

Antropofagia periférica e contracolonialismo: disputas estéticas nas artes e nas cidades

(ST-9 CIDADE, HISTÓRIA E CULTURA EM DISPUTA)

Ana Laura Souza Vargas

Universidade Federal de Minas Gerais | souzavargasanalaura@gmail.com

Isis Detomi

Universidade Federal de Minas Gerais | isisdetomi@hotmail.com

Sessão Temática 9: Cidade, história e cultura em disputa

Resumo: Este artigo revisita a Semana de Arte Moderna de 1922 e investiga, por uma perspectiva contracolonial, suas implicações estético-políticas e sua ressonância nas práticas culturais das periferias urbanas contemporâneas. A partir do Manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade, da proposta de Sérgio Vaz sobre a Antropofagia Periférica e da filosofia de Antônio Bispo dos Santos, o texto explora como as periferias urbanas reconfiguram a produção artística e política, desafiando a centralidade colonial e afirmando potências culturais que sustentam uma estética contracolonial. Estruturado em três eixos — as vanguardas de 1922, a antropofagia periférica e a relação centro-periferia —, o estudo destaca a relevância da produção cultural periférica na construção de novos paradigmas estético-políticos.

Palavras-chave: Contracolonialismo; Semana de Arte Moderna; Antropofagia; Periferias Urbanas; Estética.

PERIPHERAL ANTHROPOPHAGY AND COUNTERCOLONIALISM: AESTHETIC DISPUTES IN THE ARTS AND CITIES

Abstract: *This article revisits the 1922 Week of Modern Art and investigates, from a counter-colonial perspective, its aesthetic-political implications and its resonance in the cultural practices of contemporary urban peripheries. Starting from Oswald de Andrade's Anthropophagic Manifesto, Sérgio Vaz's proposal of Peripheral Anthropophagy, and Antônio Bispo dos Santos's philosophy, the text explores how urban peripheries reconfigure artistic and political production, challenging colonial centrality and affirming cultural forces that sustain a counter-colonial aesthetic. Structured around three key themes — the 1922 avant-garde movements, peripheral anthropophagy and the center-periphery relationship — the study highlights the significance of peripheral cultural production in constructing new aesthetic-political paradigms.*

Keywords: *Countercolonialism; Modern Art Week; Anthropophagy; Urban Peripheries; Aesthetics.*

ANTROPOFAGIA PERIFÉRICA Y CONTRACOLONIALISMO: DISPUTAS ESTÉTICAS EN LAS ARTES Y EN LAS CIUDADES

Resumen: *Este artículo revisita la Semana de Arte Moderno de 1922 e investiga, desde una perspectiva contracolonial, sus implicaciones estético-políticas y su resonancia en las prácticas culturales de las periferias urbanas contemporáneas. A partir del Manifiesto Antropofágico de Oswald de Andrade, la propuesta de Sérgio Vaz sobre la Antropofagia Periférica y la filosofía de Antônio Bispo dos Santos, el texto explora cómo las periferias urbanas reconfiguran la producción artística y política, desafiando la centralidad colonial y afirmando potencias culturales que sustentan una estética contracolonial. Estructurado en tres ejes —las vanguardias de 1922, la antropofagia periférica y la relación centro-periferia—, el estudio destaca la relevancia de la producción cultural periférica en la construcción de nuevos paradigmas estético-políticos.*

Palabras clave: *Contracolonialismo; Semana de Arte Moderno; Antropofagia; Periferias Urbanas; Estética.*

INTRODUÇÃO

Há aproximadamente 100 anos o Brasil vivenciava a Semana de Arte Moderna de São Paulo, uma manifestação artístico-cultural impulsionada por artistas, arquitetos, músicos, escultores, pintores, poetas e escritores que se declararam pertencentes a um movimento de contracultura e que se inspiravam nas vanguardas europeias para elucidar uma revolução subversiva. Entre as diversas figuras artísticas que protagonizaram o movimento, é possível citar os nomes de Anita Malfatti, Cecília Meireles, Câmara Cascudo, Di Cavalcanti, Menotti Del Picchia, Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Oswald de Andrade, Patrícia Galvão, Raul Bopp, Tarsila do Amaral e Villa-Lobos. Estes propunham uma nova visão estética sobre as artes por meio de uma renovação social e artística nos processos, do desvencilhamento da arte acadêmica e do protagonismo de artistas naturalmente brasileiros no meio. O movimento zelava pela emancipação de figuras brasileiras ao valorizar a identidade e a cultura local por meio da visibilidade artística, da elucidação política na arte e da aproximação com temáticas tradicionalistas e cotidianas (Villela, 2022).

Seria a Semana de Arte Moderna de São Paulo uma das primeiras experimentações latino-americanas de um projeto decolonial? Para diversos autores, a semana de 13 a 18 de fevereiro de 1922, na qual ocorreu o movimento, viabilizou a incidência de projetos anticoloniais no campo da educação infantil brasileira, levando ao aprofundamento da Pedagogia Macunaímica (Faria; Silva, 2022); nas manifestações literárias brasileiras e na língua, principalmente nas definições de pensamento, imagem, representação e identidade (Brasileiro, 2021); e, sobretudo, no movimento feminista brasileiro (Simioni, 2022).

Contudo, apesar da importância da Semana de Arte Moderna para o desenvolvimento de projetos anticoloniais e de outros modos de se fazer música, literatura e artes no país, o movimento se configurou a partir da organização de uma elite paulistana que se inspirava em agrupamentos artísticos do Norte Global, ao fazer alusão às produções europeias para desenvolver seus projetos modernistas. Em suma, a Semana não abrange o ressoar do movimento modernista em outras regiões menos centrais do país, como aponta a pesquisadora Eliana Cintra, no que diz respeito às articulações modernistas vigentes nas produções artísticas nordestinas já naquela época, que não haviam recebido o mesmo protagonismo das manifestações oriundas do Sudeste brasileiro (Calixto; Cintra, 2017).

O Brasil naquele momento era um país oligárquico, regido pela constituição de 1891, e pelos cafeicultores paulistas, principalmente na figura do mecenas Paulo Prado, ou seja, a Semana foi feita por uma elite paulistana tradicional, e não com a participação popular. (Villela, 2022, p. 1).

Sob outra perspectiva, Antônio Bispo dos Santos, importante liderança quilombola e o grande semeador das palavras *biointeração*, *confluência*, *contracolonialismo* (...), dentre outras mais, contribuiu significativamente para os debates sobre a valorização das práticas culturais comunitárias. "*Quando a arte vira mercadoria, passa a ser uma brincadeira de não fazer nada.*" (Santos, 2013, p. 22). Para o autor, os modos de ser, na perspectiva

contracolonial, são efeitos práticos do comunitário “[...] modos de ver, sentir, de fazer as coisas, modos de vida.” (Santos, 2013, p. 23). Nego Bispo oferece uma crítica ao colonialismo e ao capitalismo enquanto sistemas que buscam homogeneizar e subordinar culturas. Ao mesmo tempo, ele ressalta a importância da diversidade e da autonomia cultural das periferias, incentivando uma visão de resistência e de criação de novos modos de existência e relação com o mundo. Como uma *conversa das almas*, o processo de criação coletiva foge à lógica mercantil e à visão colonialista.

Essa crítica se alinha ao debate sobre relação de *dependência* e *subordinação* entre centros e periferias, estruturas impostas pelo sistema capitalista e colonial/moderno (Mignolo, 2007). Jacques Rancière, no campo estético-político, descreve a “partilha do sensível” como a divisão da experiência comum, essencial para entender a relação entre arte e política. Michael Löwy, com base em Walter Benjamin, propõe que essa partilha seja central para um pensamento crítico situado nas periferias e nas especificidades culturais dos trópicos. Nesse contexto, a experiência sensível vai além da estética, tornando-se um motor de engajamento social e criação política, evidenciando a potência dos ativismos urbanos na construção de novos modos de estar no mundo. A partir dessa perspectiva, podemos compreender que a estética, longe de ser um campo isolado, se entrelaça com as dinâmicas políticas e sociais, como destaca Rancière:

Na política, existe uma estética que compartilha uma experiência sensível comum, o que Jacques Rancière chama de ‘partilha do sensível’. Uma estética que não equivale à ‘estetização da política pelo fascismo’, apontada por Walter Benjamin no ensaio ‘A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica’ (1936), mas ‘um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto’¹ (Mesquita, 2008, p. 45).

Sob essa ótica, vê-se um caminho a ser traçado para uma reflexão mais ampla sobre as possibilidades de uma revolução do pensamento a partir do que é contracolonial, tendo em vista sobretudo as manifestações políticas e estéticas repercutidas nas periferias urbanas brasileiras. O contracolonialismo foi um conceito amplamente discutido por Antonio Bispo dos Santos em sua jornada rumo ao berço de sua ancestralidade – como o próprio autor denomina sua passagem terrestre – e que contribui para reivindicação notória de tantos saberes descolados do que advém do saber-centro, tanto do que se manifesta no pensamento quanto no espaço. Com base na análise da Semana de Arte Moderna de 1922, este artigo busca discutir – a partir do Manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade publicado em 1928, e sob a perspectiva atualizada do Movimento Antropofágico Periférico de Sérgio Vaz, de 2008 – as aplicabilidades do pensamento contracolonial de Nego Bispo no saber emergente da periferia que emana uma contracultura hipermoderna. Resgatam-se os escritos de Viveiros de Castro e de demais teóricos que exploram as teorias pós-coloniais

¹ BENJAMIN [1936] apud MESQUITA, *Insurgência poéticas: arte ativista e ação coletiva (1990-2000)*, 2008, p. 45.

para, então, investigarmos e explorarmos como o Manifesto Antropofágico, a oposição entre centro e periferia e o contracolonialismo podem contribuir para novas experimentações estético-políticas, com um foco particular nas periferias urbanas.

Este artigo retoma o histórico da Semana de Arte Moderna de 1922 com um duplo objetivo: 1) Introduzir uma pesquisa estética a partir das reflexões de Oswald de Andrade no Manifesto Antropofágico, para, então, enunciar a Antropofagia Periférica de Sérgio Vaz; 2) Compreender como o pensamento contracolonial de Antônio Bispo dos Santos apresenta alternativas ao esgotamento da ideia de centralidade, ao considerar o fazer estético-político das periferias urbanas, que reivindicam, em suas práticas culturais, os valores marginais. O artigo explora como a antropofagia periférica se configura como um processo de resistência e reinvenção cultural, ressignificando a relação entre centro e periferia.

Para tanto, dividimos o trabalho em três momentos. Num primeiro momento, justificamos a necessidade de uma análise sobre as experiências vanguardistas no cenário estético-político instaurado pelo movimento de contracultura de 1922. No segundo, analisamos o Manifesto Antropofágico e a Antropofagia periférica para refletir sobre as experimentações estético-políticas que se repercutem nos dias de hoje, advindas de um contexto urbano que não apenas emerge, mas que também contesta toda uma relação moldada pelo pensamento colonial de sobreposição do *modus* centro sobre o *modus* periférico. Por fim, na terceira seção, desenvolvemos uma análise crítica sobre a relação centro-periferia, que sustenta a argumentação principal deste texto: o reconhecimento do fazer estético-político das periferias urbanas como um motor essencial da contracolonização.

A SEMANA DE 22: RAÍZES, CONTRADIÇÕES E RESSONÂNCIAS

A Semana de Arte Moderna de 1922 foi, sem dúvida, um marco histórico crucial para a cultura moderna brasileira. A história do Brasil no século XX pode ser compreendida a partir das múltiplas interpretações e versões que este evento inspirou. A grandeza da Semana reside, sobretudo, na criação de uma consciência coletiva. Ainda que seu projeto tenha, em certa medida, frustrado as expectativas, isso se deu não tanto pela fragilidade das formulações, mas pela sobrecarga imposta às artes, a quem se atribuiu uma tarefa cultural que ia além de seu alcance. Muitos de seus protagonistas já percebiam essa limitação.

Com o passar do tempo e o declínio das vanguardas, a ideia de que a arte poderia transformar radicalmente o mundo foi se tornando menos plausível. No entanto, a arte não deve se resignar a um papel decorativo, a uma distração hedonista ou à submissão ao consumo. Ela precisa conectar-se ao mundo, por vezes restritivo e medíocre, que habitamos. Já experimentamos várias modernidades e outras ainda se fazem necessárias — todas cosmopolitas e com a rua, repleta de vozes e corpos, como seu espaço preferencial.

Não podemos esperar que a geração de 1922, os tropicalistas ou mesmo movimentos mais recentes ofereçam todas as respostas ou formulem todas as questões. Toda ação cultural

carrega limitações, contradições e ambivalências, pois a história raramente se desenrola em condições ideais. Os anseios de novas gerações se multiplicam, conectando-se com o melhor das gerações anteriores e trazendo consigo novos termos e personagens, como assim disse Belchior - cearense, crítico político e artista intransigente à cultura do espetáculo - na letra da canção "Como nossos Pais". Existe hoje uma necessidade coletiva de projetos estéticos que, longe de esperar passivamente, já desenham o horizonte de uma sociedade renovada e abrem caminhos para sua concretização.

Essa necessidade coletiva é ativa, processual e criativa, consolidando uma consciência nacional que preserva o espírito antropofágico e lúdico de pesquisa, em projetos abertos, livres de dogmatismos e conscientes dos riscos envolvidos. A alegria e a irreverência tornam-se, assim, provas essenciais de vitalidade, e a desconstrução de mitos e monumentos ultrapassados nos coloca em sintonia com uma arte renovadora e transformadora.

Revisitamos a Semana de Arte Moderna de 1922 como um marco que possibilita compreender as transformações que moldaram a arte e a cultura no Brasil, com a intenção de resgatar o que ela ainda revela para os dias de hoje. Evocamos esse momento não por saudosismo, mas para explorar sua atualidade e as camadas de potencial que ainda reverberam.

É essencial reconhecer que o modernismo brasileiro, embora centrado nas grandes cidades, especialmente em São Paulo, trouxe uma expressão cultural que refletia a nova dinâmica urbana. A "Paulicéia Desvairada"², por sua vez, simbolizava a modernidade brasileira em sua simultaneidade, frenesi e experimentação, traçando o contraste entre o fervor do crescimento urbano e o conservadorismo latifundiário. Era na cidade que os artistas e intelectuais experimentavam novas formas de ver e habitar o Brasil, uma cidade que lhes permitia romper tradições e abrir espaço para uma criação artística que era, ao mesmo tempo, deslumbrada e crítica.

No entanto, o modernismo que surgiu desse movimento possuía tensões. Ao passo que buscava transformar a cultura e as sensibilidades brasileiras, esse projeto se chocava com um Brasil profundamente dividido – uma terra marcada pelas hierarquias sociais que, como aponta Lobato em sua representação de Tia Nastácia, insistiam em reforçar as diferenças e subordinações raciais e culturais. Se o Sítio do Picapau Amarelo simbolizava um retorno à infância idealizada, a obra modernista avançava para outra direção, resistindo a essa romantização do passado e tentando desvelar as contradições e injustiças que permeavam o Brasil real.

² **Paulicéia Desvairada** é o primeiro livro de poemas de Mário de Andrade, publicado em 1922, ano da Semana de Arte Moderna. A obra, com versos livres e linguagem experimental, retrata a modernidade caótica de São Paulo e marca o início do modernismo brasileiro, expressando os contrastes e tensões de uma cidade em transformação e buscando uma identidade cultural nacional.

Os modernistas brasileiros, através de sua estética, desafiaram o abismo entre o erudito e o popular, ousaram construir uma linguagem artística única que incluísse a pluralidade do país. Em Macunaíma, por exemplo, Mário de Andrade fez do personagem um espelho multifacetado da cultura brasileira: um herói que navega entre o cômico e o trágico, entre o sublime e o ordinário, movendo-se por uma terra de contrastes e contradições. Esse espírito iconoclasta, de romper com padrões estrangeiros em favor de uma voz nacional, permanece vivo na música, na literatura e nas artes visuais até hoje.

A antropofagia, expressa no "Manifesto Antropofágico" de Oswald de Andrade, sintetizava o projeto modernista de devorar e transformar influências externas para construir uma identidade cultural autêntica, singular e diversa. Esse impulso antropofágico ressurgiu com a Tropicália, na crítica social de Caetano Veloso e Gilberto Gil, que modernizaram a cultura ao conectá-la com a realidade política e social. A Semana de 22, portanto, foi mais que um evento isolado; foi o início de uma trajetória de inovação e ruptura.

As lições do modernismo são lembradas por novas gerações de artistas e pensadores, que renovam o espírito de 1922 ao ecoar as vozes de um Brasil que se revela nas ruas e nas expressões das culturas urbanas – dos Racionais MC's a Emicida, de Carolina Maria de Jesus a Grande Otelo. Esses artistas contemporâneos dão continuidade à "experiência modernista", reafirmando um Brasil complexo, onde a alegria e a crítica social coexistem e desafiam os limites de nossa identidade cultural. Assim, a Semana de Arte Moderna e seu legado continuam sendo uma força transformadora, cuja energia reverbera na resistência e inventividade de nossa cultura até os dias de hoje.

Hoje, é a periferia que impulsiona a cena artística, com vozes negras, indígenas, LGBTQIA+, e femininas liderando os debates. Essa transformação questiona lugares fixos e identidades rígidas, deslocando fronteiras e abrindo espaço para múltiplas leituras. A arte, nesse contexto, torna-se um campo de tensão criativa, onde o entendimento completo dá lugar a uma aproximação sensível e aberta ao desconhecido. A antropofagia, mais do que nunca, emerge como um gesto poderoso: não busca substituir o Outro, mas dialogar com ele, reinterpretando-o sem anular suas singularidades. É na fricção entre o "eu" e o "nós" que a arte desafia certezas e alimenta novas possibilidades.

MANIFESTO ANTROPOFÁGICO E A ANTROPOFAGIA PERIFÉRICA

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Contra todos os importadores de consciência enlatada. [...] Queremos a Revolução Caraíba, maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós, a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. [...] Só não há determinismo onde há o mistério. Mas que temos nós com isso? As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas. Contra os conservatórios e o tédio especulativo. A transformação permanente do tabu em totem. Antropofagia. [...] A alegria é a

prova dos nove. No matriarcado de Pindorama. Contra a memória, fonte do costume. A experiência pessoal renovada (Manifesto Antropofágico, 1928).

A antropofagia, tal como proposta por Oswald de Andrade no Manifesto Antropófago de 1928, emerge como uma provocação cultural que desestabiliza hierarquias e reinventa os processos de criação a partir da alteridade. Em sua icônica frase “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Contra todos os importadores de consciência enlatada”, Oswald propõe uma forma de resistência ao colonialismo: uma recusa ao eurocentrismo e uma afirmação da cultura brasileira pela assimilação crítica do “outro”. Este conceito, que originalmente convocava a transformação do “tabu em totem”, mantém sua potência ao se atualizar no contexto contemporâneo, especialmente nas práticas culturais periféricas. Nelas, a ideia de antropofagia se reinventa, subvertendo narrativas dominantes e gerando novos saberes e imaginários.

Ao lançar a ideia da antropofagia, Oswald não apenas apresenta uma nova perspectiva cultural, mas também desafia preconceitos profundamente enraizados. A metáfora de “engolir o outro” para criar algo novo subverte as imposições eurocêntricas, transformando o que antes era desprezado — como a herança indígena e africana — em elementos centrais de uma cultura brasileira reinventada. Embora esse processo contenha idealizações e silenciamentos, ele opera como uma desconstrução radical. Segundo Eucanaã Ferraz, poeta brasileiro, a antropofagia “traz os mais arraigados preconceitos para o centro das provocações, rindo deles e atribuindo-lhes um sinal positivo” (Ferraz apud Bueno, 2022, p. 112).

Essa ideia se conecta com o conceito de “selvagem” proposto por Viveiros de Castro, que ressignifica o primitivismo como uma força criadora e não como uma condição de atraso. Para Oswald, assim como para Viveiros de Castro (1996), o atraso e o primitivismo não eram aspectos a serem negados, mas potências transformadoras capazes de libertar o pensamento dos determinismos coloniais. Essa perspectiva permite a valorização do “outro” como um agente ativo na construção de novas realidades culturais, invertendo a lógica colonial de subordinação e abrindo caminho para um novo imaginário nacional.

Essa libertação não só questiona as estruturas coloniais, mas também redefine as bases da identidade brasileira, rejeitando o alinhamento à frágil ilusão de equivalência com a cultura europeia. Em vez disso, a antropofagia expõe as fissuras sociais e econômicas do Brasil, muitas delas oriundas da escravidão e de um capitalismo oligárquico. Ferraz (2022) argumenta que, ao iluminar essas contradições, Oswald oferece um motor crítico para repensar a cultura brasileira, especialmente em um momento histórico marcado pela modernização que sacrificava aspectos fundamentais da sociedade. No século XXI, o potencial crítico da antropofagia encontra ressonância nos movimentos culturais periféricos, que reinterpretam as ideias modernistas a partir de suas próprias condições de existência.

No contexto das margens urbanas, a metáfora oswaldiana ganha novas camadas de significado, consolidando o conceito de “antropofagia periférica”. Aqui, a obra de arte da

cultura culta é consumida, deglutida e transformada em arte-vida, profundamente enraizada na experiência cotidiana de quem a produz. Essa transformação dialoga com Henri Lefebvre (1991), para quem a vida cotidiana é o espaço privilegiado de criação e resistência, onde o ordinário, em sua complexidade, se torna a base para práticas culturais que desestabilizam hierarquias e reinventam os sentidos.

A produção cultural nas periferias não busca apenas reconhecimento, mas também cumprir uma função social, tanto para quem cria quanto para quem consome. Um exemplo marcante é a “Semana de Arte Moderna da Periferia”, realizada em novembro de 2007 pela Cooperifa. Inspirada na Semana de 1922, o evento periférico não apenas homenageou o modernismo, mas deslocou seu eixo, trazendo as margens para o centro das discussões culturais. Sérgio Vaz (2008), poeta e fundador da Cooperifa, sintetizou essa autonomia ao afirmar: “Arte de graça, dada pelo próprio povo... Arte feita por quem sempre foi negado a ela.”

Diferentemente da Semana de 1922, impulsionada por elites urbanas e dependente do apoio institucional, a Semana da Periferia nasceu das comunidades, sem intermediários ou validação das elites. O evento, que mobilizou centenas de artistas e milhares de espectadores, marcou uma ruptura ao centralizar a produção cultural de grupos historicamente marginalizados. Foi uma semana de arte e resistência construída “de baixo para cima”, como profetizou o geógrafo Milton Santos, materializando a ideia de uma arte libertadora e transformadora. Sérgio Vaz (2007) reforça essa crítica ao afirmar: “A arte que liberta não pode vir da mão que escraviza.” Essa visão denuncia as contradições das instituições culturais que frequentemente reproduzem as desigualdades que afirmam combater, enfatizando a necessidade de uma produção artística desvinculada de interesses dominantes e centrada na emancipação cultural e social. Nesse contexto, a noção de “artista cidadão”, proposta por Sérgio Vaz em seu Manifesto de Antropofagia Periférica de 2007, ganha centralidade:

É preciso sugar da arte um novo tipo de artista: o artista cidadão. Aquele que na sua arte não revoluciona o mundo, mas também não compactua com a mediocridade que imbeciliza um povo desprovido de oportunidades. Um artista a serviço da comunidade, do país, que armado da verdade, por si só, exercita a revolução (Vaz, 2007).

Essa perspectiva desloca o papel do artista do pedestal elitista para a posição de coautor, comprometido eticamente com as comunidades que representa e às quais pertence.

As práticas culturais periféricas resgatam e atualizam o ethos antropofágico ao transformar a influência do centro em algo próprio, criando novas formas de expressão. Essa apropriação ativa faz com que a periferia deixe de ser reflexo do centro e se torne um núcleo autônomo de produção cultural. Viveiros de Castro (1996), ao propor o conceito de perspectivismo ameríndio, complementa essa visão, deslocando o “eu” do centro da existência e valorizando o “outro” como agente criador. Esse deslocamento, comum tanto na filosofia indígena quanto nas práticas periféricas, ressoa com o espírito antropofágico de Oswald: “Só me interessa o que não é meu.”

Sérgio Vaz captura poeticamente a potência cultural da periferia ao afirmar: “A Periferia nos une pelo amor, pela dor e pela cor. Dos becos e vielas há de vir a voz que grita contra o silêncio que nos pune. Eis que surge das ladeiras um povo lindo e inteligente galopando contra o passado. A favor de um futuro limpo, para todos os brasileiros.” (Vaz, 2007). Essa força agregadora ressoa com a observação de Aníbal Quijano (1991) de que “o que nos une é o tempo de deslocamento”, revelando como o cotidiano periférico — permeado por resistências, trajetórias e urgências — tece uma rede de experiências compartilhadas. Esse movimento reafirma a força transformadora da arte periférica, que se apropria e transcende o modernismo, criando novas linguagens e perspectivas. A Semana de Arte Moderna da Periferia exemplifica essa transformação, promovendo um encontro entre tradição e inovação, ao mesmo tempo que reivindica um futuro de liberdade, dignidade e arte como direitos coletivos.

Figura 1: Cartazes da Semana da Arte Moderna de 1922 e da Semana de Arte Moderna da Periferia de 2007



Fonte: Revista Ciencia&Cultura

É assim que a Semana de Arte Moderna da Periferia transforma o “pequeno arbusto” de 1922 “em um enorme Baobá e carregado de frutos”, como afirma Sérgio Vaz (2008, p.235), enraizando-se nas margens para florescer em resistência e beleza. É das periferias que brota a arte que transcende o tempo, dando novos sentidos ao passado e ampliando os horizontes do futuro.

O PENSAMENTO CONTRACOLONIAL

O grande debate hoje é o debate decolonial, que só consigo compreender como a depressão do colonialismo, como a sua deterioração. Compreendo o sufixo “de” como isso: depressão, deterioração, decomposição. Cabe às pessoas decoloniais, em qualquer lugar do mundo, educar sua geração neta para que não ataque a minha geração neta. Elas só são necessárias se fizerem isso, porque é isso o que é necessário fazer. E a nós, contracoloniais, cabe inspirar a nossa geração neta para que ela se defenda da geração neta dos decoloniais e dos colonialistas. (Nego Bispo, 2023, p. 33).

Antônio Bispo do Santos anuncia um projeto singular de saberes-fazer que se configura a partir dos comunitarismos: coletivos afro-brasileiros, coletivos indígenas, coletivos periféricos. Diferente da individualização, o esforço deve estar em preservar o que no sujeito é singular. Apostas foram anunciadas pelas vanguardas em 1920. Destas, extraímos perspectivas sobre os novos modos de se fazer arte e política. As cidades, como expressão da cultura e dos lugares de conflitos, emanam as mais diversas experiências expressas pelo modernismo e pelo movimento pós-moderno. Contudo, onde emana o que não está na centralidade? Nas periferias, é claro, nos terreiros, nas roças e quilombos: “As cidades estão nos quilombos. Belo Horizonte é que está no Quilombo Souza, no Quilombo Manzo ou no Quilombo de Luízes.” (Nego Bispo, 2023, p.43).

Toda *contraconduta*, *revolta* e *insurreição* afirma o direito de ser diferente, de se rebelar contra a diferença quando ela implica em desigualdade (Velloso, 2022). Essa crítica à administração dos comportamentos se direciona aos modos de agir da esfera pública que, por meio da coerção, promove a manutenção da tecnibilidade do governo.³ “Onde há poder, há resistência” (Foucault, 1988). Na cidade, vê-se a política coexistir como estratégia estatal e paraestatal e, por outro lado, como ferramenta de luta. Será que toda revolução está comprometida com a vanguarda? Sabe-se que toda experiência da *contraconduta* é uma experiência do limite. Vê-se que o limite, para Antonio Bispo dos Santos, está em todo o problema remanescente do que foi e ainda é colonial.

Desde o início da colonização, de 1500 a 1888, o povo africano era tido e tratado como escravo, e o que ele pensava e falava não entrou no pensamento brasileiro. De 1888 a 1988, nossas expressões culturais, a capoeira, o samba, continuaram a ser tidas como crime. Isso é o colonialismo. Colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua. E o que é contracolônizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta. (Nego Bispo, 2018, p. 51).

Na apresentação do livro “Colonização, quilombos: modos e significados” - publicado em 2015 pelo INCT de inclusão - escrita por José Jorge de Carvalho, introduz-se a intenção de Nego Bispo de tratar em sua escrita sobre o *genocídio cultural* alavancado pelo catolicismo. É

³ Esta crítica está presente nos textos de Foucault publicados em 1978, em especial em “Segurança, Território e População”. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

por isso que notamos, em quase toda base argumentativa elaborada por Bispo, evidências da cosmovisão politeísta na dimensão da contracolônização. A colonialidade é um lado obscuro da história da humanidade e se reproduz nas dimensões do *poder, do saber e do ser*: Quantitativamente, existem muito mais pessoas afetadas por problemas coloniais do que por adversidades da modernidade. [...] A revolução industrial é subsumida no problema colonial, que, conseqüentemente, desloca-se para a periferia (Mignolo, 2007, tradução nossa).⁴

O destino visado é duplo, ele também: aproximar-se o ideal de uma antropologia enquanto exercício de descolonização permanente do pensamento e propor um outro modo de criação de conceitos que não o 'filosófico', no sentido histórico acadêmico do termo. (Viveiros de Castro apud Jacques, 2020, p. 118).

Ainda sobre a obra "Colonização, quilombos: modos e significados", Thaís Garone comentou sobre "[...] as raízes coloniais dos dilemas e das contradições vivenciados na atual fase de desenvolvimento capitalista", que estão presentes tanto na obra de Nego Bispo quanto na interpretação de Lévi-Strauss sobre a teoria marxista:

O problema fundamental do Marxismo é saber porque e como o trabalho produz uma mais-valia. Ainda não foi suficientemente notado que a resposta de Marx a este problema tem um caráter etnográfico. A humanidade primitiva era bastante reduzida para se estabelecer apenas nas regiões do mundo onde as condições naturais assegurassem um balanço primitivo ao seu trabalho. Por outro lado, é uma propriedade intrínseca da cultura — no sentido que os etnólogos dão a esse termo — estabelecer uma relação tal entre mais-valia e trabalho que a primeira se acrescenta sempre ao segundo. Por duas razões, uma de ordem lógica, outra de ordem histórica, podemos postular que, de saída, todo trabalho produz necessariamente mais-valia. A exploração do homem vem mais tarde, e aparece concretamente na história, sob a forma de uma exploração do colonizador pelo colonizado [...] Resulta disso, primeiramente, que a colonização é histórica e logicamente anterior ao capitalismo, e, em seguida, que o regime capitalista consiste em tratar os povos do Ocidente como o Ocidente o fizera precedentemente com as populações indígenas (Lévi-Strauss apud Garone, 2015, p. 145).

A ideia de que o pensamento é colonizado e, por isso, necessita ser decolonizado, foi expressa de inúmeras formas. Dentre elas, a partir da teoria da dependência, apresentada por Aníbal Quijano na década de 70. Esta teoria provoca uma discussão sobre as relações políticas e econômicas de dependência entre o centro e a periferia. No final da década de 70 e 80, Quijano introduz os conceitos de colonialidade e, assim, elabora diversas argumentações em torno desses termos, fato expressamente significativo para o desenvolvimento do pensamento decolonial na América Latina. Atento aos processos de lutas e resistências protagonizados pelas comunidades indígenas e quilombolas no Brasil, Antônio Bispo dos Santos cunhou o termo contracolônização para designar as práticas e conquistas que visam combater a colonização e que por longos anos foram invisibilizadas nas construções das narrativas críticas nas instituições escolares e nas universidades.

⁴ "Quantitatively, there are far more people affected by colonial than by the modern problems. That is, the industrial revolution is caught and subsumed in the colonial problem and, thereby, moves to the periphery".

Resgata-se, neste momento, discussões sobre a relação centro-periferia de forma sintética para, então, elaborar como as contribuições de Nego Bispo apresentam uma série de pistas capazes de elucidar as práticas culturais periféricas como uma atualização do pensamento antropofágico, ao transformar o devir-centro em algo próprio, singular, criando novas formas de expressão estético-políticas no contexto das margens urbanas.

CENTRO E PERIFERIA

As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial. (Maldonado-Torres [2007] apud Ballestrin, 2013, p. 100).

Os países ditos periféricos são aqueles menos desenvolvidos socialmente e economicamente em comparação aos países centrais. São estes em sua maioria passíveis de exploração econômica e que, conseqüentemente, possuem as maiores taxas de desigualdade social e pobreza. De modo geral, são vistos sob uma perspectiva de “dependência” sobre os “países desenvolvidos” (Guimarães, 1998). Nesse sentido, é preciso resgatar o que define a “riqueza” e qual a conotação aferida para a ideia de “dependência”. De determinados pontos de vista – principalmente dos povos tradicionais – as riquezas estão nas terras, nos lagos e nos rios. Por sua vez, estas riquezas, que serviram desde a trajetória da colonização para exploração, se encontram nos países considerados marginais. Por isso, poderíamos dizer que a dependência se estabelece por uma relação inversa, em que os países ditos desenvolvidos se apropriam e tomam posse destas riquezas para o desenvolvimento de seu Estado-Nação e que desta exploração são dependentes.

O que são considerados países centrais? O que são países periféricos? Os países centrais são os poderosos política e economicamente. Por sua vez, os países periféricos são vistos como dependentes. Na verdade, os países centrais são os mais ricos e os países periféricos são os mais pobres. A visão eurocêntrica é a que considera que a Europa tem uma cultura superior às demais. Quer dizer, o modelo europeu é para ser seguido por todos que desejam chegar à civilização. Assim, pode-se considerar como marginais outras culturas, tais como as dos países da América Latina, da América Central, África, Oceania ou Ásia. Eis a origem de grande parte do preconceito decorre da falta de conhecimento de outras culturas. (Fagúndez, 2016, p. 207).

Para Quijano (2005), o eurocentrismo é uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade. Nesse sentido, a eclosão das ideias de centralismo partem da colonização europeia e do pensamento ocidentalizado que considera a Europa o “centro do mundo”. Os conceitos de centro e periferia foram tecidos sob a prerrogativa de que há uma relação de subordinação do segundo ao primeiro.⁵ Os centros supostamente são os locais de

⁵ Para introduzir os conceitos de centro e periferia, optou-se por utilizar o trabalho “O interior da história: historiografia arquitetônica para uso de latino-americanos”, de Marina Waisman, publicado pela Editora Perspectiva.

concentração onde tudo acontece e deve acontecer. A partir deles, produz-se conhecimento, métodos, ideologias e saberes e é onde há uma fruição de energias, de capital e de cultura.

Tudo o que for produzido na periferia será feito dentro do quadro das decisões tomadas pelo centro; na periferia, só serão possíveis as decisões de “segundo grau”, ou seja, aquelas tomadas dentro do quadro traçado pelos órgãos de decisão de primeiro grau. Os modelos fornecidos pelo centro constituirão a base de todo o desenvolvimento periférico e, nos casos em que esses modelos não possam ser reproduzidos, será conservada, ao menos, a imagem do modelo central, de modo a favorecer no possível o quadro fornecido pelo centro. (Waisman, 2013, p. 94).

A periferia ocupa o papel de margem na sociedade moderna capitalista ocidental, seja em âmbito regional ou global, pois sua relação com o centro foi moldada sob uma perspectiva de adestramento que, assim como define Nego Bispo (2023, p.2), tem em si a finalidade de “[...] fazer trabalhar ou produzir objetos de estimação e satisfação.” Os centros se configuram como espaços de poder (Lefebvre, 2016), à medida que as extrações de riqueza se dão a partir da periferia. Dussel (1977) afirma que a América foi a primeira periferia do sistema-mundo e a primeira oportunidade de acumulação primitiva do capital. Os lugares periféricos se articulam com a hierarquia étnico-racial presente nos fundamentos das relações de domínio do sistema-mundo colonial, ao passo que é possível assimilar uma majoritária população de origem indígena e africana à ocupação das áreas marginais das metrópoles latino-americanas.

São inúmeras as definições atrelados à ideia de periferia. Waisman (2013, p. 96) afirma que a periferia implica em locais que ocupam “[...] posições subordinadas a um centro, com um pertencimento adventício que não lhes dá direito à participação, nem lhes deixa liberdade para definir seu próprio desenvolvimento”:

[...] Ao esconder o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e a expansão coloniais europeias/euro-americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento superior e inferior e, conseqüentemente, de povos superiores e inferiores. [...] Estes desenhos globais foram articulados simultaneamente com a produção e a reprodução de uma divisão internacional do trabalho feita segundo um centro e uma periferia, que por sua vez coincide com a hierarquia étnico racial global estabelecida entre europeus e não-europeus. [...] As estratégias ideológico-simbólicas globais e a cultura colonial/racista, juntamente com os processos de acumulação capitalista e o sistema interestatal, são constitutivas das relações centro/periferia à escala mundial. (Grosfoguel, 2008, p. 120).

Vislumbra-se uma superação da ideia de periferia como local de inferioridade a partir do reconhecimento das pluralidades das regiões, em uma perspectiva de valorização das culturas marginais em detrimento dos valores centrais. Para Ananya Roy (2017, p.16), “[...] a promessa do conceito de periferia reside na sua capacidade de transcender a localização territorial, de demonstrar vários desfechos que complicam a agência política e questionam as condições para o conhecimento.” Há, atualmente, uma luta incessante pelo desfalecimento dos fundamentos de centralidade, à medida que se estabelece um

“deslocamento” dos valores para as margens, o que possibilita uma nova conjuntura do pensar, do saber e do ser sobre elas. Esta situação é, segundo Marina Waisman, o traço mais característico dessa relação.

Há várias décadas esse processo de “descentramento” vem sendo cada vez mais comum nas grandes cidades, criando uma “multiplicidade de subcentros” ou “centros nas margens”. Lefebvre discute a possibilidade de pensar as (multi)centralidades, devido à existência de múltiplas áreas que estabelecem relações sociais amplas e complexas: “Qualquer ponto pode tornar-se o foco, a convergência, o lugar privilegiado. De sorte que todo o espaço urbano foi, é, e será concentrado e poli(multi)cêntrico.” (Lefebvre, 1999, p. 46). As (multi)centralidades que ascendem às margens das grandes cidades se constituem em meio a uma pluralidade de valores, produções, espaços, saberes e significados. “Por que o povo da favela fala gíria?”, questiona Nego Bispo (2023, p. 3-4), “Preenchem a língua portuguesa com palavras potentes que o próprio colonizador não entende.”

Torna-se fundamental pensar a relação centro-periferia, sobretudo suas produções, como uma forma de direcionar caminhos alternativos aos delimitados pela sociedade global moderno/colonial, configurando, assim, não apenas uma prática de resistência, mas um projeto para novos mundos.

Resistir é manter uma situação. Criar para si mesmo um espaço no interior do sistema para não ser absorvido por ele (mas, até quando?). Divergir é sair do sistema, deixar de lado suas estruturas, empreender rumos inéditos. Resistir é permanecer para defender o que se é. Divergir é desenvolver, a partir daquilo que se é, aquilo que se pode chegar a ser. Provavelmente, a diferença entre essas duas interpretações provém da diferença de origem de seus defensores: a partir do centro, as margens não podem ser vistas como geradoras de projetos, mas apenas, talvez, como refúgio. A partir das margens, tudo é – ou deveria ser – projeto. (Waisman, 2013, p. 98).

Toda revolução se dá no cotidiano, nas práticas diárias que, como Waisman destaca, não se limitam a resistir, mas a divergir, criando novos rumos a partir do que se é. Nas margens, ao desenvolver o que podem ser, essas pequenas ações se tornam a base de uma transformação profunda, desafiando e deslocando as estruturas de poder estabelecidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, buscamos explorar a Antropofagia e a Antropofagia periférica, utilizando-as como fundamentação teórica para entender a repercussão da Semana de 22 nas artes e nas cidades, especialmente no que diz respeito às disputas estéticas que acontecem nos territórios marginais. A partir dessa análise, propomos um salto para uma reflexão sobre a colonialidade e a consciência de suas implicações. Supomos que seja possível estabelecer uma conexão entre a pesquisa estética e as discussões promovidas por Sérgio Vaz – especialmente em seu manifesto antropofágico periférico – e o conceito de contracolonialismo proposto por Nego Bispo, com todos os seus modos alternativos de

existência. Acreditamos ser essencial compreender o pensamento contracolonial, a emergência da arte moderna e os estudos decoloniais da década de 1970 para avançar nesta pesquisa, aprofundando uma leitura que se alinhe com as realidades latino-americanas e seus conflitos sociais e históricos.

Em nossa análise, retomamos brevemente a discussão sobre os termos “centro” e “periferia”. Esse debate se revela essencial para entender a experiência das periferias, que continuam sendo marcadas por relações de dominação e exploração, tanto no âmbito global quanto no local. Embora Waisman tenha proposto, nas últimas décadas, a ideia de um “descentramento”, a realidade mostra que o sistema-mundo ainda carece de reformas estruturais profundas. Isso impede que as margens deixem de ser vistas como espaços relegados aos destituídos (Silva, 2013), e que seus saberes não sejam tratados como tal.

Nesse contexto, a contribuição de Abdias do Nascimento, com seu manifesto Quilombismo, ganha relevância, pois oferece uma plataforma de resistência que ultrapassa as fronteiras nacionais, propondo um movimento pan-africanista intercontinental. A ampliação dessa resistência é retomada por Nego Bispo, que atualiza a perspectiva de Abdias, ao expandir as reflexões sobre a resistência negra brasileira para os tempos contemporâneos (2015, p. 12). [...] Ao colocar-se no lugar de um pensador da nação, Bispo escreve um ensaio que se configura como um manifesto ampliado (p. 14), ressignificando a luta iniciada por Abdias e situando-a no presente.

O desafio de transformar a realidade periférica também é abordado por Waisman, que aponta como o sistema de comunicação colonial ainda cria barreiras entre os países periféricos. Isso mantém as antigas colônias em uma posição subalterna em relação às metrópoles, dificultando o intercâmbio e a solidariedade entre as ex-colônias, mesmo após quase dois séculos de independência na América Latina (Waisman, 2013). Há, claramente, um interesse político, econômico e social na manutenção de tais relações de poder, pois esta possibilita que as relações de domínio do poder, do saber e do ser se mantenham independentemente do fim das relações imperiais. Portanto, enalteçemos, neste momento, a construção - já iniciada pelos povos periféricos e pelos povos tradicionais - de um novo imaginário de práticas e linguagens sobre os *modos de vida*, o que caracteriza os processos de luta e de resistência dessas comunidades como contracolônizadoras.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, mai.-ago. 2013.

BRASILEIRO, Osmando Jesus. SAM de 1922: imagens do outro, conquistas, colonização e representações do colonizado. In BRASILEIRO, Osmando Jesus; LEAL, Fabio Antônio Dias (Orgs.). **Leituras e Releituras: Língua e Literatura em Foco (Vol. 2)**. Rio de Janeiro: Mares Editores, 2021.

BUENO, Chris. A antropofagia cultural como provocação e ruptura. **Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência**, v. 74, n. 2, p. 112, abr./maio/jun. 2022.

CALIXTO, Ranelly da Silva; CINTRA, Elaine Cristina. A Atuação de Joaquim Cardozo no Modernismo no Nordeste. In: NASCIMENTO, Erivaldo Pereira do; SALES, Laurênia Souto; SANTOS, Luciane Alves (Org.). Anais I **ELLIN: Encontro de Letras do Litoral Norte da Paraíba Língua, Literatura e Ensino: Diálogos Necessários**. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2017.

DUSSEL, E.D. **Filosofia na América Latina: Filosofia da Libertação**. Coleção Reflexão Latino-Americana. São Paulo: Loyola, 1977.

FAGÚNDEZ, Paulo Roney Ávila; SILVA, Vera Lucia da. Países centrais e periféricos na pós-modernidade? A necessária relação entre Ocidente e Oriente para a Sustentabilidade Ambiental. **Conpedi Law Review**, Oñati, n. 3, jan.-jun. 2016, p. 207.

FARIA, Ana Lúcia Goulart de; SILVA, Adriana Alves. Dos parques infantis à educação infantil à brasileira: O que a semana tem a ver com isso? Culturas infantis, pedagogias descolonizadoras e políticas públicas. **Dossiê Por uma pedagogia Macunaímica: Infâncias, Estudos Decoloniais e Resistências Plurais na Contemporaneidade**, Rio de Janeiro, n. 1, Artes de educar, jan.-mai. 2022.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (8 ed.). Rio de Janeiro: Editora Graal, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território e População**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. Desafios e dilemas dos grandes países periféricos: Brasil e Índia. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, n. 1, jun. 1998.

GROSGOUEL, Ramón. La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto y un caso. **Tabula Rasa**, n. 8, pp. 243-282, 2008.

JACQUES, Paola Berenstein. **Notas fugidias sobre nossa herança antropófaga. Redobra: Insurgências decoloniais**. Salvador: 2020, n. 15, ano 6, 350p . p. 111-120.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. Tradução Alcides João de Barros. São Paulo: Ática, 1991.

LEFEBVRE, Henri. **Espaço e política: O direito à cidade II**. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

MESQUITA, André. **Insurgências Poéticas: Arte Ativista e Ação Coletiva**. Dissertação (Mestrado em Filosofia, Letras e Ciências Humanas) - Universidade de São Paulo, São Paulo: Annablume/Fapesp, 2011.

MIGNOLO, Walter D. "De-linking". **International Journal of Cultural Studies**, Reino Unido, v. 21, n. 2, 2007.

QUIJANO, Aníbal. **América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día**. ILLA, Lima, jan.1991.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, pp. 107-130, 2005.

QUIJANO, Aníbal. **La formación de un universo marginal en las ciudades de América Latina**. In: CASTELLS, M. (Org.). Imperialismo y urbanización en América Latina. Barcelona: Gustavo Gili, (1971) 1973. p. 141-166.

RANCIÈRE, Jacques. **A Partilha do Sensível: Estética e Política**. São Paulo: Editora 34: EXO experimental org., 2005.

ROY, Ananya. Cidades Faveladas: repensando o urbanismo subalterno. **e-metropolis**, Rio de Janeiro, n. 31, dez. 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, pp. 44-51, ago. 2018.

SILVA, Margarete Maria de Araújo. Aos destituídos, as cabeceiras. **Água**, Belo Horizonte, v. 20, n. 2, Revista da UFMG, 2013.

SIMIONI, Ana Paula Cavacanti. **Mulheres Feministas: Estratégias de Consagração na Arte Brasileira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 2022.

VAZ, Sergio. **Manifesto de Antropofagia Periférica**. 2007. Disponível em: <<https://vermelho.org.br/prosa-poesia-arte/sergio-vaz-manifesto-da-antropofagia-periferica/>>. Acesso em: 06 out. 2024.

VAZ, Sérgio. **Cooperifa: antropofagia periférica**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2008.

VELLOSO, Rita. **Urbano-Constelação**. Belo Horizonte: Cosmópolis, 2022. 483 p.

VILLELA, André Augusto Abreu. 100 anos da Semana de Arte Moderna: uma releitura do modernismo através das revistas Klaxon e Estética. In: CASTRO, Ricardo Figueiredo de; REIS, Thiago de Souza dos (Orgs.). **Anais do 3º Encontro Internacional: Histórias e Parcerias**. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Os eus e os outros: a antropologia e a perspectiva do outro**. In: O mundo como representação: ensaios sobre a antropologia e as ciências sociais. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

WAISMAN, Marina. **O interior da história: historiografia arquitetônica para uso de latino-americanos**. Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 2013.