creche no bairro do Brás, em São Paulo, em julho de 2026. Crédito: Alex Vargem.

O mito do Brasil acolhedor e o mito da democracia racial, ideologias construídas como forma de romantizar processos de violência contra corpos racializados e migrantizados, necessitam de outros paradigmas críticos da realidade, ainda que em uma sociedade marcada por cicatrizes que não se fecharam advindas dos mais de 350 anos de escravidão, cuja população afro-brasileira e, agora, as comunidades migrantes negras enfrentam as consequências das adversidades cotidianas na metrópole paulista que se autoafirma cosmopolita.



Fotografia 5: Marcha dos Imigrantes e Refugiados na Avenida Paulista, em São Paulo, em dezembro de 2017, contra o racismo e a xenofobia. Crédito: Alex Vargem.

Como reação ao conjunto de violências físicas e simbólicas, as comunidades de migrantes africanos em São Paulo organizam-se em coletivos, associações e movimentos, realizam marchas e denunciam as adversidades vividas no cotidiano (ex.: assassinatos, negligências institucionais, luta por direitos diante das burocracias do Estado brasileiro, exploração laboral), constituindo formas de resistência e denúncia contra o racismo e a xenofobia estrutural brasileira.

Referências bibliográficas

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Ucam, 2012.

GÓES, Weber Lopes. *Racismo e eugenia no pensamento conservador brasileiro*: a proposta de povo em Renato Kehl. São Paulo: LiberArs, 2018.

GUSMÃO, N. M. M. de. Africanos no Brasil, hoje: imigrantes, refugiados e estudantes. *Tomo*, v. 21, p. 13-36, 2012.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. Imigrantes negros que chegam ao Brasil deparam-se com "racismo à brasileira", diz sociólogo. *Revista IHU*, São Leopoldo, 20 out. 2015. Disponível em: https://ihu.unisinos.br/noticias/547996-imigrantes-negros-que-chegam-ao-brasil-deparam-se-com-racismo-a-brasileira-diz-sociologo. Acesso em: 31 ago. 2026.

KOIFMAN, Fábio. *Imigrante ideal*: o Ministério da Justiça e o aperfeiçoamento da raça (1941-1945). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. Disponível em: https://umhistoriador.wordpress.com/2012/10/14/eugenia-durante-o-estado-novo/. Acesso em: 31 ago. 2026.

MALOMALO, B.; VARGEM, A. A. A imigração africana contemporânea para o Brasil: entre a violência e o desrespeito aos direitos humanos. In: MALOMALO, B.; FONSECA, D. J.; BADI, M. K. (org.). *Diáspora africana e migração na era da globalização*: experiências de refúgio, estudo, trabalho. Curitiba: CRV, 2015. v. 1. p. 107-123.

VARGEM, Ester Fátima. Imigrantes africanos no Brasil contemporâneo: fluxos e refluxos da diáspora. 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

VIEIRA, Martha Victor. Construção do Estado, política imigratória e cidadania. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo. *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História: História e Multidisciplinariedade*: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 50-58. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548210414_30f361abd7c5b8bf0ca4613152cbf56b.pdf. Acesso em: 31 ago. 2026.

São Paulo, cidade para todos? Um olhar racializado sobre a migração de africanos em São Paulo

Sabino Chimuco Samuel

Nascido em Angola, na cidade de Luanda, capital do país. Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Mestre em Sociedade e Cultura pela Universidade Estadual do Piauí (Uespi). Graduado em Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab).

Introdução

A migração no mundo contemporâneo se mostra por várias facetas, das mais simples às mais diversas, e esse tema possui suas conexões analíticas que nos exigem um tempo amplo para tecermos afirmações mais conclusivas. Mas aqui nos permitimos afirmar que, para pensarmos a condição migratória, precisamos, primeiramente, entender que ela não se dá da mesma forma, ou seja, não é um processo homogêneo. Um imigrante europeu não enfrentará os mesmos desafios e impasses que um imigrante africano, pois, enquanto a cor da pele for a régua definidora para tratamento dos sujeitos, não podemos universalizar a condição dos imigrantes, mesmo que estes morem na mesma cidade. O fator cor da pele não pode ficar de fora ao observarmos a migração; desse modo, um olhar racializado nos ajuda a identificar nesses migrantes questões como: diversidades, diferentes demandas, experiências de vida, seus anseios, suas lutas, condições de trabalho, assim como a vida familiar e suas aspirações.

A cidade de São Paulo, sendo uma metrópole, é um lugar propício para pensarmos de forma racializada na condição dos migrantes africanos, pois, conforme salientou Michel Agier (2011), as cidades devem ser os lugares estratégicos para pensar a cultura em termos de uma organização da diversidade. Se podemos pensar a cultura e a diversidade, também é um lugar para observar como ocorrem as migrações e como se dá o processo de alguns migrantes, no caso específico de sujeitos racializados como os migrantes de diversos países africanos. Por isso, como pesquisador, encontro no meio urbano de uma grande cidade como São Paulo uma fonte inesgotável de situações e problemáticas complexas a serem investigadas, questionadas e refletidas, por exemplo, ao olhar a migração, suas nuances e condicionamentos com a lente racial dos sujeitos.

Neste ensaio, não tencionamos discutir sobre a cidade e seus conceitos genericamente já conhecidos, mas pretendemos trazer reflexões sobre como uma cidade pode excluir sujeitos pela sua origem e cor da pele. Traremos aqui reflexões sobre um olhar situado no elemento racial e também sobre fronteira – não fronteiras geográficas e territoriais, mas, sim, sobre os aspectos da multiplicidade que acompanha as fronteiras corporais, não em um corpo outro, mas no corpo racializado dos sujeitos africanos. Embora a ideia de fronteiras corporais ainda seja subestimada e negligenciada pelas Ciências Humanas, neste texto, tomamos a categoria "fronteira corpórea" como espaço importante para observarmos sociologicamente os conflitos, as dificuldades e as condições dos imigrantes racializados provenientes do continente africano. Como um acadêmico e pesquisador, vivendo na condição de imigrante africano atravessado pela condição de fronteira corpórea, posso afirmar que é neste lugar onde conseguimos observar melhor como o poder age com uns em relação aos outros e como quem pode ou não viver e experienciar todos os espaços da cidade.

Como pontuou José de Souza Martins, a partir de sua análise sociológica, a figura central que escancara a realidade social da fronteira e demonstra sua relevância para discussão não é o chamado pioneiro, mas, sim, a vítima, pois "é na categoria e na condição de vítima que podem ser encontradas duas características essenciais na constituição do humano: suas fragilidades e dificuldades" (MARTINS, 1997, p. 10). Assim, objetivamos com este trabalho proporcionar discussões e reflexões que contribuam para desfazer a noção de que a cidade de São Paulo é acolhedora com e para todos. Em seguida, buscaremos desnaturalizar o olhar sobre a migração dos sujeitos africanos e possibilitar reflexões sobre olhares racializados ao andar pela cidade, em um país no qual ainda impera a lógica da democracia racial, que tanto reforça a ideia de que não há tratamentos diferenciados devido à cor da pele.

Entretanto, aqui não trago verdades definitivas, minhas preocupações consistem em lançar sementes para futuras investigações mais consistentes, detalhadas e aprofundadas. Portanto, antes que os leitores embarquem nesta viagem escrita, anseio que o conteúdo deste texto lhes cause reflexões com a minha tentativa reflexiva de proporcionar a saída da piscina das naturalizações, de repudiar tais práticas, para, consequentemente, mergulharmos juntos no oceano da desnaturalização dos olhares sobre os sujeitos racializados oriundos do continente africano. Dessa feita, os alicerces teóricos que sustentam este ensaio foram erguidos a partir da metodologia bibliográfica e da autoetnografia do cotidiano.

Ser imigrante africano em São Paulo: um olhar racializado

Em uma cidade como São Paulo, onde se vive no ritmo acelerado e comunicacionalmente dinâmico, o território é habitado por seres humanos diferenciados, não somente por suas origens, mas também por alguns serem considerados mais humanos que outros, onde uns possuem o direito de ser cidadão do mundo e outros precisam provar que são igualmente humanos e têm o direito de serem citadinos, assim como ocorre na experiência que a condição migratória gera na pele de um negro africano. Uma vez que essa população é originária de um lugar específico do mundo, a sua condição muda, pois, conforme nos contou Sayad (2000, p. 3-32), sujeitos de países de terceiro mundo têm uma relação diferente com a imigração porque existe um modelo ou regime segregacionista de circulação global, como afirmou Mbembe (2021).

Apresentando as práticas do regime brutalista, na obra *Brutalismo*, Mbembe (2021) nos mostra como esse sistema operacional atua na dissecação do ser, na nadificação do sujeito e muitas vezes na objetificação de certos humanos. Se uns são mais humanos que outros, nessa escala hierárquica de humanidade, o sujeito africano vem por último, como um não humano. Como Fanon (2008) afirmou categoricamente: "o negro não é um homem", há uma zona de não ser, é aí onde o negro está. Se o negro não é considerado homem, conforme a citação de Fanon, o seu tratamento se dará consoante o lugar que lhe foi colocado historicamente como um não ser. Homem, nas palavras de Fanon, pressupõe humano, ou seja, o negro não é humano, e essa humanidade que lhe foi tirada ou negada impõe desafios que inclusive o atravessam durante o processo migratório.

Mbembe (2021) também demonstra como o brutalismo opera por meio de um procedimento que ele chama de *fronteirização*, uma tática de poder que envolve o rebaixamento móvel de fronteiras em terra, água e, principalmente, em corpos de humanos indesejáveis. Os humanos indesejáveis, aqueles considerados como pessoas que não possuem condições de existência, sujeitos supostamente sem nada a agregar tecnológica, científica e culturalmente à humanidade, cuja história foi falsificada, inventada, deturpada e contada para o mundo inteiro como verdades universais, únicas e absolutas (ADICHIE, 2019; MUDIMBE, 2019). O *Brutalismo* é uma obra fundamental para pensarmos a condição dos imigrantes africanos na contemporaneidade e no contexto de grandes cidades como São Paulo, porque a presença desses sujeitos nos espaços urbanos dá origem ao que Mbembe chamou de "corpo-fronteira", que marca duas vezes as distinções políticas e, ao mesmo tempo, retira a elegibilidade política. Nos dizeres de José de Souza Martins (1997, p. 13), o corpo-fronteira pressupõe o território da morte e o lugar de renascimento e da maquiagem dos arcaísmos mais desumanizadores.

Esse corpo-fronteira, que já foi marcado para morte, é um "estranho", e "todo estranho é um inimigo" (MARTINS, 1997, p. 15). Então, sua morte não gera piedade quando a ação real da morte acontece, e, se houver comoção, será por pouco tempo, pois nenhuma justiça será feita, assim como aconteceu, em 2025, com o jovem senegalês Ngagne Mbaye, morto a tiros no Brás; em 2024, com o irmão Serigni Murtalen Bayer, também do Senegal; em 2020, com o cidadão angolano João Manuel, morto a facadas em Itaquera, na Zona Leste de São Paulo – nesse caso, testemunhas apontaram que a motivação foi diretamente xenofóbica; e o caso dos dois irmãos da Nigéria, James Elotuco e Icudique Tizolba, assassinados em um curto intervalo de tempo e a poucos quarteirões de distância do centro da cidade de São Paulo, em 2018.

Por isso, faz-se necessário afirmarmos aqui que o exemplo ou a condição da migração africana no Brasil, em particular em São Paulo, não se equipara às demais, pois existem dois principais desafios que a acompanham: ser africano e ser negro, duas situações que a colocam em condições desafiantes. Ao discutirem sobre a dimensão da violência e a violação dos direitos humanos sofridas pelos imigrantes africanos no Brasil, Vargem e Malomalo concluem:

> Os africanos no Brasil tornam-se objetos de uma dupla discriminação: são negros e africanos, condição que os colocam numa categoria abaixo, por exemplo, dos negros brasileiros. São alvos de manifestações e atos de racismo e intolerância. Se por um lado a violência física e simbólica é manifestada por meio de pessoas pertencentes às instituições oficiais, por outro, ela é manifestada e perpetuada pela sociedade brasileira. (MALOMALO, 2015)

Em outras palavras, o imigrante africano sofre duplamente: por ser africano e por ser negro, as violências são a xenofobia e o racismo ou a discriminação pela cor da pele. Ao viver uma realidade na qual você sofre por ser, ao mesmo tempo, africano e negro, como salientou Gilroy (2001), você vive uma dupla consciência. Gilroy não estava sugerindo que, ao assumir uma ou ambas identidades, necessariamente os recursos subjetivos de determinado indivíduo se esvaziam, mas, sim, que a dupla consciência pressupõe um duplo desafio e enfrentamento, ora pela sua origem (África), ora pela sua cor da pele (preto), e, às vezes, ambas confluem e acontecem de forma simultânea.

Como nos recomendou Sayad, falar e escrever sobre a situação dos imigrantes e da imigração exige responsabilidade, requer fazer perguntas e interrogações sérias sobre a condição e o estatuto social e político desses sujeitos e do objeto imigração, porque a imigração ou o imigrante é, ao mesmo tempo, "objeto e sujeito que é social e politicamente (ou nacionalmente) sobredeterminado, e duplamente sobredeterminado" (SAYAD, 1998, p. 21). Desse modo, como já tecemos anteriormente, a cidade de São Paulo impõe duplo desafio ao imigrante africano: um é lutar contra a xenofobia e outro lutar contra o racismo, pois, neste último, a cor da pele influenciará, fundamentalmente, a forma como ele será tratado na cidade. Como bem analisou Oracy Nogueira (1979, p. 133), a característica do racismo do Brasil é voltada à "marca", que são os traços e as características visíveis e identificáveis no indivíduo como negro.

Sendo o Brasil um país ainda racista, ser negro e africano em condição de imigrante implicará muitos condicionamentos, conforme enfatizaram Gilroy (2001), Mbembe (2021) e Fanon (2008). Afinal, no mundo contemporâneo, existe um mesmo código mestre sobre a universalização da condição negra. Segundo esses autores, existe no imaginário global uma ideia já preconcebida e construída de signos de pertencimentos quanto aos negros e às suas condições, ou seja, existem aqueles que já nasceram para sofrer e que podem aguentar e passar por certas condições desumanas em relação aos demais.

Nos dizeres de Oracy Nogueira (1983), os imigrantes africanos no Brasil, por conta da característica central das discriminações raciais neste país, do fenótipo ou da marca, são tratados como "negros". Nesse sentido, Neusa Santos Souza (1983) nos ajuda a entender que esse fenômeno do tratamento desigual devido à cor da pele leva os imigrantes africanos ao processo de enegrecimento ou "tornar-se negro" no Brasil.

Vale salientar que a proposta deste ensaio não é colocar os imigrantes africanos no lugar de vítimas da sociedade, mas trazer reflexões que ajudem a perceber com amplitude as condições e as situações impostas na imigração no corpo de um africano negro em São Paulo. Por isso, propomo-nos a fazer um caminho diferente ao construir este ensaio, que é fazer um convite reflexivo para desnaturalizar o olhar, a condição e as imagens/imaginário sobre os imigrantes africanos, como forma de explorar, situar-nos e compreender melhor o mundo desses sujeitos.

São Paulo, cidade para todos?

Essa é a pergunta que comecei a me fazer somente depois que cheguei a São Paulo. Inicialmente, surgiu a divulgação do Brasil como sendo o país da harmonia racial e, posteriormente, do acolhimento na grande capital paulista. Em Angola, jamais me fiz esse questionamento, porque a cidade que via pela televisão parecia ser uma cidade para todos, que acolhe todo mundo, onde sua origem e cor da pele não seriam problemas.

Em conversas, quando reflito sobre as minhas experiências e a dos demais imigrantes africanos próximos a mim residentes na cidade de São Paulo, recordo-me de que, geralmente, somos associados a algum lugar específico da cidade. Lembro-me das perguntas que muitas vezes fazem para muitos de nós: "você trabalha no Brás?", "tem muitos de vocês lá no Brás, né?" "vejo muitos de vocês lá no Brás". Longe de fazer uma reflexão desmerecendo o Brás, mas a questão consiste no desejo ou na certeza de ver o bairro do Brás como lugar "próprio", "estabelecido", "definido" para ver e encontrar os imigrantes africanos na cidade de São Paulo. Essas perguntas

não são à toa, elas são parte da concepção comum, da história inventada, como denunciou Mudimbe (2019), segundo a qual os imigrantes africanos só estão ou vêm ao Brasil somente com o objetivo de trabalho, porque consta no imaginário coletivo que muitos desses sujeitos são provenientes de países pobres e com condições precárias. Quanto a isso, enfatiza Mbembe (2021, p. 13) que "toda história agora é, por definição, geo-história, inclusive a história do poder".

O Instituto Terra, Trabalho e Cidadania (ITTC) publicou um ensaio contrapondo o argumento de que a migração africana no Brasil se faz somente para fins de trabalho. O texto afirma que a imigração africana no Brasil contemporâneo ocorre por diversos motivos, como procura de trabalho, procura da proteção do Estado brasileiro – no caso dos refugiados –, estudo nas universidades brasileiras, por meio de acordos de cooperação ou por iniciativa própria (ITTC, 2020).

Sejam as perguntas colocando-os na condição de imigrantes de trabalho e moradores de lugares específicos, sejam as falas depreciativas feitas em relação a eles, todos esses discursos contra os imigrantes africanos não surgiram do nada, mas, sim, foram criados, construídos e propagados pelas narrativas e pelos discursos produzidos pelo colonialismo, como descreveu Césaire (2020).

O entendimento e o olhar para a cidade de São Paulo como uma cidade econômica e para trabalhar nos impedem de enxergá-la além da arquitetura, geografia e sua ecologia e passar a vê-la, conforme recomendou Hannerz (2015), como um mosaico de pequenos mundos que se tocam, mas não se interpenetram. É nessa impenetrabilidade na cidade que muitas vezes acontecem a xenofobia e o racismo contra os imigrantes africanos, em que dois grupos se tocam ou se encontram, mas muitas vezes sem se enxergar nem se aprofundar no outro.

Essa impenetrabilidade entre os locais e os imigrantes africanos não é casual, é histórica quanto ao apagamento dos feitos e das contribuições dos africanos no Brasil. Essa invisibilidade muitas vezes serve para marcar fronteiras e estabelecer limites onde os imigrantes africanos podem e devem estar, pois é nesse lugar de fronteira que se concede poder no estabelecido e retira-o do outro, colocando-o como *outsider*, conforme referiu Elias (2000). Visto que, historicamente, os africanos foram e ainda são estigmatizados, esse fator os coloca em um lugar de desvantagens, como sujeitos desprovidos de qualidades socioculturais que contribuem nas relações humanas.

Para pensar a capital paulista, como nos falou Ezra Park (1967), é preciso olhar para além das estruturas físicas que a compõem, pois a cidade é um estado de espírito, um corpo de costumes e tradições, sentimentos e atitudes organizadas. Se a cidade é um corpo que tem seus costumes, tradições, como serão vistos e tratados os corpos que carregam, possuem e vivenciam costumes e tradições diferentes?

Esse corpo negro-africano que, historicamente, foi colocado em um nível hierárquico racial inferior ao dos demais, aquele que não possuía cultura e ainda era pejorativamente visto como "selvagem", que não alcançou o nível do humano, ainda era o animal, era o exemplo que diferenciava do humano o não humano (MARTINS, 1997, p. 13). Nos dias de hoje, ainda há resquícios dessa ideia no tecido social coletivo brasileiro, em particular em São Paulo.

como "selvagem", que não alcançou o nível do humano, ainda era o animal, era o exemplo que diferenciava do humano o não humano (MARTINS, 1997, p. 13). Nos dias de hoje, ainda há resquícios dessa ideia no tecido social coletivo brasileiro, em particular em São Paulo.

Olhando para a capital paulista, somos levados a pensar também a sua marca-referência pelo mundo afora como cidade conhecida pela multiculturalidade, ou seja, pelas culturas em relação às diversidades, como nos diz Agier (2011). Aqui, somos instigados a questionar se realmente todas as culturas, em particular as dos africanos, são desejadas. Faço esse comentário devido ao apagamento constante do que é ser africano. Como exemplo, recentemente vi um vídeo da página do Instagram do Guia Negro (2026) mostrando que a antiga placa da Liberdade África-Japão foi removida e substituída pela placa Praça da Liberdade.

Entretanto, aqui recorremos a Agier (2011), porque ele nos convida a olhar para as cidades como um lugar propício para pensar a cultura em relação à diversidade. Pensando na cidade de São Paulo, aqui nos cabe fazer a seguinte pergunta: será que São Paulo é realmente uma cidade para todos? Quais grupos raciais de imigrantes são bem mais aceitos? Quais cores e em quais lugares vemos essas pessoas na cidade?

Concluindo a discussão

Conclusão não é necessariamente encerramento ou fechamento das discussões, mas, sim, uma pausa temporária nas minhas reflexões, quiçá mais à frente possa discordar, refutar e até mesmo acrescentar mais algumas reflexões. O assunto sobre cidade e migrações nunca se esgota, porque sabemos que a cidade é um lugar de disputa de poder. Vários grupos locais e estrangeiros estão disputando o mesmo espaço, e em São Paulo não é diferente.

Nesse oceano de acontecimentos, como argumentou Heller (2008), a cidade tem uma estrutura específica e complexa de organização em que os desafios sociais estão inseridos. Esses desafios da cor da pele e da origem se fazem presentes no cotidiano dos migrantes africanos. Nesse contexto, faz-se necessário enfatizarmos que aqui não estamos fechando o conceito de cidade, como recomendado por Agier, porque é preciso negar a "necessidade de se emancipar de qualquer definição normativa de cidade" (AGIER, 2011, p. 37); porque a cidade, e no caso de São Paulo, não é um lugar que possui uma estrutura que se apresenta de maneira heterogênea, pois é na cidade onde se vivem múltiplas situações como "organização do trabalho, da vida privada, os lazeres, descanso, atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação" (HELLER, 2008, p. 32). Entender toda essa dinâmica nos fará perceber que um imigrante negro-africano vive múltiplos desafios que não se assemelham a um outro qualquer.

A cidade de São Paulo, mesmo que multicultural, nos possibilita, como nos fala Martins, um entendimento do que é a sociedade brasileira, e quem é o brasileiro, projeto que se constitui sobre o canibalismo simbólico das identidades, e isso possibilita uma alteridade intolerante (MARTINS, 1997, p. 13). Aqui é onde entram as intolerâncias sobre os corpos que não são constituídos ou oriundos da identidade nacional brasileira, pois esses corpos sofrem represálias e violências, por exemplo, a xenofobia racializada.

Em uma capital como a paulista, o corpo e a corporeidade também são mecanismos que marcam a fronteira e definem quem tem ou não poder. Como pontuou o filósofo camaronês Achille Mbembe (1997): "a corporeidade também se refere ao modo como o corpo é objeto de percepção, ou seja, como é criado e recriado pelo olhar, pela sociedade, pela tecnologia, pela economia ou pelo poder; o modo como se posiciona em relação a tudo o que o cerca ou que se move e cria um mundo ao seu redor".

Assim, entendemos que certos corpos também impõem determinados desafios devido à forma como eles foram construídos historicamente, como serão percebidos, tratados e como serão vistos no mundo e na sociedade em que estão. Se existe um código mestre na universalização da condição negra, como disse Mbembe (2021), esses sujeitos terão um processo e tratamento diferentes nas sociedades onde o ser negro não constitui a regra. Isso será percebido mesmo em cidades ditas "multirraciais" e multiculturais como São Paulo, pois a cor da pele será uma condição definidora e reveladora de vida e morte.

Se a cor da pele ou a origem são condições que definem o sentido existencial sobre quem pode viver ou morrer, então estamos diante dos sistemas brutalistas e necropolíticos, como Mbembe assim designou, porque "um corpo vivo só existe em relação com a biosfera, da qual ele é um componente integral" (MBEMBE, 2021, p. 25). Além disso, um corpo vivo, nos dizeres desse autor, não é apenas na realidade física, mas também nas condições reais que possibilitam a existência plena em uma ou mais realidades.

Assim sendo, pela nossa honestidade acadêmica e intelectual, somos convidados a reconhecer que o racismo ainda é um pilar que estrutura e define a sociedade brasileira e, como

argumentou Martins (1997, p. 13), é uma cruz histórica a ser carregada, uma conta a ser debitada. Esse racismo, sendo praticado em um corpo negro-africano e imigrante, acaba tendo dupla face, porque a linha que separa o racismo da xenofobia às vezes é invisível.

Dessa feita, para finalizar, convido os que lerem este texto a desnaturalizar algumas situações que ocorrem com os imigrantes negro-africanos em São Paulo e reorientar o olhar viciado e construir um olhar racializado andando na cidade, pois a forma como foi historicamente construída a imagem desses sujeitos no mundo e a velocidade que a cidade propicia isso colocam-nos em lugares de invisibilidade em relação aos demais imigrantes. São Paulo, mesmo sendo uma cidade que recebe todos os cidadãos do mundo, leva a que, em nome da "segurança", uns sejam considerados mais cidadãos que outros, como se verifica no *modus operandi* necropolítico e brutalista não assumido que o governo municipal tem levado a cabo, que tanto impõe determinados desafios especificamente aos imigrantes negro-africanos.

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade*: lugares, situações, movimentos. Trad. Graça Índias Cordeiro. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011 [2009].

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Claudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Salete. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020 [1955].

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os* outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade. Trad. Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã: Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008 [1952].

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001.

GUIA NEGRO. Instagram, 2026. *Reel*. Disponível em: https:/www.instagram.com/reel/DYkziZwBBZb/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA. Acesso em: 31 ago. 2026. Página gerida por pessoas negras cuja a finalidade é mostrar conteúdos relacionados a eventos, espaços culturais negros e africanos na diáspora, como foi o caso da denúncia feita por eles na retirada da placa.

HANNERZ, Ulf. *Explorando a cidade*: em busca de uma antropologia urbana. Trad. Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. (Coleção Antropologia).

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

INSTITUTO TERRA, TRABALHO E CIDADANIA. *Racimo e migração no Brasil*. São Paulo, 2020. Disponível em: https:/ittc.org.br/racismo-e-migracao-no-brasil/. Acesso em: 31 ago. 2026.

MALOMALO, Bas'Ilele; FONSECA, Dagoberto José; BADI, Mbuyi Kabunda (org.). *Diáspora Africana e migração na era da globalização*: experiência de refúgio, estudo, trabalho. Curitiba: CRV, 2015.

MARTINS, José de Souza. Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Salgado. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 1997.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África*: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde (Portugal): Edições Pedago; Luanda: Edições Mulemba, 2019.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco*: estudos de relações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de marca*: as relações raciais em Itapetininga. Organização de Maria Laura Cavalcanti. São Paulo: Edusp, 1983.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração*: ou os paradoxos da alteridade. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 1998.

SAYAD, Abdelmalek. Retorno: a condição do imigrante. T*ravessia – Revista do Migrante*, São Paulo, v. 13, n. especial, p. 3-32, 2000.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. (Coleção Tendências, v. 4).

Quando o muro fala, é o Estado quem cala. Na Mooca, o verbo original virou interrogação. Fazer casa ainda é possível?

Karla Burgoa

Jornalista brasileira-boliviana que atua na promoção e valorização da riqueza cultural da imigração boliviana no Brasil. Com atuação na Bolívia e no Brasil, já foi correspondente internacional, criando pontes entre os dois países por meio de reportagens e projetos independentes que destacam histórias, memórias e contribuições dessa comunidade, fortalecendo o diálogo entre culturas e gerações.



Fotografia 1: Lambe-lambe feito em viaduto da Mooca, em 2016, com fotografia de Pamela Llanque, do grupo de rap Santa Mala (Cristina de Branco, 2016).

Introdução

A Mooca nasceu para fazer casa. Era o que dizia seu nome: "moo", fazer, "oca", casa, de origem tupi-guarani, idioma dos que estavam aqui antes de tudo isso ter os nomes atuais. Na época em que a cidade era mais terra do que cimento, os colonizadores começaram a erguer moradias na região. Os indígenas olhavam e nomeavam: "moo oca". Fazer casa. Hoje, mais de quatro séculos depois, fazer casa na Mooca parece ofensa. O bairro que virou vitrine da imigração italiana, onde se homenageiam os tantos *nonnos* e se serve *cannoli* no café da manhã, foi o mesmo que, em abril de 2025, teve seus muros pichados com a frase: "Fora bolivianos". A imigração pode ser celebrada, mas **depende**.

A parede em questão fica a poucos metros do Museu da Imigração, por coincidência é a mesma que, anos antes, havia recebido lambes para celebrar a diversidade de origens que construíram a cidade, como está registrado na foto que estampa este texto.

A cidade gosta de lembrar os imigrantes italianos que desciam do trem com suas malas de couro. Mas não gosta dos bolivianos que hoje caminham pela rua Tiers, pela Paulista, por toda a cidade. Trabalham, estudam, cuidam, criam seus filhos. Também adoecem, também pagam impostos. Exatamente como qualquer cidadão. Mesmo assim, são tratados como se não pertencessem.

Hoje, segundo o Observatório das Migrações do Núcleo de Estudos de População "Elza Berquó" da Universidade Estadual de Campinas (Nepo-Unicamp), mais de 140 mil bolivianos vivem no Brasil, 100 mil deles em São Paulo, onde formam a maior comunidade migrante da capital (OBSERVATÓRIO DAS MIGRAÇÕES EM SÃO PAULO). A maioria se concentra no Brás, na Vila Maria, no Pari, no Bom Retiro, na Mooca.

São milhares de pessoas cuja existência é, ao mesmo tempo, indispensável e invisível. Estão nos consultórios, nos salões de beleza, nas universidades, nas bancadas de laboratório. Mas, quando uma parede fala "Fora bolivianos", ela tenta resumir todas essas presenças a um ruído.

A frase, escrita em tinta crua, é um espelho. Reflete o que a cidade tenta encobrir com discursos de tolerância e campanhas de diversidade. Há algo de brutal na clareza do gesto. A tinta diz, sem hesitar, o que tantos sussurram. O muro falou, mas, lamento dizer, não foi ele que começou "a conversa".

A cidade inteira já dizia isso em silêncio. Como? Em cada fiscalização seletiva, em atendimento negado, em cada olhar atravessado, nos comentários que, tenho certeza, cada um de nós, bolivianos, filhos, descendentes, já ouvimos pelo menos alguma vez, mas, claro, de maneira sutil.

A pensadora Judith Butler (2019) escreve que nem todas as vidas são reconhecidas como vidas. Algumas são apagadas antes mesmo de nascerem na linguagem. Quando se diz "Fora bolivianos", não se está apenas rejeitando um grupo. Está-se afirmando que existem corpos que não devem ocupar espaço. Nem no bairro, nem na cidade, muito menos na memória.

Tal reflexão me lembrou a obra *Los migrantes que no importan*, do jornalista salvadorenho Óscar Martínez (2021), que caminha pelas trilhas da América Central até os Estados Unidos, ouvindo e registrando vozes que o mundo prefere calar. A lógica é parecida aqui. Os migrantes não são invisíveis, jamais. São tornados invisíveis.

A fronteira de São Paulo não está só entre a Bolívia e o Brasil, porque, mesmo quando a atravessamos, a encontramos nos olhares – nesse caso, também bem estampada no muro. Aqui menciono o intelectual e psiquiatra Frantz Fanon, que, em sua obra de 1952, *Pele negra, máscaras brancas*, aponta que o colonizado é mantido à margem da linguagem, pois só é reconhecido se adotar a língua e a visão de mundo do colonizador (FANON, 2008). Nesse sentido, o mundo colonial é dividido entre os que têm voz, os que detêm a linguagem legítima, e os que têm função, os que executam, mas não participam do discurso. Em São Paulo, em 2025, essa lógica ainda se reflete: muitos dos que vieram da Bolívia continuam a ser vistos mais como função do que como voz, reproduzindo, em novo contexto, a hierarquia linguística e social que Fanon descreveu.

A reflexão do autor vem de um contexto e uma sociedade dos anos 1950, mas se encaixa perfeitamente nos dias atuais. A xenofobia não chega sozinha. Ela anda com o silenciamento, o racismo, o classismo, o medo disfarçado de ordem. O picho da Mooca é só o que escapou. Pode ser pintado, e foi, foi coberto. Entretanto, o resto segue encoberto por... **silêncio estatal**.

Para entender o tamanho desse funcionamento, é preciso voltar algumas décadas, e é preciso voltar corrigindo o que boa parte da bibliografia consolidada registrou. Os primeiros estudos sobre a comunidade situam a chegada boliviana a São Paulo por volta dos anos 1950, com jovens que vinham estudar e trabalhar (SILVA, 2006). No entanto, essa cronologia empurra para a margem o que veio antes: a leva de exilados que a ditadura militar boliviana produziu. Como mostram a antropóloga Cristina de Branco e a pesquisadora Jennifer Alvarez, o fluxo migratório se firma desde o fim dos anos 1960 e, sobretudo, nas décadas de 1970 e 1980, a partir do exílio de quem fugia da repressão do regime instaurado em 1964, que perseguia com particular violência os movimentos indígenas e camponeses andinos (ALVAREZ; BRANCO, 2022). Foi essa primeira onda que abriu as redes migratórias que o grande êxodo andino, empurrado pela investida neoliberal na virada do milênio, viria depois a alargar. Trata-se de uma rede que, na origem e no presente, é aymara e quéchua, e que hoje se enraíza na região metropolitana de São Paulo já com segunda e terceira geração, filhos e netos nascidos no Brasil. Registrá-la assim não é detalhe: é recusar o apagamento que trata a comunidade como novidade sem história e sem raiz indígena.

A cidade, por sua vez, tinha o que oferecer a quem chegava, à sua maneira. Um setor de confecção construído ao longo de mais de um século por muitas mãos migrantes e pela migração interna, ao terceirizar a produção em busca de custos cada vez menores, precisava de gente disposta a costurar por quase nada. Foi nessa cadeia que muitos bolivianos se inseriram, ocupando

as oficinas onde antes haviam trabalhado os imigrantes coreanos e herdando com elas as máquinas, por meio das cooperativas familiares que organizavam o trabalho e faziam o elo com quem encomendava as peças (LLORET CÉSPEDES, 2014). Com as máquinas, herdaram também as jornadas intermináveis, os alojamentos improvisados atrás das oficinas, a vida espremida entre o tecido e a fiação exposta. É a hierarquia que Fanon descreveu, atualizada e vestida de mercado: a cidade aceita as mãos, mas recusa as vozes que vêm junto.

É dessas oficinas que São Paulo e parte do Brasil se vestem. A camiseta da promoção, o uniforme escolar, o vestido da vitrine. A cidade usa no corpo, todos os dias, o trabalho que prefere não ver. E foi dentro de uma dessas oficinas que aconteceu o episódio que talvez mais dói contar.

Na madrugada de 28 de junho de 2013, cinco homens armados invadiram um sobrado em São Mateus, Zona Leste, onde famílias bolivianas moravam e costuravam. Levaram quatro mil e quinhentos reais. Exigiram mais. No meio do assalto, uma criança chorou, como choram todas as crianças com medo.

Chamava-se Brayan Yanarico Capcha, tinha cinco anos e estava no colo da mãe. Um dos homens se irritou com o choro e atirou (LLORET CÉSPEDES, 2014). A família havia chegado ao Brasil há poucos meses, vinda do Altiplano. Foi para Achacachi, terra dos seus, que o corpo do menino voltou.

O que veio depois diz muito sobre o lugar reservado aos bolivianos nesta cidade. A comunidade, em geral acuada, saiu às ruas. E marchar, naquele momento, era em si um ato de coragem: o Estatuto do Estrangeiro, lei de 1980 herdada da ditadura e ainda em vigor à época, proibia aos imigrantes qualquer atividade de natureza política (LEÃO; DEMANT, 2016). Protestava-se, portanto, sob uma lei que dizia que protestar não era um direito de quem protestava.

Os pesquisadores Augusto Veloso Leão e Peter Robert Demant (2016), que estudaram essa mobilização, observam algo ainda mais amargo: a morte de Brayan, por ser ele boliviano, pobre e morador de periferia, repercutiu para boa parte da cidade como mais uma fatalidade entre tantas, e mobilizou pouca gente além dos próprios migrantes.

Um ano antes, a estudante angolana Zulmira Cardoso havia sido assassinada no Brás, depois que brasileiros insultaram o grupo de amigos com quem ela estava em um bar (CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO, 2012). Duas mortes, duas comunidades, a mesma lição: até no luto existe hierarquia. Há mortes que param a cidade e mortes que a cidade atravessa sem diminuir o passo.

Alguém poderia argumentar que 2013 ficou para trás. Claro, tem mais de dez anos disso. Alguém poderia falar também que o país mudou, que em 2017 uma nova Lei de Migração finalmente reconheceu o migrante como sujeito de direitos, substituindo a lógica da segurança nacional pela lógica da acolhida (BRASIL, 2017).

A lei mudou, é verdade. O cotidiano demora mais.

Em março de 2022, oito bolivianos foram libertados de uma confecção no Bom Retiro onde trabalhavam 14 horas por dia e dormiam ao lado da máquina de costura (BRASIL, 2026). Três meses depois, outros 25 foram resgatados em Indaiatuba, no interior paulista, onde recebiam cerca de 65 centavos por peça costurada (CENTRAL ÚNICA DOS TRABALHADORES, 2022).

Em abril de 2023, mais quatro em Americana, alojados em uma casa sem água, porque a conta os patrões não pagavam (BRASIL DE FATO, 2023). Em setembro de 2024, uma operação de fiscalização encontrou 43 bolivianos em condições análogas à escravidão em oficinas nas Zonas Leste e Norte da capital (G1, 2024). Em outubro de 2025, mais 36 (BRASIL, 2025).

Escrevo essas datas e percebo que elas formam quase um calendário. O verbo **resgatar**, em São Paulo, se conjuga no presente contínuo. E repare quando o Estado aparece nessas histórias: aparece depois. Chega para resgatar, raramente para impedir. A fiscalização como resposta pontual, nunca a política como cuidado.

Entre um resgate e outro, a cidade segue comprando barato e perguntando pouco.

Ainda assim, esses são os casos que viraram número. Por baixo deles corre tudo o que não se registra. A advogada Patrícia Vega, vinculada ao consulado boliviano em São Paulo, explicou certa vez por que tantos crimes contra a comunidade nunca chegam à delegacia: as pessoas têm medo de que a denúncia termine em deportação (O ESTRANGEIRO, 2013).

O medo faz a estatística mentir para baixo. Quantos insultos, quantas portas fechadas, quantos pichos não existem oficialmente porque denunciá-los parecia mais perigoso do que engoli-los? Quando digo que a cidade inteira já dizia "fora bolivianos" em silêncio, é também disto que falo: de um silêncio que tem método.

É que a rejeição nunca foi sobre a função. Foi sempre sobre a existência. Não incomoda o que o boliviano faz, incomoda o que ele é e como é: o traço andino, o sotaque, a *pollera*, o aymara falado alto. Por isso, a xenofobia nunca chega sozinha. Vem junto com o racismo, com a intolerância, com a ignorância e com o silenciamento, e se espalha por todas as áreas da vida, não apenas pelo mundo do trabalho. Nem mesmo a arte oferece abrigo, e é revelador que ela também tenha suas armadilhas. O escritor boliviano Gabriel Mamani Magne (2024), premiado e traduzido, observa como certa crítica, mesmo bem-intencionada, folcloriza o autor andino e acaba consolidando o que ele chama de estigmatização em positivo. Reconhecer pela dança, pela roupa colorida ou pela festa não é o contrário da xenofobia. É a mesma moeda, vista do outro lado: em ambos os casos, o boliviano segue sendo tratado como tipo, e não como sujeito. Foi o que se viu em março de 2024, quando, durante uma celebração com música indígena andina no centro de São Paulo, ovos foram arremessados do alto dos prédios contra os tocadores indígenas andinos (MIGRAMUNDO, 2024). Não era um grupo de música que se atacava. Era a presença boliviana ocupando a rua, viva e visível, e isso, para alguns, já basta como ofensa.

Ao pensar sobre a situação, e ao colocá-la neste texto, foi impossível não me lembrar do romance *Seul, São Paulo*, no qual o escritor boliviano Gabriel Mamani Magne (2024) desenha um retrato de jovens imigrantes tentando existir entre apagamentos e reinvenções. Seus personagens se movem entre trens, escolas, becos e ruas. Tentam fazer morada em um espaço que, o tempo todo, lhes lembra que não os quer ali. Essa ambiguidade urbana é o que mais fere. São Paulo precisa dos imigrantes, dos bolivianos; contudo, não os suporta como sujeitos. Aceita a costureira, mas estranha a mulher de *pollera* na fila do mercado. Aceita o entregador, mas se incomoda com o aymara falado alto no vagão do metrô.

Quer o trabalho sem a presença, o serviço sem o sotaque, a mão sem o corpo inteiro que vem com ela. A pergunta não é por que escreveram "Fora bolivianos" na parede. A pergunta é: isso ainda choca? E mais: por que tantos acham que esse é um caso isolado?

O Estado, como instituição e como ausência, se fez notar. Não nas respostas, mas eu diria que no silêncio. Nenhuma campanha pública nasceu daquele muro. Nenhum programa de enfrentamento à xenofobia foi anunciado. A tinta que cobriu o picho foi mais rápida do que qualquer política que pudesse impedi-lo de voltar.

Aqui é preciso perguntar: quantas vezes é necessário descobrir o mesmo crime para admitir que ele não é exceção, mas parte do funcionamento do país?

A resposta veio, e dos próprios bolivianos, ou melhor, bolivianas. E veio como sempre vem: com firmeza!

Na noite de sábado, 3 de maio de 2025, seis pessoas voltaram àqueles muros. Eu estava entre elas. O coletivo de mulheres indígenas Cholitas da Babilônia, grupo de acolhimento, conscientização e identidade, puxou a ação, que reuniu bolivianas, bolivianos e descendentes das mais variadas idades (DELFIM, 2025). Sobre a frase xenófoba, colamos lambes com mensagens de consciência e pertencimento. Estar ali, diante daquelas palavras que tentavam nos expulsar, segurando papel e cola com as mãos que a cidade insiste em chamar apenas de mão de obra, foi uma forma de responder sem pedir licença. Em um dos muros, a intervenção fez o que a escrita

sabe fazer de melhor: mexeu nas letras e mudou o sentido. Onde se lia "Fora bolivianos", passou-se a ler "Bora, bolivianos". De ordem de expulsão, a frase virou convocação, porque quem resiste sobrevive. Quem insiste reescreve. Literalmente, nesse caso.



Fotografia 2: Intervenção do coletivo Cholitas da Babilônia (Karla Burgoa, 2025).

E é preciso dizer: enquanto a cidade hesitava, a comunidade foi fazendo casa do seu jeito.

Todo domingo, a Praça Kantuta, no Pari, vira um pedaço da Bolívia em São Paulo: as panelas fumegando, o api quente, a música que atravessa a tarde, as crianças correndo entre as barracas em dois idiomas. Foram os próprios bolivianos que transformaram uma praça qualquer em endereço afetivo, batizado com o nome de uma flor dos Andes.

Grupos de dança ensaiam o ano inteiro para desfilar *caporales* e *morenada* pelas ruas da cidade. Rádios, jornais e páginas comunitárias circulam notícias entre os dois países. Nada disso foi concedido. Tudo isso foi construído, domingo após domingo, festa após festa, contra o vento.

Talvez seja isto que mais incomode: os que esperariam que desaparecessem ou fossem invisíveis continuam aqui. Sentados no metrô. Esperando o ônibus. Dançando na praça. Fazendo casa onde disseram que fossem embora.

Na Mooca, o verbo original virou interrogação. Fazer casa ainda é possível? Quando falo em fazer, não implica somente construir, mas também sentir, sentir-se em casa ainda é possível?

O muro falou, mas, com certeza, não foi sozinho. Não foi o primeiro muro, nem será o último, porque há quem escreva com o corpo o que o país insiste em não ler, porque aí, quem sabe, teria que "resolver", de verdade. Enquanto isso, seguimos.

Colando lambe sobre picho, tradução sobre insulto, casa sobre ausência. Na Mooca, e onde mais for preciso.

Referências bibliográficas

ALVAREZ, Jennifer; BRANCO, Cristina de. Como indígenas migrantes tomaram parte no 20° Acampamento Terra Livre. MigraMundo, 16 maio 2024. Disponível em: https://migramundo.com/como-indigenas-migrantes-tomaram-parte-no-20o-acampamento-terra-livre/. Acesso em: 28 jul. 2026.

BRASIL. Lei n° 13.445, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei de Migração. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 25 maio 2017.

BRASIL. Ministério Público do Trabalho em São Paulo. *MPT resgata oito trabalhadores bolivianos em condições análogas à escravidão no Brás e firma TAC com empresa do setor têxtil em São Paulo*. Brasília, 18 mar. 2026. Disponível em: https://www.prt2.mpt.mp.br/1320-mpt-resgata-oito-trabalhadores-bolivianos-em-condicoes-analogas-a-escravidao-no-bras-e-firma-tac-com-empresa-do-setor-textil-em-sao-paulo. Acesso em: 31 ago. 2026.

BRASIL DE FATO. *Trabalhadores bolivianos são resgatados de situação análoga à escravidão no interior de SP*. São Paulo, 21 abr. 2023. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2023/04/21/trabalhadores-bolivianos-sao-resgatados-de-situacao-analoga-a-escravidao-no-interior-de-sp/. Acesso em: 31 ago. 2026.

BUTLER, Judith. *Vida precária*: os poderes do luto e da violência. Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO. *Audiência pública debate morte de estudante angolana*. São Paulo, jun. 2012. Disponível em: https://www.saopaulo.sp.leg.br/blog/audiencia-publica-debate-morte-de-estudante-angolana/. Acesso em: 31 ago. 2026.

CENTRAL ÚNICA DOS TRABALHADORES. *25 bolivianos são resgatados de trabalho análogo à escravidão em Indaiatuba (SP)*. São Paulo, jun. 2022. Disponível em: https://www.cut.org.br/noticias/25-bolivianos-sao-resgatados-de-trabalho-analogo-a-escravidao-em-indaiatuba-sp-7ce9. Acesso em: 31 ago. 2026.

DELFIM, Rodrigo Borges. Comunidade boliviana usa arte para rebater pichação xenófoba em São Paulo. *MigraMundo*, São Paulo, 5 maio 2025. Disponível em: https://migramundo.com/comunidade-boliviana-usa-arte-para-rebater-pichacao-xenofoba-em-sao-paulo/. Acesso em: 31 ago. 2026.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952].

G1. *Jornadas de 14h*: auditores-fiscais do trabalho resgatam 36 bolivianos em situação análoga à escravidão. São Paulo, 21 out. 2025. Disponível em: https://g1.globo.com/trabalho-e-carreira/noticia/2025/10/21/mte-resgata-trabalhadores-em-situacao-analoga-a-escravidao.ghtml. Acesso em: 31 ago. 2026.

LEÃO, Augusto Veloso; DEMANT, Peter Robert. Mobilização política e integração de migrantes no Brasil: os casos Zulmira Cardoso e Brayan Capcha. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 31, n. 91, p. 1-20, 2016.

LLORET CÉSPEDES, Rocío. A solidão dos pais de Brayan. Trad. Igor Ojeda. *Repórter Brasil*, São Paulo, 12 maio 2014. Disponível em: https://reporterbrasil.org.br/2014/05/a-solidao-dos-pais-de-brayan/. Acesso em: 31 ago. 2026.

MAMANI MAGNE, Gabriel. Seul, São Paulo. Trad. Bruno Cobalchini Mattos. São Paulo: Todavia, 2024.

MIGRAMUNDO. *Celebração cultural de imigrantes bolivianos sofre ato de xenofobia em São Paulo em plena emergência da 2ª Comigrar*. São Paulo, mar. 2024. Disponível em: https:/migramundo.com/celebracao-cultural-de-imigrantes-bolivianos-sofre-ato-de-xenofobia-em-sao-paulo-em-plena-emergencia-da-2a-comigrar/. Acesso em: 31 ago. 2026.

OBSERVATÓRIO DAS MIGRAÇÕES EM SÃO PAULO. *Números da Imigração Internacional para o Brasil*. Campinas: Nepo-Unicamp. Disponível em: https:/www.nepo.unicamp.br/observatorio/banco-interativo/numeros-da-imigracao-internacional-para-o-brasil/. Acesso em: 31 ago. 2026.

O ESTRANGEIRO. *Bolivianos sofrem racismo, xenofobia e "pobrefobia"*. São Paulo, 3 jul. 2013. Disponível em: https:/oestrangeiro.org/2013/07/03/bolivianos-sofrem-racismo-xenofobia-e-pobrefobia/. Acesso em: 31 ago. 2026.

SILVA, Sidney Antonio da. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 20, n. 57, p. 157-170, 2006.

Outras referências

ARGUEDAS, Alcides. *Pueblo enfermo*. La Paz: Ediciones Puerta del Sol, 1967.

CHURATA, Gamaliel. *El pez de oro*. Madrid: Cátedra, 2012.

Sobre a identidade e o racismo xenofóbico no contexto paulistano: uma breve análise a partir de uma vivência migrante indígena

Sandra Morales

Imigrante peruana, descendente de indígenas quéchuas, mãe da Bruna. Psicóloga, com Mestrado em Gestão de Políticas Públicas e Especialização em Psicologia Junguiana, faz parte do Coletivo PsiMigra e da Associação Junguiana do Brasil com a linha de pesquisa em mitologia andina. Ativista antirracista e pelos direitos dos imigrantes no Brasil. Trabalha como psicoterapeuta e consultora em temas como migração, diversidade, discriminação e relações étnico-raciais.

Compreender a dor e a alegria são
as únicas riquezas que perduram.
José María Arguedas (1983)

Desde o momento em que me tornei uma mãe imigrante, duas perguntas têm me acompanhado. A primeira está relacionada à transmissão cultural: como eu transmitiria à minha filha conhecimento e amor por sua ancestral cultura indígena andina? A segunda, mais vinculada à xenofobia: como eu prepararia minha filha para ser forte o suficiente, autoconfiante e orgulhosa de sua identidade e, ao mesmo tempo, como garantir que, ao enfrentar episódios indesejados de racismo ou exclusão que imigrantes ou filhes de imigrantes vivenciam, ela sofra o mínimo possível? Seguindo nessa mesma linha: como fazer que aos poucos ela seja consciente da necessidade do letramento étnico-racial e da luta contra os preconceitos e racismos que constantemente nos atravessam?

Eu mesma não tive essa consciência étnico-racial quando cheguei ao Brasil, 12 anos atrás. Como pessoa imigrante racializada, passei por três fases que não tinham data de início ou fim, mas eram muito evidentes. A primeira foi a fase de desconhecer a gravidade do problema, brincar comigo mesma, enganando-me constantemente com a ideia de que o Brasil não era um país "tão" xenófobo e racista quanto outros lugares. Pensava que aqui, por existirem diferentes "raças", etnias e nacionalidades, pela presença da diversidade e do multiculturalismo, pelas conquistas do movimento negro e outras frentes, pelos avanços do pensamento progressista "inclusivo" e pela gentileza das pessoas, tudo isso não poderia ser coerente com uma sociedade racista e xenófoba.

Essas ideias e sensações às vezes me levaram a negar ou justificar atitudes racistas de outras pessoas ou a pensar que a sutileza ou a falsa bondade dessas atitudes as tornavam "menos" graves. Trata-se de um tipo de racismo disfarçado que não exclui, não ataca diretamente, não discrimina, não intimida; não amedronta porque vem vestido de amabilidade ou envolto em um pacote de gentileza, tenho dezenas de experiências desse tipo, assim como outros imigrantes e pessoas racializadas também as têm. Essa primeira fase foi breve, mas existiu.

Depois começou um segundo momento: a fase da plena consciência, que foi acompanhada de confusão e dor, pois toda pessoa que passa por situações de racismo, xenofobia ou discriminação carrega em si um sofrimento psíquico contendo vários níveis de complexidade. Precisei mergulhar em constantes reflexões internas para entender e processar minha própria identidade ou essas "novas" identidades que nasceram dentro da experiência migratória e que vão sendo reconfiguradas constantemente. Nesse sentido, ajudou muito o processo de me espelhar em outras mulheres escritoras, artistas e ativistas que passaram por histórias de imigração, refúgio, questões sobre sua própria identidade ou episódios racistas e excludentes.

Então começa a terceira fase: a fase de luta. O que fazer diante do problema? Manter a calma e sofrer em silêncio ou estudar o assunto e aprender a verbalizar, nomear, explicar e se posicionar diante dessa sociedade xenófoba e racista? Senti uma urgência latente em refletir e debater coletiva, política e epistemologicamente sobre essas desigualdades e violências xenorraciais que se manifestam de maneira cotidiana de forma diferenciada com os imigrantes (ainda que não com todos os imigrantes) no território paulistano, pulsando dentro de mim a sensação de que amar um lugar também significa ousar questioná-lo.

Nessa fase, comecei a vivenciar a migração dentro da migração e dentro da minha prática profissional percebendo cada vez mais as formas pelas quais a xenofobia escolhe punir mais severamente as pessoas racialmente marginalizadas, classificando-as de acordo com seu país de origem e cor da pele, acrescentando-lhes os marcadores sociais e os preconceitos enraizados no inconsciente coletivo da sociedade paulistana, um inconsciente coletivo que possui o componente narcísico de autopreservação, como se o "diferente" ameaçasse o "normal" ou "universal", ou seja, os brancos ou a branquitude (BENTO, 2022).

Quando cheguei à terceira fase, minha filha já era uma criança bicultural, nela dois mundos confluem sem conflitos aparentes. Embora não seja algo exclusivo da minha filha, milhares

de famílias vivenciam essa fusão de universos e culturas dependendo dos deslocamentos migratórios no mundo todo. Explicar como ocorre essa hibridez na biculturalidade não é simples. Talvez a dificuldade resida no fato de que, pelo menos no meu caso, o processo ocorreu de forma natural, revelando que a maternidade vai muito além do biológico, envolve um processo carregado de situações cotidianas, conscientes e inconscientes, voluntárias e involuntárias, que abrangem diferentes linguagens: o idioma, a música, as vestimentas, a culinária, as referências artísticas e literárias, as práticas festivas, as presenças e ausências nas formas de se relacionar com a família do país de origem, também as formas de se relacionar a partir das redes sociais migratórias, as formas de educar e de amar, entre tantas outras.

É interessante pensar que, talvez, para considerar uma criança como bicultural, a família que migrou teria que preservar e vivenciar sua cultura de origem no novo lugar onde reside, ou pelo menos parte desta, e também teria que receber com abertura e amor os códigos culturais do país que a acolheu.

Aqui poderíamos mencionar mais um fator: a sociedade do país anfitrião teria que "permitir, aceitar e celebrar" essas expressões culturais e identitárias, o que em muitos lugares é difícil, devido às múltiplas barreiras discriminatórias, já que os imigrantes enfrentam contextos adversos, vendo-se na necessidade de autoconvocação, gestão e organização comunitária, desafiando as políticas estatais e a sociedade de modo geral. Para dar um exemplo de agressão velada xenófoba que acontece com muita frequência: imigrantes e filhos de imigrantes aqui no Brasil costumam ouvir frases como: "aqui não é assim que se faz", "aqui não se fala assim", "aqui não se come isso".

Dependendo do contexto social, que, na maioria dos casos, é adverso, existem infinitas formas de preservar e transmitir a própria cultura, não existe uma única forma ou um único processo que inclua tudo o que intuitivamente queremos incluir como cultural. Também é importante enfatizar que a transmissão da cultura é um ato coletivo, e não só individual, e que, em parte, nasce das relações promovidas pela migração em si mesma, a partir dessas vivências comunitárias, identitárias e construídas na territorialidade com todos os desafios que isso envolve.

Voltando ao meu caso e ao da minha filha, essas experiências identitárias emergiram e se fortaleceram em espaços onde transmigrantes andinos convergem com suas práticas comerciais, artísticas e culturais no labirinto urbano de São Paulo. Esses espaços e essas interações de articulação comunal são, em grande parte, de grupos de imigrantes que vêm das regiões andinas do oeste da Bolívia, e muitos se identificam como indígenas aimarás e quéchuas. Esses grupos têm permanecido estatisticamente invisíveis por décadas. Branco e Teófilo (2021) se referem a essa invisibilidade como um silêncio seletivo em relação à diversidade étnica e racial das populações imigrantes no país. Essa invisibilidade seletiva junto à evidente falta de interesse geral pelas demandas dos imigrantes andinos, bem como por suas expressões artísticas e suas histórias de migração, revelam um xenorracismo anti-indígena da sociedade paulistana contra as populações imigrantes da Bolívia e do Peru que, independentemente de sua qualificação profissional ou nível socioeconômico, as classifica e transforma de forma massiva e generalizada em "migrantes *marrones* indígenas indesejáveis".

Não é nada simples para uma pessoa se descobrir como pessoa racializada que se encaixa perfeitamente no grupo de imigrantes "indesejáveis". Fui confirmando isso no meu próprio corpo aqui no Brasil, país onde historicamente a hospitalidade ou a aversão a estrangeiros sempre foi seletiva (FAUSTINO, 2021), com tratamento desigual dependendo do país de origem, cor da pele e outros marcadores sociais. Ainda vivenciamos aqui as formas de opressão e discriminação herdadas do colonialismo, e parece persistir a ideia de que o estrangeiro é superior quando é europeu ou estadunidense e inferior quando vem de diásporas migratórias Sul-Sul ou quando é negro, marrom, indígena ou árabe. O estrangeiro lido como branco vai viver sempre uma maior hospitalidade, enquanto outros imigrantes dificilmente são bem-vindos e encontram infinitos obstáculos no âmbito laboral e da integração social, muitas vezes tendo que construir seus próprios "territórios" e relacionando-se apenas entre si. Falar sobre o racismo xenófobo presente em uma grande metrópole multicultural como São Paulo não absolve meu próprio país de também ser racista: a máquina de discriminação no Peru não parou nos últimos cinco séculos.

Em meio a esses processos sangrentos (como migrantes dentro do próprio país e fora dele), as pessoas são levadas a vivenciar crises caracterizadas por feridas, mortes, apagamentos e renascimentos intrapsíquicos de identidades fragmentadas. No meu caso específico, é provável que tenha me ajudado muito o fato de eu já ter um pequeno letramento étnico-racial e não habitar a nuvem de negação e autorrejeição racial, já que essa identidade estava caracterizada por um apego e reconhecimento da minha ancestralidade indígena andina, até então livre de hierarquias, rótulos e sem o dispositivo racial separatista.

Porém, a sociedade brasileira e, em específico, a paulistana têm lido minhas características fenotípicas, colocando-me um rótulo sempre de maneira automática, rápida e, com frequência, de maneira preconceituosa. Antes mesmo de falarem comigo, já me colocam uma nacionalidade (boliviana ou mexicana), uma ocupação (costureira ou artesã), uma raça (“índia”) e até uma crença religiosa (algum tipo de misticismo andino que não conseguem decifrar), destacando, de maneira consciente ou inconsciente, não só o estrangeirismo, mas também meu corpo indígena, confirmando através do olhar: “você é o outro não desejado”.

Repetidas vezes tenho sido forçada a me colocar em uma caixa identitária, entrar em uma classificação, nomear ou falar da minha “autodeclaração” racial, sexual, social, política e religiosa. O problema aqui pode radicar na ideia de que o identitarismo é o fechamento da identidade, e esse “fechamento” leva consigo o perigo de reduzir a pessoa ao estereótipo, de incrementar a racialização, ser excludente, e não necessariamente inclusivo (BARROS, 2024).

No meu caso pessoal, tento fugir desses identitarismos, especialmente daqueles implementados por relações de poder, Estados-nações ou ondas ultradireitistas, como a chamada “nacionalidade”, que é a irmã mais nova do racismo (AGUILAR, 2023). As nações e as fronteiras correspondem a uma era recente, porém, em muitos casos, presume-se que sempre existiram, que foram dadas desde o princípio ou que são a forma como o mundo foi ordenado desde o início. Essas fronteiras “modernas” costumam ser militarizadas, definindo territórios, carregando-os sempre de competitividade e ambição. Os discursos nacionalistas porta-bandeiras frequentemente revelam posturas discriminatórias e atitudes de apropriação cultural, sendo separatistas, alienando os países vizinhos, criminalizando as migrações e gerando tensões entre os povos.

Esses discursos, repetidos pelas extremas direitas de uma maneira entusiasta nos últimos anos, buscam também homogeneizar os Estados, negando a existência de diversas culturas e línguas presentes nos territórios, forçando nossas identidades a se adequarem ao que os sistemas de poder determinam como norma. Além disso, procuram esconder suas próprias ineficiências para enfrentar os problemas sociais como a delinquência ou a falta de emprego, buscando bodes expiatórios para colocar a culpa desses problemas e reinventando inimigos comuns: os indígenas, os imigrantes, as comunidades afrodiaspóricas, os refugiados.

Voltando a minha vivência particular como pessoa migrante, depois da nacionalidade como primeiro grupo identitário, em seguida aparece a questão racial: a qual “raça” eu pertenço? Quem sou eu? Ou, como muitas vezes ouvi a pergunta direta: “o que você é? Você é uma índia?”, com todo o peso racista e a carga fortemente depreciativa que a pergunta carrega em si mesma. É difícil as pessoas entenderem que muitas vezes essa resposta é complexa; entender-se como uma pessoa indígena responde a processos internos fluidos e profundos, bem como às histórias pessoais, familiares, linguísticas, territoriais e comunitárias que antecederam a cada pessoa, e inclusive corresponde à “classificação” social e racial própria do lugar onde essa leitura é feita.

A classificação racial no Brasil é formalmente realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) com base em cinco categorias: branca, preta, parda, amarela e indígena (2022). A cor da pele é o elemento fundamental para essa classificação; com isso, eu não me encaixo em nenhuma das quatro primeiras, então normalmente sou lida como indígena e muito provavelmente seria lida da mesma forma em outros países.

No entanto, na minha cidade de origem, não seria lida como tal porque outros marcadores sociais, culturais e físicos entram em jogo. Saindo da cidade onde nasci e chegando à capital do

Peru,[1] Lima, aproximo-me novamente do fenótipo indígena, sendo lida como "provinciana", uma palavra pejorativa que carrega uma mistura de marcadores sociais que incluem "raça", cor da pele, fenótipo, sotaque e classe social. Zavala (2017) explica como a identidade é um fenômeno relacional e sociocultural que emerge e circula nos contextos discursivos locais de interação e não é uma estrutura estável.

Nesse sentido, se eu voltar ao lugar onde nasci, pensando em aspectos geográficos e culturais, eu seria uma pessoa andina: uma mulher andina. Se fizermos uma breve análise da minha ancestralidade imediata, venho, sem dúvida, de uma família multirracial. Meu pai se declarava afrodescendente (não tenho informações sobre as origens dos meus avós e bisavós paternos), minha mãe se autodeclara branca e minha avó materna repetia que sua família vinha do litoral peruano, demarcando distância dos povos da serra (região dos Andes), de onde vêm os "serranos" (outro termo usado pejorativamente no Peru), sempre querendo se afastar da origem andina.

Meu avô materno era originário de uma comunidade quéchua, meus bisavós maternos eram do Vale Andino de Canchis (cidade de Cusco), falavam quéchua; e, apesar de eu não ter crescido com eles e não ter aprendido a falar quéchua fluidamente, identifico-me com essa etnia, com suas diversas manifestações culturais, artísticas, linguísticas e gastronômicas. Essa identificação não é executada deliberadamente, vem do reconhecimento dessas narrativas, símbolos e manifestações vivas e presentes em meu ambiente familiar, social e geográfico.

Existe também uma ancestralidade territorial que tem a ver com a história dos povos quéchuas originários que foram se mobilizando, mimetizando e transformando sob a organização dos huaris, um dos primeiros grandes "impérios" da América do Sul que se desenvolveu entre os séculos V e XII d.C. e ocupou o território que hoje corresponde a grande parte dos Andes. Essa seria talvez minha ancestralidade histórica. Com tudo isso, essas duas ancestralidades, a imediata e a histórica, assim como as leituras sociais e raciais dos lugares onde transito e as classificações formais, fazem de mim uma pessoa "índia" ou "indígena"? Deixarei essa pergunta aqui como uma provocação para refletir e para analisar a complexidade da resposta.

Interessante também é analisar a questão histórica do racismo contra as pessoas indígenas, porque, embora tenham sofrido genocídio e epistemicídio sistemático, o racismo contra indígenas quase não foi discutido. Em minha experiência migratória, presenciei discursos de pessoas não indígenas minimizando ou negando o problema.

O colonialismo que nossos povos sofreram a partir do século XVI foi patriarcal e racista. Os europeus trouxeram consigo a ideia clara de que havia uma diferença racial entre os seres humanos, e que os espanhóis se diferenciavam racialmente e se distanciavam socialmente dos "mouros" e dos "judeus" e, posteriormente, dos "negros" e dos chamados "índios" (QUIJANO, 2005). Segundo Aguilar Gil, a palavra "indo" vem de uma língua antiga reservada para os rituais e as escrituras sagradas do hinduísmo. Do sânscrito *sindhu*, a palavra passou para o persa como *hindush*, para o grego como *indós*, posteriormente para o latim como *indus* e então para o espanhol como "índio". O nome também está relacionado à região que conhecemos como Índia, e, mais tarde, por meio de uma história de confusões geográficas, o termo "índio" acabou sendo usado para se referir, com uma forte conotação pejorativa, aos habitantes de um grupo de povos que habitavam o continente americano na época da chegada dos colonizadores europeus (AGUILAR, 2023).

Após o Período Colonial, no século XIX, foi reforçada a ideia de raça como algo supostamente científico e o racismo como uma prática socialmente regulada. Esses fenômenos apresentam uma diversidade de formas de acordo com os diferentes lugares e contextos históricos, e, especificamente nos povos originários da América, o genocídio cultural e religioso, a opressão, a violência e o assassinato de grande parte da população indígena "índia" deixaram graves feridas e traumas, um sentimento coletivo de inferioridade com o qual vivemos até hoje.

---

[1] Lima é a capital do Peru, uma cidade situada na costa peruana, onde se centralizou o poder político e econômico do país, que estabeleceu uma profunda distância social e racial em relação às outras cidades peruanas.

Diversos autores explicam como as circunstâncias históricas de meados do século XVI contribuíram para dar um significado mais específico à ideia de raça. A chamada descoberta do "Novo Mundo" estabeleceu as bases para o fortalecimento dessa noção, na qual o europeu foi configurado como o indivíduo universal e todas as outras culturas que não correspondiam aos costumes europeus passaram a ser consideradas grupos humanos menos evoluídos.

Nos séculos seguintes, esse pensamento sustentou o surgimento da distinção antropológico-filosófica entre civilizados e incivilizados, e as populações indígenas colonizadas foram automaticamente classificadas como "incivilizadas ou selvagens", preconceitos que persistem nesses corpos até os dias de hoje.

Passamos do Período Colonial e Imperial para o século XX com o pensamento de Aníbal Quijano (2005), que propõe a colonialidade, a invenção da "raça", o racismo e a opressão como precondições indispensáveis à compreensão da ordem mundial moderna. Embora reconheçamos que as categorias raciais têm fronteiras fluidas que devem ser entendidas de forma contextualizada e que mudaram ao longo da história, desde a época do colonialismo na América, o racismo faz parte de toda a organização política, econômica e social dos países colonizados com consequências profundas, especialmente nas práticas sociais (no ambiente de trabalho, na família, nas escolas e no acesso a direitos). Como diz Bento (2022), a colonização europeia nas Américas inaugurou um sistema mundial capitalista que ligou raça, terra e divisão do trabalho.

O certo é que enfrentamos um grande desafio quando tentamos explicar toda a complexidade das relações étnico-raciais e do racismo nos países da chamada América. Um estudo do Projeto sobre Etnicidade e Raça na América Latina (PERLA) entre 2009 e 2014, editado e publicado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), concluiu que o racismo contemporâneo persiste em meio a múltiplas formas de discriminação, identidades fluidas, fronteiras étnico-raciais porosas e uma série de marcadores sociais interseccionais em constante transformação (TELLES, 2021).

A discriminação contra pessoas migrantes *marrones* ou com traços indígenas inclui um pensamento e uma atitude que afetam as relações entre as pessoas. Quem discrimina presume ser superior e se assume como privilegiado por não ser "aquele outro" que vem de fora, ilusão herdada diretamente do pacto narcísico da branquitude. As desigualdades socioeconômicas relacionadas a interseccionalidades de classe, trabalho ou posição social frequentemente alimentam essas práticas. Além disso, aspectos mais subjetivos como o inconsciente familiar e coletivo, em que rótulos raciais, atitudes discriminatórias e feridas históricas da discriminação foram internalizados e normalizados, também desempenham um papel crucial.

O exercício da dúvida e da reflexão sobre a minha própria identidade e sentido de pertencimento como pessoa indígena racializada surge juntamente com a migração e todos os fenômenos psicossociais que a acompanham, especialmente o racismo xenofóbico (FAUSTINO, 2021), mas também emerge na consciência cada vez mais profunda da necessidade de resistir sem perder a noção positiva da própria identidade étnico-racial. Como parte desse processo, resulta também a urgência de reconhecer e revalorizar os nossos povos originários, seus conhecimentos e sua existência, nossa existência, inúmeras vezes apagada pelo racismo epistemológico que acaba nos anulando também, suprimindo a existência dos imigrantes indígenas como sujeitos e cidadãos.

É triste reconhecer que ainda no século XXI a colonialidade se manifesta na maneira como as identidades são construídas, as relações de poder são organizadas e o conhecimento é produzido (FANON, 2021). Para Krenak, a única forma de confrontar o pensamento colonial é se opor a ele em nosso cotidiano, em nosso modo de viver, de comer, de andar, de dançar, de conversar e de pensar: "se você imitar o discurso do dono, não vai se libertar" (KRENAK, 2024). Krenak defende a contracolonialidade como forma de denunciar e combater o pensamento colonial. Mas sacudir a herança colonial não é fácil, requer desconstruir quase tudo o que aprendemos e substituir por epistemologias indígenas anticoloniais, anticapitalistas e antirracistas, e, ao mesmo tempo, abraçar os elementos culturais próprios do processo de miscigenação, aceitando a hibridez e os sincretismos de nossas vidas urbanas e das vidas dos nossos filhos e filhas.

A identidade não está ancorada em um único lugar e muitas vezes nem tem nome. A identidade é a soma das histórias que a precedem, de tudo o que aprendemos e desaprendemos dentro e fora das nossas migrações e experiências, e também é a soma de todas as maneiras pelas quais somos lidos e classificados. As questões de identidade racial nos atravessam de forma violenta pelo sistema. Nesse contexto, urge pensar o antirracismo como uma prática contínua de crítica, autocrítica, escuta ativa, interesse, combate direto e compromisso político, reconhecendo que o racismo xenófobo é uma estrutura que exige vigilância constante e debates por dentro dos grupos de imigrantes e também em conjunto com toda a sociedade para compreender a profundidade do problema com as particularidades de cada contexto e território.

Historicamente, temos guardado para nós as humilhações da migração, e é triste sentir a necessidade constante de provar "por que" merecemos estar aqui como em qualquer outro lugar no mundo. Entretanto, hoje, vou encontrando no meu percurso migrante muitas pessoas que falam, cantam, gritam, pintam, sonham, escrevem, agem, bordam, tecem, costuram, amam e que preservam e afirmam suas identidades, transmitem sua cultura e os conhecimentos ancestrais ao mesmo tempo que lutam contra o racismo xenofóbico.

Permito-me vivenciar essas resistências como uma experiência de conexão, com plena consciência de que um forte efeito de espelho é despertado entre elas e eu. Assim, espero que, quanto mais intenso esse efeito for, melhor conseguirei transmitir essa intensidade para minha filha, e ela para suas filhas e seus filhos, e as filhas e os filhos que, no futuro, transitarão pelo mundo.

Referências bibliográficas

AGUILAR, Yásnaya. *Un nosotrxs sin estado.* 8. ed. México: Ediciones OnA, 2023.

ARGUEDAS, José María. *Obras completas.* Lima: Editorial Horizonte, 1983. 5 tomos.

BARROS, Douglas. *O que é identitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2024.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BRANCO, Cristina de; TEÓFILO, Mariana Santos. Musicando translocalidades imigrantes aymaras e quechuas em São Paulo. GIS – *Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 6, n. 1, e174364, 2021.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. São Paulo: Zahar, 2021.

FAUSTINO, Deivison Mendes; OLIVEIRA, Leila Maria de. Xeno-racismo ou xenofobia racializada? Problematizando a hospitalidade seletiva aos estrangeiros no Brasil. R*EMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, v. 29, n. 63, p. 193-210, dez. 2021.

KRENAK, Ailton. *Conferência no evento de inauguração da cátedra Darcy Ribeiro*: Soberania, Educação e Política, do Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares da Universidade Federal de Minas Gerais, 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber*: etnocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

TELLES, Edward; MORAES, Graziella; EQUIPE DO PROJETO SOBRE ETNICIDADE E RAÇA NA AMÉRICA LATINA (PERLA). *Pigmentocracias*: etnicidade, raça e cor na América Latina. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2021.

ZAVALA, Virginia; BACK, Michelle. *Racismo y lenguaje*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.

Outras referências

AVILÉS, Marcos. Lo bueno, lo malo y lo cholo: postales sobre el racismo desde el Perú (2017-2019). *Ábaco – Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n. 105 y 106, 2021.

CUMES, Aura. Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva a las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, n. 17, 2012.

DE LA CADENA, Marisol. *Seres-terra*: cosmopolíticas em mundos andinos. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

JABR, Samah. *Sumud em tempos de genocídio*. Rio de Janeiro: Editora Tabla, 2024.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NÚÑEZ, Geni. As monoculturas como violação da singularidade. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, v. 56, n. 105, p. 107-120, 2023.

SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

Infâncias em mobilidade e convivência comunitária: entre escolas, parques e bairros de São Paulo

Anne de Fátima Araújo Aguiar e Hans Remberto Quelca Yanique

Anne e Hans são assistentes sociais e formam um casal intercultural. Ela é brasileira, migrante nordestina, vivendo em São Paulo há oito anos, graduada pela Universidade Estadual do Ceará (Uece) e mestra em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Trabalhou em áreas de habitação, assistência social, infância e juventude, família e área criminal. Ele é um homem indígena aymara, migrante boliviano, vivendo no Brasil há 12 anos, com histórico de atuação na área da convivência familiar e comunitária em um Centro de Criança e Adolescente (CCA) na capital de São Paulo, com marcante presença de crianças migrantes latinas, e vasta atuação com pessoas e família em situação de rua. Ele é mestre pela PUC-SP e doutorando na mesma instituição, dedicando-se aos estudos da desconstrução do pensamento eurocêntrico e pensamentos contracoloniais.

Introdução

Em maio de 2022, estivemos presentes no encontro Xenofobia Racializada no Brasil, no Centro Cultural São Paulo, organizado pela Equipe de Base Warmis – Convergência das Culturas, com estudiosos do tema, migrantes haitianos, bolivianos, paraguaios e descendentes de famílias japonesas, e o tema ecoou. Isso mostrou o alcance e a importância desses momentos que plantam sementes para novas ideias, aprimoramento de críticas e amadurecimento de reflexões. Iluminados pelo debate e dando direções aos nossos estudos acadêmicos no Serviço Social, escrevemos um artigo sobre convivência comunitária de crianças e adolescentes migrantes, apresentado no XVII Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social – Enpess (Rio de Janeiro, dezembro/2022).

Quando começamos a pensar sobre o tema, os sobrinhos bolivianos do Hans ainda não haviam chegado ao Brasil. Desde a chegada, a família foi se deparando com as barreiras institucionais para acesso a direitos, como na escola, que se exige uma tradução juramentada do boletim escolar, enquanto se prevê equivalência dos estudos no Brasil e na Bolívia, inclusive em Cartilhas de Orientação da Secretaria de Estado da Educação. Entretanto, no Cadastro Único para programas sociais, sequer são consultados sobre serem indígenas. Nos espaços de trabalho, não podemos cruzar os braços, pois não há respostas prontas aos constantes dilemas e carências do Poder Público no diálogo com as famílias, impactando as respostas às crianças e aos seus responsáveis que demandam acesso a políticas sociais. É necessário provocar reflexões sobre a relevância do tema. Assim, aqui se mesclam olhares múltiplos dos papéis sociais que assumimos no cotidiano, em nossas versões de curiosos, pesquisadores, profissionais e tio de crianças indígenas Aymara, migrantes bolivianas no Brasil.

Mobilizamo-nos cotidianamente em busca de oferecer uma experiência de vida mais acolhedora e respeitosa para as crianças do nosso ciclo ou por nós atendidas, fomentando o melhor desenvolvimento em sua integralidade como sujeitos. Dilemas sempre estão postos, como escolhas cotidianas para o melhor cuidado em família, a fim de evitar rotulações ou estigmatizações das crianças, sem que isso implique um apagamento de suas histórias e origem, tornando-se importante haver constantes estímulos à preservação das suas raízes. Reflexões sobre a mudança para o Brasil, redirecionando a rota familiar, mesmo se reconhecendo os impactos às crianças, seriam o melhor caminho?

Em que pesem os receios, as condições objetivas da luta pela sobrevivência dos adultos da família e os enfrentamentos dos desafios de uma família que depende do trabalho para se reproduzir socialmente, foi uma decisão que precisou ser tomada, e ficou a tarefa de como administrar os efeitos disso junto às crianças. Quando perguntada sobre a escola, uma das sobrinhas de apenas 5 anos, que enfrenta os desafios de ingressar em uma nova escola, pela primeira vez no Brasil, disse: "no tengo amigos en la escuela, me gusta solamente el parque [não tenho amigos na escola, gosto apenas do parque]". Espontaneamente surge uma frase inesperada como: "¡Me gusta mi vida en Brasil, tío! [Eu gosto da minha vida no Brasil, tio!]", dita pelo seu pequeno irmão de 3 anos, que revela as ambiguidades e potências dessas vivências que, além de terem singularidades, são particularizadas em seus contextos, mas também são coletivas.

Então, não dá para deixar tudo na conta do otimismo ou da positividade simplista. Na verdade, há muito trabalho da família, da sociedade e do Estado para cuidar e fomentar os direitos das crianças nesses contextos de mudança e pluralidade que necessitam de reconhecimento e ações alinhadas com tal perspectiva. Em síntese, a ideia deste texto é problematizar o direito à convivência familiar e comunitária das crianças e dos adolescentes migrantes, destacando suas particularidades no contexto brasileiro.

Assim, pensamos que, em vez de impor caminhos rígidos, é mais rico fomentar a criação de pontes para que sejam consideradas as realidades de crianças que transitam/transitaram/transitarão via migração e, quem sabe, poderão ou não retornar à Bolívia, ou mesmo construir outras rotas, sendo sujeitos de direitos plurais em sua história e sociabilidade. No entanto, essa tarefa se torna ainda mais árdua, pois estamos no Brasil, marcado pela xenofobia racializada que permeia as vivências comunitárias de pessoas como migrantes não brancas aqui residentes.

Formação sócio-histórica brasileira, migração e xenofobia racializada

Necessitamos demarcar que a construção da história do Brasil foi e ainda é pautada no autoritarismo, na opressão e na violência, que promovem as desigualdades sociais, raciais e de gênero que marcam as vivências e histórias de quem aqui vive.

O percurso histórico de formação econômica, política, social e cultural teve como paradigma essas estratégias de dominação do outro, centradas em um etnocentrismo branco europeu. Schwarcz (2019) nos fala sobre como a história brasileira foi atravessada e reatualizada pelas expressões da escravização de diferentes povos africanos e indígenas, do racismo estrutural, da naturalização da corrupção, da manutenção das desigualdades econômicas, raciais e de gênero, bem como das práticas de violência e intolerância em diferentes campos da vida social, com destaque para as práticas culturais e expressões religiosas. Isso tudo incorreu em um feroz genocídio e etnocídio de inúmeras comunidades que compõem a história desta terra Pindorama.[1]

Ainda assim, foi construída para o Brasil uma narrativa mundialmente reconhecida de que este é formado por um povo acolhedor, e, devido ao processo da miscigenação entre brancos, negros e indígenas, vivemos em uma democracia plena, sem racismo. A tal ideia de "democracia racial", criada por Arthur Ramos e promovida fortemente pelo intelectual Gilberto Freyre a partir dos anos de 1930, com a publicação de *Casa-Grande e Senzala* (FREYRE, 2003), é um marco fundamental para refletirmos sobre a história das relações socioculturais de nosso país e da formação de seus mitos fundadores que escondem a realidade vivenciada e possuem raízes bastante profundas.

Não podemos deixar de problematizar o trato desigual ofertado às pessoas das diferentes nacionalidades e etnias, fator que cria uma espécie de escalão hierarquizado dos países bem acolhidos e daqueles que não são acolhidos de igual modo. Migrantes brancos advindos de diferentes países da Europa e da América do Norte normalmente são bem-vindos, pois simbolizam a chegada do progresso, o que ocorre de modo contrário com migrantes de países da América Latina e do continente africano. Nesse sentido, Faustino e Oliveira (2021) introduzem o conceito de xenorracismo, proposto pelo intelectual cingalês Ambalavaner Sivanandan, para pensar a realidade brasileira e discutem as aplicações desses estudos para as temáticas das migrações, da diáspora e da xenofobia no Brasil.

Os autores falam das relações entre xenofobia e racismo diante das características históricas e sociais particulares do capitalismo no Brasil. Argumentam que os critérios de aceitação e distinção em sociedades pautadas pela colonização ofereceram um cenário de distribuição desigual do acolhimento aos estrangeiros, a depender de sua origem e heteroclassificação nos marcadores sociais locais de diferença. Ao refletirem sobre características sociológicas próprias às dinâmicas migratórias no contexto particular brasileiro, eles nomearam essa seletividade como xenofobia racializada.

Infâncias e adolescências em mobilidade e o direito à convivência familiar e comunitária no Brasil

Os latino-americanos são a maioria daqueles que entraram no país durante a última década. Moreno, Cassano e Leomil (2020) afirmam que os bolivianos representam a maior população migrante em São Paulo. As principais motivações da migração consistem na busca por melhores condições econômicas, estabilidade financeira, entre outras. Chegam sozinhos ou em família; uns vêm primeiro e trazem os demais, outros seguem distantes dos seus, criam vínculos no novo território ou alimentam sonhos de retorno. Será transitório ou uma realidade que se consolidará? O retorno às origens ocorrerá ou aqui seguirão? Perguntas difíceis, dado o movimento das vidas, das pessoas e das famílias que migram nesse contexto de sociabilidade capitalista.

---

[1] Paredes (2022) situa que a América Latina, na perspectiva originária, seria Abya Yala e o Brasil seria o território Pindorama.

Em números, segundo o mais recente Censo brasileiro (2022), a cidade de São Paulo tem 11.451.999 habitantes, mas a população estimada se aproxima de 12 milhões de pessoas. Dados da Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados (Seade, 2020) revelam uma população de 0 a 17 anos que ultrapassa 1.750.000 crianças e adolescentes na capital. Observamos que não há estudos demográficos precisos sobre a condição das crianças e dos adolescentes em contexto migratório que vivem na capital de São Paulo, impactando também a criação e execução de políticas públicas e, consequentemente, a garantia de direitos fundamentais desse segmento populacional. Elas e eles habitam os distritos da cidade, com presença marcante no Brás, no Bom Retiro, em Guaianases, no Belém, na Mooca, na Vila Maria e em outros bairros, além da marcante presença em cidades da região metropolitana, especialmente em Guarulhos e Itaquaquecetuba.

Embora os estudos recentes sobre infâncias e migração da Associação Cidade Escola Aprendiz revelem a presença de cerca de 385 mil migrantes em São Paulo (o que equivale a 3% dos habitantes), as bases de dados oficiais não ofertam dados precisos. Utilizando dados mais atuais do Observatório das Migrações do Estado de São Paulo disponibilizados em sua plataforma, verifica-se que, até 2022, o Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal, que mapeia pessoas e famílias com renda de até três salários mínimos, revelou que 108.443 bolivianos constam cadastrados entre 2012 e 2022, demonstrando uma realidade social importante dessa população, cujas trajetórias de vida são atravessadas pela pobreza e escassez de recursos financeiros.

Segundo dados do Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef), em 2015 houve um aumento expressivo nos números sobre infância e migração. Naquele período existiam 31 milhões de crianças que viviam fora do país de nascimento, e, destes, 10 milhões eram refugiados, e 1 milhão já havia solicitado refúgio. É uma realidade muito comum que as crianças estejam separadas de seus pais ou guardiões, evidenciando uma grave expressão da questão social e violação de direitos da criança e do adolescente. Barreiras linguísticas e culturais; condições econômicas desfavoráveis; a fragilidade na inserção na educação pública brasileira; a entrada precoce no trabalho e a exploração infantil; e, não menos importante, o despreparo das equipes e instituições para lidar com tal público e atender a suas demandas específicas vão violentando as crianças e os adolescentes dia a dia.

Isabel Cantinho (2018) alerta que houve um crescimento no número de crianças que cruzam fronteiras internacionais e buscam refúgio. Ela chama a atenção para as rachaduras sobre os direitos da criança, evidenciando dilemas e ambiguidades das políticas de proteção à infância nesse contexto. Além disso, a autora expõe que há uma forte tendência de observar as crianças apenas como extensão de seus pais ou responsáveis, evidenciando a lógica adultocêntrica predominante.

Sobre os direitos da criança e do adolescente no Brasil, desde a nossa Constituição Federal de 1988, as crianças e os adolescentes são reconhecidos como prioridade absoluta do Estado, das famílias e da comunidade e sociedade de modo geral, em uma perspectiva de proteção integral. O Brasil é signatário da Convenção Internacional sobre os Direitos das Crianças e dos Adolescentes (1990) e conta com o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069/1990), conhecido como ECA.

Conforme o ECA, as crianças gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, devendo-lhes ser asseguradas oportunidades e facilidades, para ofertar o melhor desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade. Todos e todas têm direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária. Esses direitos aplicam-se a todas as crianças e adolescentes, que não podem ser discriminados por nascimento, situação familiar, idade, sexo, raça, etnia ou cor, crença, deficiência, condições pessoais ou econômicas, ambiente social, região ou local de moradia, enfim, por nenhum aspecto de diferença entre as pessoas, as famílias ou a comunidade em que vivem.

Percebe-se que a convivência comunitária tem ganhado pouca atenção nos debates, sempre atrás de temas voltados ao conjunto da convivência familiar atrelado a medidas protetivas e formas de inserção em família substituta mediante guarda, tutela e adoção. São debates importantes, inclusive porque olhares equivocados podem levar à institucionalização de crianças e adolescentes migrantes, retirando-os do convívio de seus familiares sob alegações de maus cuidados ou incompreensão das dinâmicas e organizações que marcam famílias de outras culturas. Mas a convivência comunitária é mais ampla e deve ser vista e promovida, retratada em suas correlações com os demais direitos, como educação e lazer, e até mesmo a cidade. A socialização, em seus espaços privilegiados como escola, vizinhança, locais de lazer (parques e praças públicas ou espaços privados) e todos os outros espaços em que vierem a circular, deve ser acolhedora e respeitar as crianças e os adolescentes que neles circulam.

Diante disso, é oportuno refletirmos sobre como vem se dando o direito à convivência comunitária de crianças e adolescentes, tão mencionado no ECA, vigente há 36 anos, sendo internacionalmente reconhecido e legitimado como uma legislação específica muito relevante, moderna e protetiva?

Será que o Estatuto abarca a pluralidade de infâncias e adolescências, dados os atravessamentos das desigualdades de raça/etnia/cor, gênero, classe, territórios e nacionalidades que convivem no Brasil? As crianças migrantes estão tão protegidas quanto as brasileiras ao circularem pelos diversos territórios, comunidades em que residem, instituições onde estudam, visitam ou acessam lazer, ou por tantos outros espaços que compõem sua vida no Brasil e marcam sua socialização? Quais olhares têm sido lançados à marcante ocupação dos parques como espaço público de lazer gratuito para tais crianças e suas famílias em São Paulo?

Demartini aborda que a chegada de crianças europeias e asiáticas na sociedade paulista foi reforçando a hierarquia que discriminava os que aqui anteriormente residiam e estavam nas camadas mais pobres – indígenas, negros e mestiços –, mesmo quando os imigrantes viviam em situações também precárias. Ademais, ela destaca a situação de vulnerabilidade a que crianças e adolescentes estão sujeitos em um cenário de sociabilidade fortemente hostil, repleto de barreiras e preconceitos. Para muitos, a migração se mostra como tentativa de escaparem da insegurança e opressão que sofrem em seus países.

A autora alerta que, para crianças e adolescentes migrantes, a situação se torna ainda mais delicada, haja vista que, de maneira geral, são mais suscetíveis à discriminação, à exploração, à xenofobia e ao tráfico de seres humanos. Além disso, é comum estarem em situação de vulnerabilidade, dadas as barreiras linguísticas e as condições de vida precarizadas que vivenciam. Assim, é destacada a importância da educação e o papel fundamental da escola, visando que tais grupos melhor se insiram e se integrem à nova vivência, o que pode influenciar significativamente os processos de desenvolvimento social e educacional.

São comuns relatos de famílias migrantes apontando o *bullying* contra crianças na vivência escolar ou em outros espaços de convivência comunitária. À vista disso, a Lei nº 13.431/2017 estabelece o sistema de garantia de direitos de crianças e adolescentes vítimas ou testemunhas de violência contra crianças, tipificando-a como violência física (ação infligida à criança ou ao adolescente que ofenda sua integridade ou saúde corporal ou que lhe cause sofrimento físico), violência psicológica (atos de alienação parental, exposição a crimes violentos contra família ou rede de apoio e condutas de desrespeito em geral), violência sexual (abuso sexual, exploração sexual comercial e tráfico de pessoas), violência institucional (praticada por instituição pública ou conveniada, inclusive quando gerar revitimização) e violência patrimonial (qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluídos os destinados a satisfazer suas necessidades, desde que a medida não se enquadre como educacional). Segundo a aludida lei, (BRASIL, 2017), a violência psicológica é:

> (...) qualquer conduta de discriminação, depreciação ou desrespeito em relação à criança ou ao adolescente mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, agressão verbal e xingamento, ridicularização, indiferença, exploração ou intimidação sistemática (*bullying*) que possa comprometer seu desenvolvimento psíquico ou emocional.

Logo, se o *bullying* é expressão da violência psicológica, cabe a nós refletir sobre os efeitos dessas condutas e sua interface com a xenofobia racializada, haja vista tais práticas discriminatórias se ancorarem nos marcadores de diferença atrelados à condição de migrantes e repercutirem no desenvolvimento das crianças e dos adolescentes. Estes vivenciam a experiência de conviver com o povo, a cultura, os símbolos, a língua, enfim, a organização social, política e econômica de outro país. Por fim, precisamos falar da violência institucional, "entendida como a praticada por instituição pública ou conveniada, inclusive quando gerar revitimização" (BRASIL, 2017).

Braga, Neto e Santos, diante da vivência escolar infantil, trouxeram a figura de uma mãe boliviana que colaborou para o estudo e que acumula notória participação social e política no campo do debate de imigração no Brasil, tendo exposto o seu desejo de que a escola acolha efetivamente as crianças, que sejam oferecidas ferramentas para que as professoras possam trabalhá-las e que se considere a interculturalidade como caminho. Assim, entendemos ser urgente que as instituições e os profissionais em geral estejam comprometidos e norteados por uma cultura inclusiva dos povos migrantes em direção à construção de posturas que combatam a xenofobia no cotidiano social das crianças, dos adolescentes e de suas famílias. Desse modo, precisamos estar alertas sobre as práticas de violência institucional e promover as construções de novas formas de acolhimento e promoção social para que essas crianças e esses adolescenres também desfrutem amplamente seus direitos sociais, inclusive a convivência comunitária no Brasil.

Considerações finais

Essa dinâmica de intensos fluxos migratórios também produz e reproduz desigualdade no acesso aos frutos da riqueza produzida, aos bens de serviço e às políticas públicas. Diante disso, não devemos perder de vista o compromisso com os direitos das crianças e dos adolescentes, seres em peculiar condição de desenvolvimento que precisam encontrar a segurança para construírem suas descobertas, aprendizados e histórias de vida de modo saudável.

Pensar a convivência comunitária de crianças e adolescentes migrantes no Brasil implica reconhecê-los como sujeitos que carregam suas histórias, famílias e culturas e interagem com novos estímulos e com a sociabilidade e cultura brasileira. Esse encontro – e conexão – é potente e deve ser fomentado e valorizado, sem medo ou barreiras. Não precisamos ter medo da diversidade, e sim reconhecê-la, refleti-la nos processos históricos que a conformam, e criar novas pontes culturais, históricas, linguísticas e afetivas.

Hoje, estamos do mesmo lado, como classe que vive do trabalho para se reproduzir socialmente, que produz toda a riqueza material, mas a vê sendo apropriada por poucos. Esperamos que no horizonte possa estar a superação desta ordem econômica desigual e opressora, e que possam emergir outros valores mais coletivos, em um tempo em que o ser/existir seja valorizado, assim como a relação com a natureza, e cada ser com quem dividimos a Terra seja preservado e cuidado em suas essências e liberdades.

Referências bibliográficas

AGÊNCIA BRASIL. Número de novos imigrantes cresce 24,4% no Brasil em dez anos. *Agência Brasil*, Brasília, 7 dez. 2021. Disponível em: https:/agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-12/numero-de-novos-imigrantes-cresce-244-no-brasil-em-dez-anos. Acesso em: 31 ago. 2026.

AGUIAR; Anne de Fátima Araújo; YANIQUE, Hans Remberto Quelca. Serviço social e crianças e adolescentes migrantes: reflexões sobre o direito à convivência comunitária e a xenofobia racializada no Brasil. *XVII Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social*, 2022. Disponível em: https:/www.abepss.org.br/enpess-anais/public/arquivos/00573.pdf. Acesso em: 31 ago. 2025.

ASSOCIAÇÃO CIDADE ESCOLA APRENDIZ. Infâncias e migração regional em São Paulo. *Infâncias Migrantes em São Paulo.* São Paulo: Cidade Escola Aprendiz, [s.d.]. Disponível em: https:/educacaoeterritorio.org.br/especiais/infancias-migrantes-em-sao-paulo/infancias-e-migracao-regional-em-sao-paulo/. Acesso em: 31 ago. 2026

BRAGA, Adriana de Carvalho Alves; NETO, João Clemente de Souza; SANTOS, José Paulo Ferreira dos. Imigração e educação infantil: análise da relação entre a EMEI e família a partir do relato de uma mãe boliviana. *Zero-a-Seis*, v. 23, n. 43, 2021. Dossiê: Migrações Internacionais e Infâncias.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Presidência da República, 1988.

BRASIL. *Lei nº 8.069, 13 de julho de 1990*. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Disponível em: https:/www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso em: 31 ago. 2026.

BRASIL. *Lei nº 13.431, de abril de 2017*. Estabelece o sistema de garantia de direitos da criança e do adolescente vítima ou testemunha de violência e altera a Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente). Brasília, 2017. Disponível em: http:/www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13431.htm. Acesso em: 31 ago. 2026.

BRASIL. *Lei nº 13.445, de maio de 2017*. Institui a Lei de Migração. Brasília, 2017a. Disponível em: http:/www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm. Acesso em: 31 ago. 2026.

BRASIL. *Plano Nacional de Promoção, Proteção e Defesa do Direito de Crianças e Adolescentes à Convivência Familiar e Comunitária*. Brasília: CNAS, dez. 2006. Disponível em: https:/www.mprs.mp.br/media/areas/infancia/arquivos/planonacional.pdf. Acesso em: 31 ago. 2026.

CANTINHO, Isabel. Crianças-Migrantes no Brasil: vozes silenciadas e sujeitos desprotegidos. *O Social em Questão*, v. 21, n. 41, p. 155-176, 2018.

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. Crianças imigrantes: ‘‘necessárias’’, ‘‘invisíveis’’, mas ‘‘perigosas’’. *Zero-a-Seis*, v. 23, n. 43, 2021. Dossiê: Migrações Internacionais e Infâncias.

EURICO, Marcia Campo. *Racismo na infância*. São Paulo: Cortez, 2020.

FAUSTINO, Deivison Mendes; OLIVEIRA, Leila Maria de. Xeno-racismo ou xenofobia racializada? Problematizando a hospitalidade seletiva aos estrangeiros no Brasil. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 29, n. 63, set.-dez. 2021.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. 48. ed. São Paulo: Global Editora, 2003.

FUNDAÇÃO SISTEMA ESTADUAL DE ANÁLISE DE DADOS (SEADE). *População Idade Escolar (MSP)*. São Paulo: Seade, [s.d.]. Disponível em: https:/populacao.seade.gov.br/populacao-idade-escolar-esp/. Acesso em: 31 ago. 2026.

GONÇALVES, Renata. Quando a questão racial é o nó da questão social. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 21, n. 3, p. 514-522, set.-dez 2018.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *São Paulo*. Rio de Janeiro: IBGE, [2025]. Disponível em: ibge.gov.br Acesso em: 31 ago. 2026.

INDEXMUNDI. *Brasil*: taxa de migração. Disponível em: https:/www.indexmundi.com/pt/brasil/taxa_de_migracao.html. Acesso em: 31 ago. 2026.

LIMA, Bernardo. Latino-americanos são maioria entre estrangeiros no Brasil nos últimos 10 anos. *Correio Braziliense*, 27 ago. 2021. Disponível em: https:/www.correiobraziliense.com.br/brasil/2021/08/4946194-dados-da-imigracao.html. Acesso em: 31 ago. 2026.

MORENO, Ana Carolina; CASSANO, Laura; LEOMIL, Leonardo. Bolivianos são a maioria dos imigrantes de São Paulo pela 1ª vez. *g1*, São Paulo, 25 jan. 2020. Disponível em: https:/g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/01/25/bolivianos-sao-a-maioria-dos-imigrantes-de-sao-paulo-pela-1a-vez.ghtml. Acesso em: 31 ago. 2026

OBSERVATÓRIO DAS MIGRAÇÕES EM SÃO PAULO. *Banco interativo*: imigrantes internacionais registrados no Brasil (com Registro Nacional Migratório – RNM). Campinas, SP: Observatório das Migrações em São Paulo – Nepo/Unicamp. Disponível em: https:/www.nepo.unicamp.br/observatorio/. Acesso em: 31 ago. 2026.

OBSERVATÓRIO DAS MIGRAÇÕES EM SÃO PAULO. *Banco interativo*: estudantes imigrantes internacionais no Brasil matriculados no Ensino Superior, 2010-2018, Campinas, SP: Observatório das Migrações em São Paulo – Nepo/Unicamp. Disponível em: https:/www.nepo.unicamp.br/observatorio/banco-interativo/numeros-da-imigracao-internacional-para-o-brasil/. Acesso em: 31 ago. 2026.

PAREDES, J. *Hilando fino*: desde el feminismo comunitario – Pindorama-Brasil. São Paulo: Ed. Txihi, 2022.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. *Centro de Referência de Assistência Social*. Disponível em: https:/www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/assistencia_social/protecao_social_basica/index.php?p=1906. Acesso em: 31 ago. 2026.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

UNICEF. *Desenraizados*: a crescente crise de crianças refugiadas e migrantes. Brasil, 2015. Disponível em: https:/brasil.un.org/pt-br/74209-unicef-mais-de-28-milh%C3%B5es-de-crian%C3%A7as-foram-deslocadas-por-conflitos-em-2015-e-est%C3%A3o. Acesso em: 31 ago. 2026.

XENOFOBIA. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: https:/www.dicio.com.br/xenofobia/. Acesso em: 31 ago. 2026.

Reflexões sobre a proteção jurídica de migrantes e o enfrentamento à xenofobia

Juliana Silva Pasqua

Assessora do Núcleo de Incentivo em Práticas Autocompositivas do Ministério Público de São Paulo. Facilitadora de Justiça Restaurativa. Mestre em Direito pela Ludwig-Maximilians-Universität de Munique, Alemanha. Especialista em Práticas Restaurativas de Solução de Conflitos. Bacharela em Direito pela Universidade de São Paulo.

Natalia Rosalem Cardoso

Promotora de Justiça do Ministério Público de São Paulo atuante no Gecradi. Pós-graduada em Interesses Difusos e Coletivos pela Escola Superior do Ministério Público de São Paulo. Bacharela em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Assessora Descentralizada da Escola Superior do Ministério Público de São Paulo.

Toda pessoa migrante é sujeito de direitos, independentemente de sua nacionalidade, situação migratória ou tempo de permanência no território. Entretanto, em se tratando de pessoas ou grupos que frequentemente se encontram em situação vulnerabilizada, podem enfrentar obstáculos para o acesso efetivo a direitos fundamentais, a depender de uma série de fatores.

Convém destacar que a proteção a migrantes no plano normativo é ampla. No âmbito internacional, podemos mencionar a Declaração Universal dos Direitos Humanos, os Pactos Internacionais sobre Direitos Civis e Políticos e sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e a Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de Todos os Trabalhadores Migrantes e seus Familiares (à qual o Brasil ainda não aderiu).

Já no plano nacional, destaca-se que o próprio art. 5º da Constituição Federal, que garante os direitos fundamentais básicos, menciona expressamente que a garantia abrange "brasileiros e estrangeiros residentes do país". Ainda que atualmente se use o termo "migrantes", e não "estrangeiros", trata-se de importante garantia e fundamento jurídico para proteção das pessoas migrantes.

O marco legislativo central do tema é a Lei de Migração (Lei nº 13.445/2017), que substituiu o Estatuto do Estrangeiro (Lei nº 6.815/1980), adotando uma abordagem baseada nos direitos humanos. Dentre seus pilares podemos destacar a igualdade de tratamento entre nacionais e migrantes, o repúdio à criminalização da migração e a garantia de acesso a políticas públicas e serviços públicos regulares (saúde, educação, assistência social, trabalho, moradia, serviço bancário, justiça). Já o Decreto Nacional nº 12.657/2025 trouxe a regulamentação da lei, instituindo a Política Nacional de Migrações, Refúgio e Apatridia, visando à promoção e à proteção dos direitos das pessoas migrantes, refugiadas e apátridas, por meio de ações integradas de acolhida, regularização, integração local e inclusão social.

Vale destacar ainda, no panorama normativo nacional, a Lei de Refúgio (Lei nº 9.474/1997), que confere proteção a pessoas perseguidas ou em situação de grave violação de direitos humanos e prevê garantias específicas, como a não devolução ao país de origem, assim como acesso a documentação, trabalho formal e serviços públicos em geral.

Sob o aspecto criminal, é a Lei nº 7.716/1989 que, atualmente, criminaliza as condutas de preconceito e discriminação em razão da procedência nacional.

Além da regulação nacional, é importante que em cada esfera estatal sejam regulamentadas políticas voltadas a migrantes. No município de São Paulo, por exemplo, encontramos a Lei Municipal nº 16.478/2016, que institui a Política Municipal para População Imigrante e estabelece diretrizes, objetivos e ações prioritárias para garantir direitos e acesso a serviços públicos e combater a discriminação, sendo regulamentada pelo Decreto Municipal nº 57.533/2016.

No município de São Paulo, existe ainda o Plano Municipal de Políticas para Imigrantes, que traz eixos temáticos, objetivos estratégicos e uma série de ações. Destacamos que, de forma muito pertinente, o primeiro eixo é justamente acerca da participação social e do protagonismo migrante na governança migratória local, porque é essencial que haja protagonismo e participação efetiva da população interessada na construção das próprias políticas públicas.

É relevante retomar o panorama normativo envolvido, sobretudo porque é fundamental que as pessoas abrangidas por essas garantias e políticas públicas conheçam seus direitos. Da mesma forma, é necessário que os órgãos públicos e os profissionais que neles atuam estejam adequadamente preparados para aplicar essas políticas de forma efetiva, garantindo que a população tenha acesso ao que lhe é assegurado por lei.

Nesse contexto, a compreensão do panorama normativo deve ser acompanhada da análise da realidade das pessoas destinatárias dessas políticas. Um estudo da Fundação Seade mostrou que, em 2022, dos 44,4 milhões de habitantes do estado de São Paulo, 79,7% são naturais do estado, 11,3% são naturais da região Nordeste, 4,4% são dos outros estados do Sudeste e 3,7%

são dos demais estados do Brasil. Já as pessoas nascidas em outros países contabilizaram 0,8% da população (cerca de 360 mil pessoas).

No campo jurídico, é preciso que nós, profissionais do Direito, compreendamos melhor os desafios dessas populações, identificando os obstáculos que dificultam seu acesso à proteção jurídica integral. As barreiras linguísticas e culturais, a discriminação e a xenofobia, as dificuldades de regularização documental e a falta de articulação entre políticas migratórias e políticas sociais podem constituir verdadeiros entraves à efetivação dos direitos.

Além do acesso aos direitos materiais, cabe a nós refletir sobre a garantia de acesso à Justiça para os imigrantes, possibilitando que recorram à assistência jurídica gratuita, obtenham informação em linguagem acessível, tenham os procedimentos de regularização migratória facilitados, e que se garanta contraditório e ampla defesa em procedimentos administrativos migratórios.

No mais, é importante também que o Estado e o sistema de justiça reconheçam as diferentes vulnerabilizações a que a população migrante pode estar sujeita, oferecendo-se serviços que considerem outras condições, como raça, etnia, classe, gênero, deficiências, idade, e outros marcadores, a fim de se evitar uma desproteção ainda maior. Essa atenção é prevista, inclusive, pela Lei Municipal nº 16.478/2016, art. 3º, III.

De todo esse aparato normativo, cabe destacar ainda o combate à discriminação e à xenofobia, área mais afeta à atuação de nós que redigimos este texto. Desde setembro de 2020, existe, no Ministério Público de São Paulo (MPSP), o Grupo Especial de Combate aos Crimes Raciais e de Intolerância (Gecradi),[1] criado por meio da Resolução nº 1.227/2020-PGJ-CPJ, para aprimoramento da atuação criminal do órgão em tais casos, a partir da observação das peculiaridades que envolvem os crimes de racismo, discriminação e preconceito.

O Gecradi possui atribuição apenas criminal e referente a crimes ocorridos na Capital de São Paulo. Em sua prática, foram identificados diversos desafios para a atuação judicial efetiva no combate aos crimes de discriminação, resultando em baixo número de condenações obtidas e, nos casos de condenações, penas excessivamente brandas, que pouco ou nada significariam para a repressão e prevenção de delitos, e menos ainda para a efetiva responsabilização do(a) autor(a) do crime por seus atos. A partir disso, o Grupo começou a pensar em alternativas que pudessem tornar sua atuação mais efetiva, contando com o apoio de outro setor do MPSP, o Núcleo de Incentivo em Práticas Autocompositivas (Nuipa). Assim, foi criado um projeto específico, com foco no aprimoramento do atendimento às vítimas e no desenvolvimento de obrigações específicas para cumprimento pelos autores de crimes de discriminação, por meio de um instrumento do direito penal chamado Acordo de Não Persecução Penal (ANPP).

A atuação do Gecradi inclui a identificação, a prevenção e a repressão de crimes de injúria xenofóbica e xenofobia, isto é, das práticas de discriminação, exclusão ou violência dirigida a pessoa ou grupos em razão de sua origem (nacional ou internacional). Foi assim que o Gecradi e o Museu da Imigração estabeleceram parceria para apoio institucional mútuo e diálogo sobre o enfrentamento da xenofobia e do racismo.

Essa atuação institucional voltada ao enfrentamento da xenofobia dialoga diretamente com a necessidade de compreender a proteção estatal aos migrantes de forma ampla. Defendemos que a proteção deve ser garantida antes que ocorram os casos de discriminação, com a salvaguarda do pleno acesso aos serviços públicos e direitos básicos, além do respeito à diversidade e à interculturalidade. Contudo, quando as violações efetivamente ocorrem, é importante que as pessoas afetadas possam recorrer não apenas aos serviços de apoio especializado, mas também à tutela do Direito Penal.

---

[1] O grupo foi criado em observação às normativas internacionais e federais de combate à discriminação racial, bem como às recomendações da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) no caso Simone Diniz. Ao responsabilizar o Brasil por violação de direitos de igualdade e proteção judicial, a CIDH recomendou ao Estado brasileiro a implantação de uma série de medidas para o maior aprimoramento de sua atuação nas questões raciais.

No ordenamento jurídico brasileiro, atos de xenofobia podem ser enquadrados tanto como crime de *injúria xenofóbica* quanto como crime de *xenofobia*, a depender da forma como a conduta é praticada.

A *injúria xenofóbica*, prevista no art. 2°-A da Lei n° 7.716/1989, ocorre quando a hostilidade ou ofensa dirigida à pessoa migrante ou estrangeira atinge sua honra subjetiva, valendo-se de elementos referentes à origem nacional ou à etnia para humilhar ou menosprezar alguém individualmente. Aqui, a xenofobia se manifesta como ataque verbal ou simbólico pessoal, que viola a dignidade da vítima, sendo, juridicamente, reconhecida como forma qualificada de injúria. Nesses casos, a pena prevista pela lei é de 2 a 5 anos de reclusão, e multa.

Casos comuns de injúria xenofóbica são aqueles em que a origem da pessoa é utilizada para desqualificá-la, quer por meio da associação dela a características ou estereótipos negativos, quer por meio da substituição do nome da pessoa pelo do seu local de origem, negando a ela sua individualidade e sua dignidade humana, de forma ofensiva.

Já o crime de xenofobia abrange situações mais amplas e coletivas, nas quais há discriminação coletiva ou restrição de direitos com base na origem nacional ou étnica, conforme previsto no art. 20 da mesma lei. Configura-se, por exemplo, quando pessoas imigrantes ou migrantes são impedidas de acessar serviços, espaços, empregos ou direitos em razão de sua nacionalidade ou origem, ou quando discursos e práticas promovem a exclusão sistemática desse grupo, propagando, por exemplo, estereótipos negativos e generalizações associadas àquela população.

A análise dos casos de injúria xenofóbica e xenofobia permite concluir que esse tipo de discriminação possui um caráter profundamente racializado, já que a rejeição e a violência dirigidas a migrantes não incidem de forma homogênea sobre todas as nacionalidades, mas recaem especialmente sobre pessoas negras, indígenas e provenientes de países do Sul Global. Encontramos, entre os casos trabalhados pelo Gecradi, imigrantes haitianos, venezuelanos, africanos e latino-americanos que enfrentam estigmatização e desrespeito. Além disso, muitos são os casos de discriminação contra a população das regiões Nordeste e Norte do país, revelando a reprodução de estereótipos ligados à complexa dinâmica de desigualdade interna do Brasil. Essas observações podem indicar que, no contexto nacional, a xenofobia não funciona de forma isolada, mas se articula ao racismo, reproduzindo hierarquias históricas e transformando a origem em marcador de inferiorização quando combinada com a raça e a cor da pele e, em alguns casos, a classe econômica.

O Gecradi ainda recebe poucos casos de xenofobia, que correspondem a cerca de 5% dos casos de discriminação em que atua. Sabemos, pelo quanto de informação produzida pela própria população migrante e pela simples observação do cotidiano e das mídias, que os casos de xenofobia não são raros, mas que existe um caminho entre a ocorrência de uma discriminação e a Promotoria de Justiça competente para processar o crime.

Muitas vezes, a própria ocorrência da discriminação é banalizada e as pessoas não compreendem se tratar de um ato que justifique a atuação estatal. Em outros casos, os cidadãos e cidadãs identificam a violência sofrida, mas não possuem conhecimento acerca da legislação penal e do direito de registrar um boletim de ocorrência (BO) para investigação do caso. Outros obstáculos podem ser a falta de elementos de prova do ocorrido (testemunhas, áudios gravados, *print* de mensagens) ou, ainda, a ausência de preservação das provas existentes (perda do contato das testemunhas, perda do celular em que haviam sido feitos os registros etc). Outros aspectos mais subjetivos que podemos citar para justificar a possível cifra oculta são: a dificuldade de uma pessoa vulnerabilizada buscar o Estado, especialmente o equipamento policial, que muitas vezes pode ser visto com receio; falta de regularização em sua situação no país; barreiras de idioma; falta de conhecimento sobre os procedimentos; dificuldade de acesso à rede de proteção, seja por falta de conhecimento, seja por falta de recursos materiais para o deslocamento.

Assim, refletindo sobre esse caminho, é necessário desenvolver medidas que facilitem o acesso da pessoa migrante à tutela penal. É preciso promover iniciativas diversas de educação em direitos, como produção de materiais informativos, campanhas de sensibilização, divulgação de informações e dados, assim como o fortalecimento da rede de apoio psicossocial e de atendimento jurídico.

Outro fator importante é a divulgação da rede de atendimento, para que as pessoas interessadas realmente tenham conhecimento e possibilidade de acessar os serviços. Por exemplo, na Capital de São Paulo, existe o Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes Oriana Jara, serviço público de apoio mantido pela Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania (SMDHC), além de diversas organizações da sociedade civil. Ademais, devem ser fortalecidas as iniciativas que ampliem o debate público acerca da temática e reconheçam seus impactos na vida e na saúde mental das pessoas migrantes.

O que é relevante registrar, do ponto de vista jurídico, é que a pessoa que sofre xenofobia, ou presencia tal ato de discriminação, pode registrar um BO para a apuração dos fatos.

Importa, nesses casos, que a pessoa procure produzir provas sobre o ocorrido, por meio de gravação de áudio ou vídeo dos fatos, registro do nome completo e telefone de pessoas presentes no local para serem testemunhas, verificação de imagens de câmeras de segurança.

No caso de crimes cometidos digitalmente, como mensagens ou comentários discriminatórios, ou vídeos com falas preconceituosas, é importante não só salvar os áudios, vídeos, tirar *print* das mensagens, para comprovar a ocorrência do discurso de ódio, mas também coletar elementos sobre a identidade de quem o praticou, salvando o número de telefone da pessoa, com *print*, ou, em caso de postagem pública, salvar inclusive o link do perfil que realizou a postagem, para facilitar sua localização posterior na investigação policial.

Após guardar as provas possíveis, é necessário registrar BO, que pode ser feito em delegacias comuns, delegacias especializadas ou de forma online. A partir do registro do BO, a Polícia Civil deve iniciar a investigação dos fatos, sendo possível o acompanhamento do procedimento pelo denunciante. Após a investigação policial, em casos de indícios de ocorrência do crime e de sua autoria, a Delegacia de Polícia remeterá o inquérito policial à Promotoria de Justiça responsável para prosseguimento.

Aqui é importante destacar que, em casos de injúria simples (ofensas que não configuram discriminação), a ação penal dependerá da vítima para ter prosseguimento. No entanto, o prosseguimento é de responsabilidade pública no caso de se configurar a injúria xenofóbica ou xenofobia, consistente na discriminação por origem, por meio de xingamentos, referências à origem da pessoa, seja nacional, seja internacional, associação a elementos negativos ou contextos estigmatizantes do local de origem, ou apelidos preconceituosos, dentre outros.

Em caso de discriminações, também é possível buscar outros serviços de apoio, como o Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes, ou denunciar, especialmente casos coletivos, pelo Atendimento ao Cidadão e à Cidadã na página do Ministério Público de São Paulo (https://sis.mpsp.mp.br/atendimentocidadao).

Quando a xenofobia é praticada de forma digital, é igualmente importante denunciar o conteúdo na própria plataforma em que ocorreu, uma vez que as redes sociais e os portais de notícias devem possuir canais digitais para denúncia.

Diante do contexto das discriminações e vulnerabilidades impostas às pessoas migrantes, impõe-se que as instituições do sistema de justiça sejam capazes de direcionar atenção especial e qualificada às vítimas, reconhecendo suas necessidades, vulnerabilidades e expectativas ao longo de todo o percurso institucional.

A atuação do Gecradi vem procurando inserir-se nesse esforço, ao trabalhar para o oferecimento de um atendimento adequado, acolhedor e respeitoso, orientado por diretrizes relativas aos direitos da vítima, organizadas em um protocolo de atendimento à vítima de crimes de ódio. Em suma, o atendimento deve privilegiar a escuta sensível, o respeito à dignidade e à história da pessoa que busca aquele serviço público, bem como a prevenção da revitimização, isto é, a ocorrência de novos danos em razão do tratamento recebido das instituições. O atendimento oferecido pelo órgão de justiça deve ser um passo saudável no processo de elaboração da discriminação sofrida e da retomada da dignidade e autonomia, por vezes feridas nos casos de discriminação.

Paralelamente, é indispensável a existência de instrumentos jurídicos aptos à responsabilização adequada dos autores das violências, sem perder de vista as limitações inerentes ao direito penal como mecanismo exclusivo de resposta. A centralidade conferida à punição penal tradicional, embora necessária em determinados casos, tem se revelado insuficiente para atender, de forma plena, aos anseios das vítimas por reparação e prevenção de novos casos.

Dessa forma, a proteção efetiva demanda a conjugação de medidas que ultrapassem a ideia meramente punitiva, incorporando respostas educativas, reparadoras e restaurativas, com potencial transformador e preventivo. Tais caminhos possibilitam não apenas a responsabilização, mas também a reparação de danos e a produção de sentidos de justiça que dialoguem com as experiências concretas das vítimas.

Nessa tentativa de centralização da vítima no procedimento, a justiça deixa de ser compreendida como um serviço oferecido unilateralmente pelo Estado e passa a assumir contornos de uma construção coletiva, na qual vítimas, instituições e comunidade podem participar da definição de respostas mais legítimas e socialmente eficazes. Fortalecer essa perspectiva é condição essencial para a consolidação de um sistema de justiça comprometido não apenas com a repressão das violências, mas também com a promoção de dignidade, reconhecimento e transformação social.

Nesse aspecto, torna-se fundamental refletir sobre o quanto o sistema de justiça tradicional ainda pode aprender com as culturas migrantes e com outros grupos minorizados, especialmente no que se refere às formas de lidar com conflitos e à própria construção do sentido de justiça. Esse aprendizado não se limita à adaptação de práticas para assegurar uma melhor proteção das pessoas migrantes, e também de outras minorias historicamente vulnerabilizadas, mas implica, outrossim, a disposição para questionar criticamente algumas das premissas estruturantes do sistema jurídico, frequentemente marcadas por uma racionalidade punitiva, hierarquizada e distante das experiências concretas das pessoas envolvidas.

Nesse horizonte, o trabalho que vem sendo construído pelo Gecradi inspira-se muito na Justiça Restaurativa. Trata-se de uma vertente de atuação relevante para os órgãos do sistema de justiça, orientada por perspectivas originárias e comunitárias de justiça, que privilegiam a convivência saudável, o fortalecimento dos vínculos comunitários, o respeito à diversidade e a corresponsabilidade na resolução dos conflitos. Parte-se do entendimento de que, sempre que ocorre um dano a uma pessoa ou a um grupo, surgem necessidades que precisam ser reconhecidas e atendidas para que se restabeleça o equilíbrio daquela comunidade, indo além da mera imputação de culpa e da aplicação de sanções.

Tal abordagem contrapõe-se à visão tradicional de justiça, que, diante de um dano, tende a delegar o conflito a uma autoridade externa, concentrando-se na identificação dos culpados e na imposição de penas. Nesse modelo, as vítimas frequentemente permanecem alijadas do processo decisório, sem atenção adequada, acolhimento ou acesso aos serviços públicos de que necessitam. Do mesmo modo, pouco se desenvolve a noção de autorresponsabilidade por parte dos ofensores e da própria comunidade, elemento essencial para a prevenção de novos danos e para a construção de relações baseadas no respeito, no reconhecimento mútuo e na convivência harmoniosa.

Assim, ao incorporar aprendizados provenientes de práticas restaurativas, o sistema de justiça amplia suas possibilidades de resposta, deslocando o foco exclusivo da punição para uma lógica que valoriza a responsabilização consciente, a reparação de danos e a reconstrução de vínculos. Trata-se, portanto, de um movimento que não apenas qualifica a proteção às vítimas, mas, buscando atuar de forma participativa, dialogada e preventiva, também contribui para a redefinição do próprio sentido de justiça, compreendido como um processo coletivo, situado e comprometido com a transformação social.

Referências bibliográficas

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2024]. Disponível em: http:/www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 31 ago. 2026.

BRASIL. *Decreto nº 12.657, de 7 de outubro de 2025*. Institui a Política Nacional de Migrações, Refúgio e Apatridia, de que trata o art. 120 da Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, e altera o Decreto nº 9.199, de 20 de novembro de 2017. Disponível em: https:/www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2025/decreto/d12657.htm. Acesso em: 31 ago. 2026.

BRASIL. *Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017*. Institui a Lei de Migração. Disponível em: https:/www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm. Acesso em: 31 ago. 2026.

BRASIL. *Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997*. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. Disponível em: https:/www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9474.htm. Acesso em: 31 ago. 2026.

SÃO PAULO (Município). *Decreto nº 57.533, de 15 de dezembro de 2016*. Regulamenta a Lei nº 16.478, de 8 de julho de 2016, que institui a Política Municipal para a População Imigrante. Disponível em: https:/legislacao.prefeitura.sp.gov.br/leis/decreto-57533-de-15-de-dezembro-de-2016. Acesso em: 31 ago. 2026.

SÃO PAULO (Município). *Lei nº 16.478, de 8 de julho de 2016*. Institui a Política Municipal para a População Imigrante e dá outras providências. Disponível em: https:/legislacao.prefeitura.sp.gov.br/lei-16478-de-08-de-julho-de-2016. Acesso em: 31 ago. 2026.

SÃO PAULO (Prefeitura). Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania. *1º Plano Municipal de Políticas para imigrantes*. São Paulo, 2020. Disponível em: https:/drive.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/direitos_humanos/MIGRANTES/PUBLICACOES/Plano%20Municipal_Produto%20Final_Atualizado_02.pdf. Acesso em: 31 ago. 2026.

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO
Tarcísio Gomes de Freitas
Governador

Felicio Ramuth
Vice-Governador

Marilia Marton
Secretária de Estado da Cultura, Economia e Indústria Criativas

Marcelo Assis
Secretário Executivo

Daniel Scheiblich Rodrigues
Subsecretário

Viccenzo Carone
Chefe de Gabinete

Marina Sequetto Pereira
Chefe da Assessoria de Monitoramento e Governança de Dados Culturais

Mariana de Souza Rolim
Diretora de Preservação do Patrimônio Cultural

Amer Nagib Moussa Jr.
Coordenador de Conservação e Restauro

Matheus Franco da Rosa Lopes
Coordenador de Reconhecimento e Salvaguarda

Ana Paula Pacheco Godoy
Coordenadora de Museus

Douglas Herval Ponso
Chefe da Divisão de Planejamento e Gestão Museológica

Tayna da Silva Rios
Chefe da Divisão Técnica Museológica

Equipe Técnica
Ana Paula Alves dos Santos, Camila Michelle Gonçalves de Lima, Elisabete Mitiko Watanabe, Guilherme de Nardi Viana, Gustavo Nascimento Paes, Jessica Anunciação Araujo da Silva, Marcos Antônio Nogueira da Silva, Mariana Cerqueira de Sousa, Mayara Luzia Lopes Cruz, Murilo Correia de Brito, Reinaldo de Carvalho Bueno Junior, Raisa Ribeiro da Rocha Reis, Regiane Lima Justino, Roberta Martins Silva, Suelen Cristine Barcelos Menezes, Tabata Coelho, Thiago Fernandes de Moura, Valéria Gonzaga Magalhães

INSTITUTO DE PRESERVAÇÃO E DIFUSÃO DA HISTÓRIA DO CAFÉ E DA IMIGRAÇÃO

José Marcos Rafael Magalhães
Presidente do Conselho de Administração

Carlos Alberto Fernandes Santana Junior
Vice-Presidente do Conselho de Administração

Alessandra Almeida
Diretora Executiva

Thiago da Silva Santos
Diretor Administrativo

Caroline Feijó Nóbrega
Gerente de Desenvolvimento Institucional

Daniel Correa Ramos
Gerente Administrativo

Francisco César Rocha Pimenta
Coordenador de Infraestrutura

Henrique Trindade
Coordenador de Formação e Educativo

Otávio Pereira Balaguer
Coordenador de Preservação

Thâmara Malfatti
Coordenadora de Comunicação Institucional

Thiago Haruo
Coordenador de Pesquisa

MUSEU DA IMIGRAÇÃO

Administrativo e Financeiro
Ana Júlia Martins Dias Felizardo
Andressa Fernandes da Silva Carvalho
Bruno Bartolo Ferreira
Gabrielle Duarte Araújo
Gyovanna Brenda Lima dos Santos
Jamile Toshiko Arakaki
Lucas Rocha Silva
Lucinea Gomes do Nascimento

Recepção e Bilheteria
Anne Vieira Santos
Giovane Medeiros da Silva
Juliana de Lima Silva
Renata Lima Loureiro

Recursos Humanos
Giulliana da Silva Santos
Maria Christina Chiara
Simone Monteiro de Brito
Taynara Sanches Mendes

Infraestrutura
Claudiney Moreno Macedo
Cleiton Feitosa dos Santos
Rogerio Vagner da Silva
Rodrigo Enaldo Pinto de Araujo
Trajano Antonio Vieira Rodrigues
Vinicius Eduardo dos Santos

Tecnologia da Informação
Rafael Fresneda Assam
Sérgio Moreno

Comunicação e Desenvolvimento Institucional
Beatryz Gaia
Felipe Silva
Fernanda Costa
Gabriela Conceição
Gabriela Moraes
Thayná Aparecida da Silva

Comunicação Museológica
Brenno Rainner
Henrique Franco
Isadora Trevisan
Osvaldo Abreu

Educativo
Andrey Yepes Ramírez
Bianca Bicalho Matos
Cássia de Carvalho Clemente
Geovana França Silva
Isabele Oliveira Rocha
Jaqueline de Souza Silva
Luana Lima de Jesus
Milena Miwa Oda
Raquel Aparecida de Freitas
Renata Aparecida Antunes da Silva
Ricardo Lima Araújo

Orientação de Público
Aline Sant'ana
Juliana Silva
Karolinne Emy Shioya
Majd Ali
Micaela Biffe
Navid Manafi Rasi
Pedro Augusto
Rafael Pimenta

Centro de Preservação, Pesquisa e Referência

Preservação
Eloisa Martins Galvão
Gabriela Araujo Santos
Gabriela dos Santos Gentil
Karen Torres da Rosa
Luciane Santesso
Mariana Moreira Silva

Pesquisa
Cristina de Branco
Laura Almeida Nobre de Sousa

Formação e Referência
Andrezza Bicudo
Bianca Alves da Silva
Leticya Nunes Lima
Nicole Alexsandra Silva Pereira

E-book | *Quem tem medo das cores de São Paulo? - Sobre a xenofobia racializada contra migrantes no contexto paulistano*

Coorganização
Thiago Haruo Santos
Cristina de Branco

Apoio Editorial
Laura Almeida Nobre de Sousa

Parceria institucional
Ministério Público do Estado de São Paulo

Autores
Alex André Vargem
Anne F. Araújo Aguiar
Casé Angatu
Caynã Pankararu
Deivison Faustino
Hans R. Quelca Yanique
Juliana Silva Pasqua
Karla Burgoa
Leila Maria de Oliveira
Marina Macedo Rego
Natalia Rosalem Cardoso
Sabino Chimuco Samuel
Sandra Morales

Projeto Gráfico
Cliente F.C.

Capa
Espejismo

Revisão
Caique Oliveira

Quem tem medo das cores de São Paulo?

MPSP
MINISTÉRIO PÚBLICO
DO ESTADO DE SÃO PAULO

museu da imigração
do estado de são paulo

CULT SP

SÃO PAULO
GOVERNO DO ESTADO
SÃO PAULO SÃO TODOS

Secretaria da
Cultura, Economia
e Indústria Criativas