



VOL. 13 | N. 23 | JAN/JUN DE 2026 | ISSN 2359-4489

PAISAGEM, TERRITÓRIO E PODER: LEITURAS CRÍTICAS EM TEMPOS DE CRISE - PARTE II



FACES DE CLIO



Imagem da capa: À frente o mirante da Igreja Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia e ao fundo a Igreja São Francisco de Paula, Ouro Preto, 2026.

Autoria: Giovana Martins Brito.

Concepção Gráfica: Indaiá Demarchi Klein e Giovana Martins Brito

Dossiê Temático

Paisagem, território e poder: leituras críticas em tempos de crise - Parte II



Sumário

Paisagem, território e poder: leituras críticas
em tempos de crise

Editorial

*Gabriel Benedito Machado e
Giovana Martins Brito*

1

Dossiê Temático

Entrevista

Maria Cristina Rocha Simão

5

A formação do município de Campo Mourão e sua relação com a malha viária e crescimento agroindustrial

Cristina de Oliveira dos Santos

Sérgio Fajardo

Aurea de Andrade de Andrade Viana

19

História Regional, Narrativas Afetivas da Memória, cidades e identidades

Marcia Regina de Oliveira Lupion

Neilaine Ramos Rocha de Lima

37

Elementos identitários na paisagem da Vila Iata em Rondônia: estudo de caso em territórios isolados **53**

Tainá Sousa Oliveira

Fernanda Alves de Brito Bueno

Paisagens da favela: memória e esquecimento sob o olhar de Carolina Maria de Jesus **78**

Thiago Oliveira de Sá

Samene Batista Pereira Santana

Discursos sobre um quilombo urbano: uma revisão narrativa de literatura **108**

Neiva Assis

Territórios e resistências: Mapeamento das violências no campo em comunidades quilombolas do Maranhão e o caso de Alcântara **128**

Ana Livia Melo Sanromã

Márcia Milena Galdez Ferreira

Nanã dos olhos d'água: Rituais religiosos nos mananciais de Feira Santana (1920-1940) **147**

Pedro Alberto Cruz de Souza Gomes

Abundância e liberdade: a caça Kaingang nas matas do Paraná **163**

André Voitechen

Uma história policêntrica: diálogos entre a teoria da história e as narrativas Borum-Kren **191**

Virgínia Albuquerque de Castro Buarque;

Marcone de Souza Guedes;

Danilo Antônio Campos da Silva Borum-Kren

Maycon Gabriel Sant'Ana Gomes

Lameiros, lances e croas: Experiências contra-cartográficas na comunidade Vazanteira da Barrinha **220**

Alice Ferreira dos Santos

Artigos Livres

A capoeiragem como arma de defesa das massas negras e expressão material da luta de classes brasileira do século XIX ao século XX **244**

André Luiz Pereira Pinho

Nacionalismo e Judaísmo: um debate sobre etnonacionalismo judaico **265**

Hellen Rotta

Expediente **284**



Editorial Paisagem, território e poder: leituras críticas em tempos de crise

Gabriel Benedito Machado [*]

Giovana Martins Brito [**]

[*] Doutorando e Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). É associado ao Laboratório de História Política e Social (LAHPS/UFJF) e aos grupos de pesquisa Observatório da Extrema Direita e Direitas História e Memória. Editor-chefe da Revista Faces de Clio E-mail: gabrielmachado333@gmail.com

[**] Doutoranda e Mestra em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduada em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela UFJF. Membro do ICOMOS Brasil e do Laboratório de Patrimônios Culturais (LAPA/UFJF). Editora-chefe da Revista Faces de Clio. E-mail: giovana_mb@outlook.com.

O conjunto de trabalhos reunidos neste dossiê reafirma a centralidade das categorias paisagem, território, memória e identidade para a compreensão dos processos históricos e das múltiplas formas de apropriação, representação e disputa do espaço. Sob diferentes perspectivas teóricas e metodológicas, os artigos evidenciam que a paisagem ultrapassa diversas dimensões para constituir-se como expressão de experiências, afetos, práticas culturais e relações de poder. Ao percorrer contextos urbanos, rurais, indígenas e quilombolas, os estudos discutem os impactos da modernização, da expansão urbana, dos grandes empreendimentos e das políticas estatais sobre os territórios, ressaltando os desafios da preservação do patrimônio e da valorização das identidades locais.

Em diálogo com essas questões, o dossiê também enfatiza as múltiplas formas de resistência e produção de territorialidades protagonizadas por diferentes sujeitos históricos. As contribuições reunidas abordam narrativas de memória, práticas religiosas, literatura, cartografias sociais, ensino de História, epistemologias indígenas e saberes comunitários como estratégias de afirmação identitária e contestação de processos de apagamento, expropriação e colonialidade. Em conjunto, os textos demonstram que memória, patrimônio e território

constituem dimensões indissociáveis da experiência social, oferecendo importantes aportes para a reflexão sobre justiça territorial, pluralidade epistemológica e os desafios contemporâneos da preservação e do reconhecimento da diversidade cultural.

Abrindo o dossiê, a entrevista com a professora Dra. Maria Cristina Rocha Simão, arquiteta, urbanista e pesquisadora com ampla trajetória dedicada ao patrimônio cultural, planejamento urbano e preservação das cidades patrimonializadas. A partir de sua experiência, a entrevistada aborda as relações entre paisagem, território, memória e patrimônio, discutindo os desafios contemporâneos da preservação diante das tensões envolvendo turismo, comunidade local e direito à cidade. Ao enfatizar a centralidade dos moradores e das experiências cotidianas na construção dos territórios patrimonializados, a entrevista oferece importantes reflexões para os debates desenvolvidos ao longo deste dossiê.

Em sequência, o artigo *A formação do município de Campo Mourão e sua relação com a malha viária e crescimento agroindustrial* de Cristina de Oliveira dos Santos, Sérgio Fajardo e Aurea de Andrade de Andrade Viana examina a formação urbana de Campo Mourão (PR) em articulação com a expansão da malha viária e o crescimento da agroindústria. A partir dos conceitos de paisagem e planejamento urbano, os autores discutem as transformações decorrentes da modernização, destacando o papel da PR-317 no desenvolvimento regional e as tensões entre o crescimento urbano, a preservação do patrimônio histórico e a valorização da identidade cultural do município.

Dando continuidade, o artigo *História Regional, Narrativas Afetivas da Memória, cidades e identidades* de Marcia Regina de Oliveira Lupion e Neilaine Ramos Rocha de Lima propõe uma abordagem para o ensino de História tendo em vista o conceito de Narrativas Afetivas de Memória. Ao entender que os vínculos afetivos estabelecidos com lugares, objetos, imagens e vivências representam elementos essenciais para uma educação voltada à compreensão do tempo vivido, as autoras destacam a importância de práticas educativas que mobilizam a memória e a identidade como instrumentos de investigação e ensino.

No artigo seguinte, as autoras Tainá Sousa Oliveira e Fernanda Alves de Brito Bueno apresentam o trabalho *Elementos identitários na paisagem da Vila Iata em Rondônia: estudo de caso em territórios isolados*. Fundamentado no conceito de caracteres identitários da paisagem, o estudo compreende a paisagem como uma construção dinâmica, marcada por permanências e transformações. As autoras ressaltam a necessidade de registrar e preservar os elementos materiais e imateriais que conformam a identidade da Vila Iata, diante dos processos de descaracterização e das ameaças ao patrimônio e ao território amazônico.

Território e literatura se encontram em “*Paisagens da favela: memória e esquecimento sob o olhar de Carolina Maria de Jesus*”. O artigo de Thiago Oliveira de Sá e Samene Batista Pereira Santana analisa a obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), articulando raça, classe, gênero e território na construção da paisagem da favela do Canindé, em São Paulo. A partir da narrativa de Carolina Maria de Jesus, os autores compreendem a favela como um espaço de memória, disputas de poder e apagamentos históricos, ressaltando a paisagem urbana como um campo de luta por justiça social e territorial.

A questão quilombola é abordada no artigo “*Discursos sobre um quilombo urbano: uma revisão narrativa de literatura*”, de Neiva de Assis e Jade Rehen. A partir de uma revisão narrativa sobre a comunidade do Morro da Queimada, em Florianópolis (SC), as autoras analisam os diferentes discursos produzidos sobre esse território. Desse modo, evidenciam tanto as práticas de homogeneização de matriz colonial quanto as narrativas que afirmam sua subjetividade, ancestralidade e pertencimento. O estudo destaca, assim, a importância de reconhecer os quilombos urbanos como territórios de memória, identidade e resistência.

A resistência quilombola também é discutida por Ana Livia Melo Sanromã e Márcia Milena Galdez Ferreira no artigo “*Territórios e Resistências: Mapeamento das violências no campo em comunidades quilombolas do Maranhão e o caso de Alcântara*”. As autoras analisam os conflitos territoriais enfrentados por comunidades quilombolas maranhenses na primeira década dos anos 2000, ao ressaltar as violências promovidas por fazendeiros, grileiros e representantes do agronegócio. Com destaque para os impactos do processo de implantação do Centro de Lançamento de Alcântara, são abordadas as disputas em torno do deslocamento compulsório de famílias quilombolas.

A relação entre território, religiosidade e memória é abordada em “*Nanã dos Olhos D’água: rituais religiosos nos mananciais de Feira de Santana (1920–1940)*”, de Pedro Alberto Cruz de Souza Gomes, investiga as apropriações simbólicas das águas dos mananciais de Feira de Santana (BA) em rituais afro-católicos e afro-brasileiros. O autor enfatiza como esses lugares foram ressignificados pelas práticas religiosas, revelando formas de apropriação do território que deslocavam as lógicas de controle impostas pelo poder público e afirmavam outras territorialidades e modos de vivenciar a cidade.

Em diálogo com as diferentes formas de interação com o território, o artigo “*Abundância e liberdade: a caça Kaingang nas matas do Paraná (século XIX)*”, de André Voitechén, analisa as disputas desencadeadas pelo avanço da política de aldeamentos após a emancipação do Paraná. Em contraposição à perspectiva colonial, o autor explicita a

compreensão Kaingang da paisagem como um espaço multiespécie, no qual a caça constitui uma prática central de sociabilidade entre humanos e não humanos. O estudo demonstra, assim, que a paisagem indígena se constrói a partir de relações próprias com o território, reafirmando formas de existência que extrapolam os limites impostos pelos aldeamentos.

Ainda no campo das epistemologias indígenas, o artigo *“Uma história policêntrica: diálogos entre a teoria da história e as narrativas Borum-Kren”*, de Virgínia Albuquerque de Castro Buarque, Marcone de Souza Guedes, Danilo Antônio Campos da Silva Borum-Kren e Maycon Gabriel Sant'Ana Gomes, promove um diálogo em torno das narrativas do povo Borum-Kren. Ao discutir as configurações étnico-comunitárias e suas cosmovisões, os autores defendem a construção de uma teoria e de um ensino de História mais policêntricos e comprometidos com a descolonização das racionalidades ocidentais. O estudo demonstra que a temporalidade Borum-Kren, ao articular passado, presente e futuro de forma não linear, amplia as possibilidades de compreensão histórica e fortalece alianças interétnicas e conexões pluriontológicas.

Encerrando o Dossiê temático, o artigo *“Lameiros, lances e croas: experiências contra-cartográficas na comunidade Vazanteira da Barrinha”*, de Alice Ferreira dos Santos. A autora analisa as territorialidades da comunidade Vazanteira da Barrinha, no Norte de Minas Gerais, a partir do uso da cartografia social e calendários agroecológicos. Ao privilegiar as categorias locais de espaço e tempo e a relação dos moradores com o Rio São Francisco, o estudo destaca as potencialidades das práticas contra-cartográficas na valorização dos saberes comunitários e na denúncia dos impactos da expropriação territorial.

No que se refere à seção dos artigos livres, o trabalho *“A capoeiragem como arma de defesa das massas negras e expressão material da luta de classes brasileira do século XIX ao século XX”*, de André Luiz Pereira Pinho, analisa a capoeiragem como prática de autodefesa, resistência e organização política da população negra. O autor demonstra como a criminalização da capoeira integrou um projeto de disciplinamento sustentado pelo racismo estrutural, ao mesmo tempo em que evidencia sua permanência como expressão de resistência simbólica e política frente às contradições do capitalismo brasileiro.

A edição é finalizada com o artigo *“Nacionalismo e Judaísmo: um debate sobre etnonacionalismo judaico”*, de Helen Rotta. A autora analisa como a construção de um passado comum, língua e identidade étnico-cultural contribuíram para a formação do nacionalismo judaico no contexto das transformações políticas do final do século XIX. Nesse sentido, o texto discute as relações entre memória, identidade e a constituição do Estado de Israel.



Entrevista Maria Cristina Rocha Simão

Maria Cristina Rocha Simão [*]

Beatriz Marci Fagundes¹

Flávia Caroline Fidellis da Cruz²

Gabriel Benedito Machado³

Giovana Martins Brito⁴

[1] Historiadora e Mestranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

[2] Historiadora, Mestra e Doutoranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

[3] Historiador, Mestre e Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

[4] Historiadora, Mestra e Doutoranda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

[*] Prof. Dr. Maria Cristina Rocha Simão

Arquiteta (UFMG, 1983), Mestre em Geografia (UFMG, 2000) e Doutora em Urbanismo (PROURB/UFRJ, 2016). Professora Titular aposentada do IFMG Campus Ouro Preto, onde atuou no curso de Tecnologia em Conservação e Restauro desde o ano de 2006 e no curso de Especialização em Gestão e Conservação do Patrimônio Cultural, sendo coordenadora entre os anos de 2018 a 2022. Foi também Diretora de Graduação e Pós-Graduação no período de 2009 a 2013 na mesma instituição. Foi pesquisadora do Laboratório de Direito e Urbanismo (LADU/UFRJ). Foi Diretora de Promoção e Extensão da Fundação de Arte de Ouro Preto (FAOP) e docente no departamento de Arquitetura da Universidade FUMEC. Atuou como técnica em preservação do patrimônio cultural pelo IPHAN durante 12 anos e sócio da empresa *Gratiae Urbs Consultoria*. Possui vasta experiência em Arquitetura e Urbanismo, com foco na preservação de núcleos urbanos, gestão, restauro, direito à cidade e interfaces entre intervenção urbana e turismo. Recentemente, lançou o livro *Diferentes olhares sobre a preservação das cidades: Entre os dissensos e os diálogos dos moradores com o patrimônio* (2025), como resultado das pesquisas desenvolvidas em sua tese de doutorado.

- **Gostaríamos de iniciar solicitando que você compartilhe sua trajetória pessoal, acadêmica e profissional. Ao longo desse percurso, quais experiências, encontros, instituições ou questões foram decisivos para sua aproximação com o patrimônio cultural?**

Nasci em Barbacena/MG e morei lá até os meus 18 anos. Minha família era muito unida, éramos quatro filhas, meu pai funcionário público municipal e minha mãe professora de escola pública “primária”, o que hoje corresponde aos anos iniciais do Ensino Fundamental. Vivi infância e adolescência tranquilamente, numa cidade interiorana, a despeito da ditadura militar que assolava o país.

Ainda nova decidi que queria fazer Arquitetura, sem nunca ter convivido com profissionais da área ou tampouco conhecer o exercício da profissão, e assim me mudei sozinha para Belo Horizonte, ao final dos anos 1970, para estudar na UFMG. Me encantei pela profissão desde o começo e, principalmente, pela questão da cidade e do urbanismo. Sempre me impressionaram os grupos que pesquisavam e lidavam com a questão urbana. Me formei planejando trabalhar especificamente com urbanismo, mas logo fui admitida no IPHAN [Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional], à época Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, cuja gestão era feita pela Fundação Nacional Pró-Memória/FNpM.

Assim, foi somente em 1984, já servidora da FNpM, que comecei a compreender o que significava patrimônio “histórico e artístico”, já na dureza do trabalho institucional, na medida em que na Universidade, à época, esse tema praticamente não era abordado. Eram muitos professores modernistas, que focavam na produção da arquitetura como construção, e o patrimônio era ainda pouco valorizado. Fui vivendo e aprendendo sobre a questão patrimonial, mas sempre com interesse mais voltado às cidades; me agradava e instigava atuar junto às cidades patrimonializadas, apesar de trabalhar também com monumentos, obras e projetos.

Assim, na minha carreira no IPHAN, caminhei visando atuar preferencialmente na questão urbana. Minha experiência no Instituto durou 12 anos: atuei como responsável pelo Escritório Técnico em Diamantina num curto período, logo retornando para Belo Horizonte, sede da Superintendência Estadual; entretanto, permaneci dando assistência às cidades tombadas: São João del-Rei, Tiradentes, Diamantina e Serro e, por fim, Ouro Preto.

Em 1993, ainda como servidora do IPHAN, me mudei para cá [Ouro Preto], com família formada, filhos pequenos, e aqui estou até hoje. No escritório técnico trabalhei com uma equipe muito interessante, em parceria com a Prefeitura, e tivemos a oportunidade de elaborar o Plano Diretor, que

resultou num planejamento ainda embrionário, sucinto, mas muito denso, aprovado em 1996. Nessa interface entre patrimônio e cidade, e também em conjunto com a Prefeitura, iniciamos o processo de discussão e elaboração de diretrizes para a aprovação de projetos arquitetônicos para o núcleo urbano tombado de Ouro Preto, uma rica experiência!

Em 1996 me exonerei do IPHAN e ingressei no Mestrado de Geografia, também na UFMG. Eu queria ter uma visão mais ampliada do território, entender outros significados, outros olhares. Nesse momento, constitui uma empresa de consultoria na área de patrimônio e planejamento urbano, na qual atuei durante 9 anos. Ao longo desse período cursei o mestrado, e desenvolvi minha dissertação com foco na questão das cidades preservadas em intersecção com o turismo, pois minha experiência como consultora se deu intensamente na interface entre planejamento urbano, patrimônio e turismo. Também atuei na elaboração de Planos Diretores, como o de Mariana, aprovado em 2002, primeiro Plano Diretor de uma cidade tombada pós Estatuto da Cidade. Foi uma experiência muito interessante, onde buscamos compreender o Estatuto da Cidade frente às complexidades de uma cidade tombada e com grande atividade minerária.

Foi nesse período que comecei a dar aulas, num momento em que já acumulava uma boa experiência profissional. Comecei na FUMEC [Fundação Mineira de Educação e Cultura] e posteriormente ingressei no então CEFET [Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais], aqui [em Ouro Preto], para o recém-criado curso de Conservação e Restauro. A atuação docente muito me agradou, me levando a dedicar à vida acadêmica.

Como consequência de toda experiência acumulada, dos estudos e pesquisas sobre o patrimônio urbano, decidi me arriscar em um doutorado, desta vez na UFRJ, no Programa de Urbanismo. Nesse momento, eu tinha muitas questões que queria discutir e investigar, com destaque sobre a relação dos moradores com os lugares patrimonializados, especialmente os núcleos urbanos mineiros protegidos desde o início do século XX. Como os moradores percebam e viviam esses lugares? Como se relacionavam com eles? Foi nessa direção que desenvolvi minha tese, pesquisando a vivência e apropriação dos moradores com as cidades patrimonializadas.

Aí completou o tempo para me aposentar! Aposentei-me em 2023 e, a despeito de muitos e variados planos, tenho conciliado a aposentadoria com trabalhos de consultoria.

Bem, como relatado, minha vida profissional tem sido de total dedicação e estudos às cidades e seu patrimônio, seus conflitos e consensos, por diversos olhares, que passam pela prática profissional, pelas pesquisas e pela docência.

- **Então, aproveitando que você foi contando um pouco dessa sua trajetória, gostaria de te perguntar o seguinte: ao longo desses anos de trabalho, como você percebe que as noções de território, memória e paisagem foram sendo ressignificadas? Tanto pelas instituições e pelos pesquisadores, mas também pelos próprios moradores desses lugares. Como você observa essa construção e, até a mudança, dessas formas de pensar o patrimônio cultural?**

Minha trajetória e experiência profissional me levam a analisar e focar as cidades tombadas no início do processo brasileiro de patrimonialização, principalmente as mineiras. Minha vida como pesquisadora sempre teve um caráter muito pragmático. O início da minha trajetória profissional no IPHAN e, depois, como consultora e professora do IFMG, instituição de ensino muito ligada à dimensão prática, me proveram com boas doses de vida real. Minhas pesquisas vieram como complemento dessa vivência profissional. Desde minha primeira experiência profissional no IPHAN, o que eu observava era um conflito muito grande na relação dos moradores com o próprio território.

Havia, e talvez ainda haja, uma certa incompreensão de que esse território nos pertence no melhor sentido da palavra: não como posse, mas como algo que faz parte da nossa vida. Somos nós, como cidadãos, que traçamos caminhos para esse território, principalmente o território urbano, esse espaço onde colocamos os pés, onde vivemos, onde construímos nossas relações.

No início, era possível observar que os conflitos dos moradores em relação ao seu acervo patrimonializado, esse território das cidades extensivamente protegidas, eram muito grandes. Acredito que o sentimento de pertencimento e a capacidade de enxergar esses lugares como nossos, em certa medida, foram muito rompidos pelo período da Ditadura Militar, que induziu a uma outra relação entre nós, brasileiros, com o nosso território, o nosso lugar. Não tem como separar a vida política da vida cidadã, da vida cotidiana. Podíamos perceber um processo de descolamento, até mesmo de desapropriação desses lugares. Mas, à medida que os anos foram passando, especialmente com a redemocratização e a retomada dos direitos cidadãos, essa relação foi se alterando.

Claro que estou falando aqui sob uma abordagem, dos cidadãos e cidadãs, mas é preciso traçar um paralelo com o mercado imobiliário, e como as nossas cidades são sequestradas por essa lógica. Elas acabam sendo dominadas pelo valor de troca, usando uma expressão do [Henri] Lefebvre. Isso continua sendo muito forte e não podemos ser ingênuos ao imaginar que, ao longo desses anos, nós cidadãos, simplesmente nos reapropriamos dos nossos lugares e que ficou tudo bem. Não ficou. Existe um conflito permanente. Existem muitas outras camadas nessa discussão entre valor de troca e valor

de uso. Mas acho que algo importante mudou: houve, ao longo desses anos, uma retomada das ruas. Seja nas manifestações contra a Ditadura e pelas Diretas Já, seja nas mobilizações políticas posteriores, ou mesmo na ocupação das ruas por eventos culturais e de lazer. Tudo isso alterou, em alguma medida, a nossa relação com a cidade.

É importante entender que esses lugares antigos, os nossos espaços patrimonializados, se prestam muito bem a essa dimensão lúdica, que a cidade pode nos oferecer como experiência de convivência, cultura e lazer. Vou falar de Ouro Preto, porque é a minha vivência cotidiana: o Carnaval, a celebração da Semana Santa, e outros tantos eventos, são experiências profundamente ligadas à rua. Isso também acontece em Diamantina, por exemplo, com a Vesperata.

Esses lugares se conectam ao lúdico, ao lazer e à cultura, respondem e cumprem muito bem esse papel. Então, vejo que há sim uma transição, um processo de reapropriação e também de compreensão, ainda que de forma embrionária, de que é um direito nosso ter a cultura, a memória e a história preservadas. E esse direito precisa ser garantido também pelo Estado, por políticas públicas e regulamentações urbanas capazes de fazer frente à especulação imobiliária e ao sequestro do território pela lógica do mercado. É uma transformação com um caminho ainda longo a percorrer, mas existente.

Faço um recorte importante: minha experiência, minhas pesquisas e meus estudos sempre estiveram relacionados às cidades pequenas e médias com acervo patrimonializado. Acredito que ter um olhar para essas cidades é também responsabilidade nossa, como pesquisadores: investigar e compreender esses lugares, muitas vezes invisibilizados frente aos grandes centros urbanos.

- **Considerando que esta edição do dossiê parte justamente da compreensão das paisagens enquanto espaços de disputas atravessado por relações de poder e resistência, gostaria de te perguntar: dentro da sua área de pesquisa, especialmente voltada para Minas Gerais e para as pequenas cidades patrimonializadas, quais temas ou questões você acredita que ainda permanecem lacunares? Apesar da ampla produção já existente, onde acha que ainda vale a pena debruçar o olhar investigativo?**

Uma questão importante é compreender como esses espaços patrimonializados se inserem nas nossas cidades e como se dá essa relação, esse processo de apropriação. Depois que concluí o doutorado, comecei a desenvolver algumas pesquisas com populações das regiões periféricas de Ouro Preto. Na pesquisa de doutorado, realizei um estudo absolutamente qualitativo. Embora eu tenha

entrevistado pessoas dessas áreas periféricas, a maior parte dos entrevistados estava concentrada na região central da cidade.

O que percebi é que esses processos de apropriação são muito diversos. Em Ouro Preto, especificamente, segundo as pesquisas que realizei, existe um entendimento de que a existência do patrimônio indica corresponsabilidade pelas vulnerabilidades vividas pelos moradores das regiões periféricas. Ou seja, como a área central é reconhecida e consagrada, muitos acabam por ter a percepção de que as áreas periféricas ficam esquecidas e invisibilizadas.

Ao mesmo tempo, é interessante notar que isso não elimina a importância e a dimensão afetiva que o patrimônio tem na vida desses moradores. Quando, nas entrevistas, eu abordava a relação de afeto e apreço pelos lugares antigos, era quase unânime: havia um orgulho muito grande de morar aqui [Ouro Preto], um orgulho de pertencer à cidade e um reconhecimento da relevância desse patrimônio em suas vidas.

Mas, quando a conversa versava sobre a vida cotidiana, ao acesso aos serviços, aos investimentos públicos e à percepção sobre as políticas urbanas, surgia um sentimento de desigualdade em relação ao que era feito e disponibilizado para os moradores das periferias em contraposição aos do centro. Muitos entendiam que, por existir um patrimônio turístico concentrado no centro, os recursos, investimentos e políticas públicas acabavam sendo direcionados prioritariamente para essa área.

É muito interessante perceber que isso não é tão diferente do que acontece em outros lugares e em outras cidades. Os moradores das periferias vulnerabilizadas também costumam se sentir preteridos em relação às áreas formais, às áreas legalmente consolidadas e, muitas vezes, ocupadas por populações mais ricas. Esse é um processo que, infelizmente, está ligado à nossa desigualdade socioespacial urbana e se reflete no cotidiano das pessoas.

O que se soma, nas cidades patrimonializadas, é uma sensação específica de exclusão relacionada ao patrimônio. E isso é interessante porque, se olharmos para outras cidades do Brasil, onde os centros antigos foram esvaziados, talvez encontremos esse sentimento localizado dentro da cidade antiga. Em Minas Gerais, no entanto, onde os centros antigos geralmente permanecem mais valorizados em relação às periferias, se produz uma outra relação devido ao sentimento de privilégio dos lugares “históricos”.

Então, podemos entender que essa percepção não é consenso, e essa dicotomia não aparece da mesma forma em todas as cidades que possuem centros preservados e patrimonializados. Há lugares mais gentrificados, o que não é exatamente o caso de Ouro Preto. Não consideramos Ouro Preto um centro gentrificado, embora isso possa vir a acontecer, caso não sejam tomadas

determinadas providências. É diferente, por exemplo, de Tiradentes que realmente possui um centro antigo gentrificado. Mas se pensarmos em cidades antigas cujo centro está esvaziado e empobrecido, a relação pode até ser invertida.

No caso de Ouro Preto, há uma percepção de exclusão. Essas populações se sentem excluídas do direito à cidade, embora, claro, esse não seja exatamente o vocabulário utilizado por elas. Existe uma percepção de que o centro histórico recebe privilégios, investimentos e atenção, ainda que, objetivamente, essa balança nem sempre funcione dessa forma.

Por isso, acho importante estudar essas populações que transitam, utilizam e até dependem dos centros patrimonializados, mas que não necessariamente moram neles ou têm pleno acesso a eles. Isso é fundamental, inclusive, para a formulação de políticas públicas capazes de compreender esses lugares como espaços múltiplos, diversos e, ao mesmo tempo, singulares. Pois, ao olhar dos moradores, existem várias “Ouro Preto” dentro dessa mesma cidade. E mesmo quem mora no centro antigo, como eu também moro, percebe essas segmentações, porque as políticas públicas e as possibilidades de acesso se distinguem muito.

Por isso, acho extremamente importante estudar essas questões. E existem outras agendas de pesquisa que considero fundamentais: como adequar esses lugares a uma mobilidade universal e irrestrita? Como enfrentar os riscos geológicos e os riscos de desastre? Como incorporar as discussões sobre clima e águas urbanas, entendendo de que forma contribuem para o desenvolvimento, ou para os impasses vividos nesses territórios?

Também precisamos discutir as relações com a infraestrutura de forma mais ampla: saneamento, circulação, acesso e as condições cotidianas de vida. Ou seja, ainda há muitas questões a serem abordadas quando pensamos o território vivido e o cotidiano dessas cidades patrimonializadas.

Em relação à paisagem, entendo muito mais como um elemento de leitura do território. As paisagens de Ouro Preto e de tantos outros lugares não podem ser entendidas apenas como cenário urbano. Elas precisam ser trazidas para dentro da vida cotidiana, da linguagem urbana e do próprio direito que todos temos à cidade.

Isso significa trazer para o âmbito da paisagem outros olhares: não apenas um olhar nostálgico ou descolado da realidade, mas sim uma compreensão da paisagem que faz parte da vida urbana e que merece respeito tendo em vista quem mora nesses locais e os territórios que ainda se preservam. Então, trazer a paisagem para dentro do cotidiano dos nossos lugares me parece fundamental para compreendermos, junto a tantas outras variáveis, aquilo que constitui efetivamente as nossas cidades.

- **Pensando especificamente nas cidades coloniais mineiras, como Ouro Preto, Mariana e outras marcadas, ao mesmo tempo, pelo turismo e pela mineração, como você percebe que o planejamento urbano e as políticas de preservação vêm negociando essas demandas contemporâneas? De que forma essas cidades têm lidado com tensões envolvendo expansão urbana, interesses imobiliários, atividade mineradora, turismo e o próprio direito à cidade?**

Acho que a primeira questão é entender como trazemos esses elementos, turismo, mineração e outras atividades para além de uma leitura estritamente econômica. Na verdade, essas funções atravessam a própria vida cotidiana das cidades. O turismo, por exemplo, atravessa profundamente o cotidiano dos moradores de Ouro Preto. Ele é uma atividade econômica, mas também é uma atividade cultural e social. E, dependendo das políticas adotadas e das formas de gestão, pode trazer grandes benefícios ou, inversamente, grandes problemas.

Não obstante, considero que o turismo é uma atividade bastante compatível com a preservação do patrimônio, desde que esteja condicionado a estratégias de planejamento, gestão e políticas públicas que permitam construir uma relação de respeito entre quem chega e quem recebe. Respeito ao território, às pessoas, aos lugares e também às crenças de quem vive ali, de quem trabalha e constrói cotidianamente a cidade.

O turismo precisa de políticas públicas capazes de criar condições para que quem chega realmente compreenda onde está, estabeleça uma relação mais profunda com o território e não apenas uma experiência rápida e superficial de atravessar os lugares para fotografar, sem desenvolver um vínculo ou respeito mínimos. Mas também é fundamental pensar no morador, para que ele consiga usufruir dos benefícios dessa atividade.

Porque o turismo gera trabalho e renda, mas de uma forma muito particular: ele não se concentra como uma grande indústria ou uma empresa que agrega trabalhadores em um único lugar. É uma atividade que dispersa seus efeitos pelo território, distribuindo oportunidades de maneira fragmentada pela cidade. Não podemos imaginar que a ausência de turismo seria, necessariamente, a melhor solução. Acho que se houver um processo dialógico, uma gestão bem resolvida, planejamento e capacitação para quem recebe os visitantes, é possível que o turismo seja um grande aliado da preservação do patrimônio e também da geração de trabalho e renda para a cidade.

Aqui em Ouro Preto, percebemos alguns momentos em que isso se aproxima da realidade. Existem caminhos, preocupações e debates sobre essas questões, mas, como política pública

consolidada, acredito que ainda não chegamos a soluções plenamente estruturadas. E digo isso pensando em Ouro Preto, embora veja dilemas semelhantes em outras cidades também.

Por outro lado, se o turismo se tornar agressivo, ele pode expulsar a população desses lugares. Existe uma possibilidade de exploração intensiva dos centros antigos, na medida em que concentram um acervo patrimonial valioso e, claro, o dinheiro é capaz de comprar espaços. Em alguns lugares, isso já vem acontecendo de forma muito intensa. Ouro Preto ainda não chegou a esse ponto, mas, se não houver cuidado, esse risco existe.

E, nesses casos, o lugar perde a alma. Perde algo central, que é a cultura das pessoas que vivem ali, aquilo que chamamos de valor imaterial, embora saibamos que material e imaterial estejam profundamente integrados. Quando a população originária é expulsa, perde-se este lugar de alma, de vida e de cotidiano.

Essa é uma discussão antiga: a turistificação por meio do cenário. Isso é muito perverso, porque a cidade passa a funcionar quase como um palco. O visitante chega, percorre o espaço, tira uma fotografia “*instagramável*” e vai embora. Mas não é isso que nós queremos para os nossos lugares, nem para os nossos territórios. E digo “nós” pensando em quem vive aqui, em quem pesquisa e em quem constrói a cidade cotidianamente. Eu não quero isso para os moradores, reduzidos a uma espécie de cenário para quem chega desavisado, mas também não quero isso para o turista. Ninguém quer chegar a um lugar sem alma, sem vida.

No fundo, esse é novamente um debate sobre valor de uso e valor de troca. Enquanto o turismo ainda opera a partir do valor de uso da experiência, da cultura, do encontro com o lugar, ele permanece em um espaço positivo. O problema é quando ocorre uma mudança de chave e ele passa a ser guiado prioritariamente pela lógica do mercado.

A mineração, por sua vez, já nos leva a outra discussão, de veios ainda mais profundos. Afinal, estamos falando de cidades que nasceram da mineração e cuja própria história está atravessada por ela. Nas nossas cidades patrimonializadas, essa história da mineração muitas vezes permanece escondida: nos morros, debaixo da terra e também sob ocupações urbanas e moradias em locais de risco que estão ali porque, diante das circunstâncias, precisaram estar. E digo isso sem qualquer julgamento. Hoje existem movimentos e coletivos que buscam trazer à tona essa história que é fundamental. Mas é importante lembrar: a mineração é, de certa forma, a nossa certidão de nascimento nessas regiões.

A mineração contemporânea estabelece a cada dia uma relação mais complexa não apenas com o território, mas também com as sociedades e com os diferentes patrimônios envolvidos. Quando falamos em patrimônios, no plural mesmo, precisamos pensar tanto no material quanto no imaterial.

À medida que a mineração chega e altera profundamente as relações sociais, ela também desarticula memórias, registros e práticas ainda vivas desse patrimônio intangível. Muitas vezes, aquilo que sustenta a cultura cotidiana dos lugares acaba sendo profundamente impactado.

Em alguns casos, o patrimônio material parece mais protegido, porque continua amparado pelas instituições de preservação, seja pelo IPHAN, pelo IEPHA-MG [Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais] ou pelos municípios. Isso não significa que ele esteja totalmente resguardado, mas, às vezes, consegue sobreviver melhor a determinadas pressões. Nem sempre, claro. Recentemente, por exemplo, houve uma polêmica em um distrito da cidade de Catas Altas, em Morro D'Água Quente, envolvendo intervenções em uma rua tombada pelo município, justamente em função das demandas ligadas ao transporte associado à mineração. Esses conflitos acabam repercutindo diretamente nas nossas cidades e no patrimônio: na circulação de caminhões, na poluição, nas condições urbanas, na vida cotidiana.

E tudo isso repercute também na cultura viva, naquilo que entendemos como fundamental para que os nossos lugares continuem sendo nossos, para que continuem preservando sua alma, sua identidade e seus vínculos cotidianos. Mas sabemos que os impactos da mineração ultrapassam, e muito, a questão patrimonial. Eles atingem as águas, a vegetação e as relações com o ambiente natural, transformando profundamente o território. E acho importante dizer que o patrimônio é apenas uma fatia dos impactos produzidos por esse tipo de atividade, uma atividade que precisa ser repensada e regulamentada.

Chegamos, então, ao extremo do impacto: o rompimento da barragem do Fundão, em Mariana. Não apenas pelas vidas perdidas, o que por si só já é irreparável, mas pela destruição de lugares inteiros, de tecidos sociais e culturais ao longo do percurso do Rio Doce. O desastre extrapolou qualquer leitura restrita sobre patrimônio, mas também nos obriga a pensar o patrimônio, porque ele igualmente sofre consequências profundas nesses processos.

E aqui há uma questão importante: a gestão municipal sobre a mineração ainda é muito limitada. Grande parte da regulação e da fiscalização permanece concentrada nas esferas estadual e federal. Mas é fundamental que os municípios também tenham um lugar efetivo nessa governança, porque a mineração acontece no território municipal. Quem conhece os problemas do cotidiano é o município.

Por isso, considero essencial que os municípios tenham voz, poder de planejamento, fiscalização e até capacidade de veto em determinadas situações. Isso é especialmente importante em cidades do centro de Minas Gerais, como Mariana, Ouro Preto, Santa Bárbara e Catas Altas, onde a mineração continua sendo uma das atividades centrais e onde ainda temos muitas questões a enfrentar.

- **Ao longo da sua trajetória, como arquiteta, pesquisadora e profissional da preservação, de que modo você observa o desenvolvimento de temas como paisagem cultural, participação comunitária e justiça ambiental? E como você percebe o papel das instituições de preservação, sejam elas municipais, estaduais ou federais, na forma como essas questões vêm sendo incorporadas às políticas e às práticas de gestão dos territórios patrimonializados?**

Acho que ainda somos muito cartesianos; pensamos excessivamente em “caixinhas”. Essa talvez seja uma das grandes dificuldades contemporâneas. A própria ciência vem tentando subjetivar mais certas questões, trabalhar na transversalidade e estabelecer diálogos entre diferentes campos. E penso que há hoje uma tentativa de intersecção entre as diversas temáticas que, no fim das contas, falam do mesmo objeto: o território.

Quando pensamos o território municipal, por exemplo, percebemos que diferentes agentes atuam sobre ele a partir de abordagens pontuais e, muitas vezes, pouco articuladas entre si. Pessoas de instituições distintas, com responsabilidades diferentes, acabam incidindo sobre o mesmo espaço com perspectivas até contraditórias. O que vejo hoje é uma tentativa crescente de diálogo e de transversalização dessas questões, mas ainda com pouca eficácia na prática.

É muito difícil, inclusive para nós, técnicos, gestores ou pesquisadores, sair da nossa própria temática para compreender a do outro, trazer o “vizinho” para dentro da conversa e construir soluções consensuais e factíveis. Ainda vejo um caminho longo a percorrer nesse sentido.

As chamadas “novas questões” que, na verdade, nem são tão novas, mas que hoje se colocam como urgentes tornam isso ainda mais evidente. A questão climática, por exemplo, ainda é um enorme desafio para as nossas cidades; precisamos crer que estamos realmente à beira do colapso. E quando falamos de patrimônio, tudo isso está junto. Como trabalharmos de forma que as instituições compartilhem responsabilidades? Como levar o IPHAN a entender que não adianta trabalhar só a questão do patrimônio se não estiver inserido dentro da dinâmica urbana, do planejamento, da gestão, da compreensão desses lugares como espaços que são únicos? Únicos no sentido em que, junto ao patrimônio, estão: mobilidade, infraestrutura, educação, saúde, lazer, ambiente construído e ambiente natural. Cada vez mais percebemos que já não funciona esse pensamento absolutamente segmentado.

Isso tudo ainda é muito difícil e acho que aparece muito claramente quando tentamos construir um plano diretor. Fazer um plano diretor é, em grande medida, tentar construir uma conversa entre

diferentes secretarias, áreas técnicas e responsabilidades institucionais, além, por óbvio, com a sociedade. É tentar fazer com que cada setor compreenda de que maneira pode contribuir para um território mais equilibrado, capaz de enfrentar conflitos e oferecer melhores condições de vida.

Talvez eu seja otimista, mas acredito que existe, pelo menos, uma mudança de chave no discurso. Já percebemos, entre gestores, pesquisadores e mesmo em alguns setores políticos, uma preocupação crescente em construir esse diálogo e reconhecer que essas temáticas se entrelaçam, se sobrepõem e precisam ser pensadas conjuntamente.

Mas ainda vejo muitas dificuldades, inclusive dentro da própria universidade. Como é difícil interseccionar diversos setores para desenvolver pesquisas que são fundamentais e que atravessam diferentes áreas do conhecimento. Então, se até nos espaços de pesquisa encontramos desafios para construir esses diálogos, é previsível que isso também aconteça na gestão pública. Ainda assim, acredito que há uma compreensão crescente de que os territórios precisam ser vistos em toda a sua complexidade.

- **Gostaria de encerrar te ouvindo sobre uma coisa um pouco diferente do que conversamos até aqui. Falamos muito sobre os desafios das políticas patrimoniais, os conflitos e os limites da gestão e, eles existem, claro. Mas, às vezes, ficamos tão focados no que ainda precisa mudar que esquecemos de olhar para aquilo que funcionou. Ao longo da sua trajetória, houve experiências, projetos ou políticas no campo do patrimônio que você considera realmente sensíveis e potentes para fortalecer memória, pertencimento e a relação das comunidades com esses lugares? Queria te ouvir também sobre aquilo que sente que deu certo.**

Nas últimas décadas, tivemos algumas políticas públicas importantes no campo do patrimônio. Uma delas foi o Programa Monumenta, que começou no final dos anos 1990 e se estendeu pelos anos 2000. O Monumenta tinha um conceito bastante interessante porque não se limitava apenas às ações sobre os monumentos, às obras e restaurações, mas também buscava aproximar o morador desse patrimônio. Havia iniciativas voltadas para pessoas que precisavam manter seus imóveis, mas não tinham condições financeiras, além de ações de educação patrimonial e sensibilização das comunidades em relação ao acervo cultural.

E aqui faço uma ressalva que considero importante: tento evitar a ideia de que o Estado ou as políticas públicas tenham a capacidade de “conscientizar” as pessoas. Não compartilho dessa concepção. Acho que podemos informar, sensibilizar, construir ações consensuais, mas cada pessoa

tem consciência do seu próprio lugar no território que, antes de ser território das instituições, é território das pessoas.

O Monumenta foi uma política pública relevante, financiada pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), e teve aspectos interessantes de gestão. Ainda assim, penso que seus resultados poderiam ter sido melhores. Houve experiências positivas, especialmente no campo da educação patrimonial, mas acredito que o potencial era maior do que aquilo que efetivamente se consolidou.

Em Ouro Preto, lembro também de um projeto bastante interessante desenvolvido numa parceria entre o IPHAN, a UFOP [Universidade Federal de Ouro Preto] e a FAOP [Fundação de Arte de Ouro Preto], em certo momento, conhecido como *Sentidos Urbanos*. Não era um grande projeto, mas muito significativo, que buscava construir novos olhares sobre a cidade, para além da monumentalidade e da narrativa histórica tradicional. A proposta era estimular uma percepção mais sensível dos lugares, a partir da vivência, da experiência cotidiana e dos sentidos. Pequenos grupos, escolas e moradores participaram desse processo durante um bom tempo, e considero que foi uma experiência muito rica de educação patrimonial.

Também tivemos outras experiências importantes de extensão no IFMG, junto com a FAOP. Um desses projetos foi chamado inicialmente de *Laboratório de restauro*, no qual os alunos realizavam levantamentos de imóveis de valor cultural pertencentes a famílias de baixa renda, buscando possibilidades futuras de financiamento para conservação e recuperação desses bens. Porém, o mais importante era o processo: aproximar os moradores da compreensão do valor de seus próprios imóveis, tornando visível a importância desses espaços no cotidiano das pessoas. Esse projeto passou por diferentes versões e continua existindo de outras formas.

O que sempre me chamou atenção nessa experiência foi o quanto também transformava a formação dos próprios restauradores. Os alunos passavam a olhar para imóveis simples, da vida comum, entendendo que eles também merecem respeito, cuidado e preservação. E, principalmente, começavam a compreender melhor as dificuldades cotidianas enfrentadas pelas pessoas responsáveis por esses lugares e os sentidos que elas atribuem a eles.

Lembro ainda de outro projeto de extensão, realizado em parceria entre o IFMG, IPHAN e UFOP, em bairros periféricos de Ouro Preto e conhecido como *Diálogos sobre o Patrimônio*. A proposta era levar os alunos para dentro das comunidades e discutir com os moradores o que era importante para eles em termos de memória, patrimônio, reconhecimento e pertencimento. A partir dessas conversas, eram desenvolvidas ações como registros em fotografias e vídeos, entrevistas, atividades culturais e iniciativas de lazer que ajudavam a fortalecer a relação das pessoas com seus

próprios territórios. O projeto durou cerca de dois anos e, embora fosse uma ação pontual, teve resultados muito interessantes.

Essas experiências talvez sejam pequenas quando vistas isoladamente, mas acredito muito no seu efeito cumulativo. O somatório dessas ações pode, sim, produzir mudanças importantes na relação das pessoas com o patrimônio e também na relação entre comunidades e instituições. E, certamente, existem muitas outras experiências relevantes em Ouro Preto.

Agradeço imensamente pela disponibilidade, pela generosidade da conversa e pelas reflexões compartilhadas ao longo desta entrevista.

Eu que agradeço. E sigo à disposição para continuarmos esta conversa, sempre que necessário.

Entrevista realizada por videochamada no dia 28 de maio de 2026. A transcrição foi revisada e editada para fins de clareza textual, preservando o conteúdo e a oralidade da entrevistada. Agradecemos à arquiteta Cristina Simão pela disponibilidade e generosidade na conversa.



A formação do município de Campo Mourão e sua relação com a malha viária e crescimento agroindustrial

The Formation of the Municipality of Campo Mourão and Its Relationship with the Road Network and Agro-Industrial Growth

La Formación del Municipio de Campo Mourão y su Relación con la Red Vial y el Crecimiento Agroindustrial

Cristina de Oliveira dos Santos [*]

Sérgio Fajardo [**]

Aurea de Andrade de Andrade Viana [***]

[*] Doutora em Geografia pela Universidade Estadual do Centro Oeste - Unicentro Campus Cedeteg. E-mail: cristina.silva28@escola.pr.gov.br.

[**] Professor e doutor em Geografia pela Universidade Estadual do Centro - Unicentro Campus Cedeteg. E-mail: professorfajardo@gmail.com

[***] Professora e doutora em Geografia na Universidade Estadual do Paraná - Unespar. E-mail: aureavgeo@yahoo.com.br

Resumo: O estudo aborda a formação do espaço regional de Campo Mourão-PR e sua relação com a malha viária e crescimento agroindustrial, marcados tanto pelas heranças históricas de sua formação quanto pelas transformações decorrentes da modernização recente. Busca-se analisar a relação entre a formação da cidade, bem como os processos de expansão da malha viária, ressaltando a necessidade de políticas que conciliam a preservação e estímulo ao desenvolvimento urbano. A pesquisa tem caráter quali-descritivo, tomando como referência a paisagem em aspecto geral da cidade, onde se encontram edificações históricas, vias ampliadas, que funcionam como testemunho das mudanças ocorridas desde meados do século XX. O embasamento teórico fundamenta-se em conceitos de paisagem urbana e planejamento urbano, permitindo compreender as tensões entre a modernização, a valorização do espaço central e a preservação das construções de valor simbólico. Neste contexto, destaca-se também o papel da PR-317, cuja relevância como eixo logístico impactou diretamente o município, sobretudo na consolidação da agroindústria, na paisagem rural, ao facilitar o escoamento da produção e atrair investimentos para a região. Espera-se, com isto, identificar as pressões exercidas pelo crescimento urbano sobre o patrimônio histórico e apontar a importância de políticas públicas voltadas à conservação deste legado, de modo a garantir que a modernização de Campo Mourão ocorra em equilíbrio com a valorização de sua identidade cultural.

Palavras-chave: formação de Campo Mourão-PR; malha viária; PR-317; agroindústria; patrimônio cultural.

Abstract: The study addresses the formation of the regional space of Campo Mourão and its relationship with the road network and agro-industrial growth, marked both by the historical legacies

of its formation and by the transformations resulting from recent modernization. It seeks to analyze the relationship between the city's formation and the processes of road network expansion, highlighting the need for policies that reconcile preservation with the promotion of urban development. The research has a qualitative and descriptive character, taking as reference the city's general landscape, where historical buildings and expanded roads stand as witnesses of the changes that have taken place since the mid-20th century. The theoretical framework is grounded in concepts of urban landscape and urban planning, which allow for an understanding of the tensions between modernization, the enhancement of the central area, and the preservation of constructions of symbolic value. In this context, the role of PR-317 is also emphasized, given its relevance as a logistical axis that directly impacted the municipality, particularly in the consolidation of agro-industry and in the rural landscape, by facilitating the flow of production and attracting investments to the region. The study aims to identify the pressures exerted by urban growth on historical heritage and to highlight the importance of public policies directed toward the conservation of this legacy, ensuring that the modernization of Campo Mourão occurs in balance with the appreciation of its cultural identity.

Keywords: formation of Campo Mourão; road network; PR-317; agroindustry; cultural heritage.

Resumen: El estudio aborda la formación del espacio regional de Campo Mourão y su relación con la red vial y el crecimiento agroindustrial, marcados tanto por las herencias históricas de su formación como por las transformaciones derivadas de la modernización reciente. Se busca analizar la relación entre la formación de la ciudad y los procesos de expansión de la red vial, resaltando la necesidad de políticas que concilien la preservación con el fomento del desarrollo urbano. La investigación tiene un carácter cualitativo y descriptivo, tomando como referencia el paisaje general de la ciudad, donde se encuentran edificaciones históricas y vías ampliadas que funcionan como testimonio de los cambios ocurridos desde mediados del siglo XX. El marco teórico se fundamenta en conceptos de paisaje urbano y planificación urbana, lo que permite comprender las tensiones entre la modernización, la valorización del espacio central y la preservación de construcciones de valor simbólico. En este contexto, también se destaca el papel de la PR-317, cuya relevancia como eje logístico impactó directamente en el municipio, sobre todo en la consolidación de la agroindustria y en el paisaje rural, al facilitar el flujo de la producción y atraer inversiones para la región. Se espera, con ello, identificar las presiones ejercidas por el crecimiento urbano sobre el patrimonio histórico y señalar la importancia de políticas públicas orientadas a la conservación de este legado, de modo que la modernización de Campo Mourão ocurra en equilibrio con la valorización de su identidad cultural.

Palabras clave: formación de Campo Mourão; red vial; PR-317; agroindustria; patrimonio cultural.

Introdução

A formação do espaço regional de Campo Mourão está intrinsecamente ligada aos processos de ocupação do Centro-Oeste paranaense ao longo do século XX, marcados por frentes de colonização, pela exploração de recursos naturais e pela consolidação de atividades agrícolas. Nas décadas seguintes, Campo Mourão consolidou-se como polo regional de desenvolvimento, em especial pelo fortalecimento do agronegócio. A introdução de culturas como o café, e posteriormente a predominância da soja, milho e trigo, modificaram profundamente a paisagem e as dinâmicas sociais e econômicas do território. Este processo de modernização agrícola trouxe ganhos produtivos e

inseriu o município em cadeias de exportação, mas também implicou transformações ambientais significativas, como a redução da cobertura florestal original e a construção de indústrias, diminuindo o verde e aumentando o concreto.

Atualmente, Campo Mourão possui características de cidade média com forte vocação agrícola, destacando-se como centro de serviços, comércio e educação para municípios vizinhos. A urbanização expandiu-se, alterando tanto a paisagística da cidade e gerando novas demandas de infraestrutura, quanto os ramos de atividade industriária. Ao mesmo tempo, iniciativas de conservação, como, por exemplo, o Parque Estadual Lago Azul¹, simbolizam esforços de proteção ambiental diante de um histórico de exploração intensiva da natureza. O parque é símbolo de resistência e é patrimônio cultural, já sofreu diversos problemas, especialmente na parte do lago, com falta de assoreamento. O parque, atualmente, passa por uma reforma dos brinquedos e desassoreamento, o que se espera em breve que ganhe novas características e volte a ser a opção de escolha dos moradores para passeio.

Entretanto, a realidade contemporânea da cidade também evidencia lacunas importantes. No campo urbano, desafios relacionados à mobilidade, à oferta de transporte público de qualidade e à expansão ordenada da malha viária ainda persistem, refletindo-se com crescimento demográfico e a concentração de atividades econômicas. A mobilidade tem sido uma temática discutida com frequência, visto que tem impactado constante na vida da população. Todos os dias acontecem inúmeros acidentes, por falta de visibilidade nas ruas (causado pela localização de parada inadequada de veículos), má sinalização e até mesmo imprudência dos motoristas, tanto por falta de fiscalização quanto educação no trânsito. As autoridades têm realizado debates abertos a partir de propostas da gestão pública com a comunidade para que consigam achar meios de mudar esta realidade.

Assim, a necessidade de discutir tais questões impacta profundamente na cidade de Campo Mourão, pensando nas modificações da paisagem e na economia, bem como refletindo na sua história. Por isso, nosso objetivo é refletir a relação entre o processo de formação da cidade e as dinâmicas de expansão urbana da malha viária, destacando a necessidade de políticas públicas capazes de conciliar a preservação do patrimônio e as alterações do espaço urbano com o estímulo ao desenvolvimento. Para isto, uma questão que nos orienta é: De que forma as políticas de planejamento urbano podem equilibrar a preservação histórica e ambiental com as demandas de crescimento e modernização da cidade? Discutir desde sua formação, o planejamento urbano e seu impacto na forma como o

¹ O Parque Municipal Joaquim Teodoro de Oliveira, de Campo Mourão – PR, mais conhecido como Parque do Lago, foi criado como bosque municipal em 1 de maio de 1971.

município se estabelece hoje, e pensar os impactos das modificações atuais como forma de consolidar trajetória histórica de Campo Mourão explica não apenas sua consolidação como polo agrícola e urbano, mas também ajuda a compreender os dilemas atuais de seu espaço geográfico. O município, hoje, encontra-se diante do desafio de equilibrar crescimento econômico, justiça social e sustentabilidade ambiental, elementos fundamentais para garantir um desenvolvimento regional mais integrado e inclusivo.

A formação do município

O processo de ocupação do Centro-Oeste paranaense foi o que influenciou a formação do espaço regional de Campo Mourão. Antes da chegada dos colonizadores, a região era tradicionalmente habitada por povos indígenas Kaingang, cuja presença deixou marcas na paisagem e na memória local, mas que foram progressivamente deslocados pela expansão territorial. Um exemplo são os monumentos encontrados no Parque do Lago da cidade, que remetem à cultura indígena. A partir da década de 1940, a abertura de estradas e os incentivos governamentais à ocupação impulsionaram fluxos migratórios de diversas regiões do Brasil, sobretudo do Sul, favorecendo a organização de núcleos urbanos e a estruturação econômica do município.

Quando voltamos um pouco na história da região, a qual remonta à colonização do Paraná, observamos que os primeiros habitantes foram povos indígenas, como os Guaranis e Kaingang, que habitavam a região antes da chegada dos colonizadores europeus, século XVII. Com a colonização europeia, principalmente de imigrantes de origem italiana, alemã e polonesa, século XIX e XX, a região experimentou um rápido crescimento populacional e econômico, tendo as atividades agrícolas, como o cultivo de café, milho, soja, trigo e criação de gado que foram fundamentais para o desenvolvimento econômico da região (século XX).

Compreender a história do processo de colonização e povoamento da cidade de Campo Mourão é um percurso para entender o crescimento e urbanização da cidade, bem como a infraestrutura e funcionamento da logística através da sua malha viária. Para isto, utilizou-se, como parâmetro teórico, as discussões de Morigi e Morigi (2013), autores que discutem com afincos e detalhes a história da cidade.

O início da ocupação da região do atual município de Campo Mourão contou com expedições de Álgar Antunes Cabeza de Vaca em 1541, a de Hans Staden em 1549, a de Ulrich Schimdel em 1553, dentre outros. Além disso, houve as várias expedições organizadas por Dom Luiz Antonio de Souza Botelho Mourão entre 1765 e 1775 pelo ‘Sertão do Tibagi’ e pelos Campos de Guarapuava, chegando até os ‘Campos do Mourão’. Ainda foram realizadas diversas incursões pela região no

século XIX, principalmente durante a Guerra do Paraguai (1864/1870), e apesar da presença de vários grupos indígenas, a ocupação permanente do atual município de Campo Mourão aconteceu somente no final do século XIX, especificamente em 1880, quando expedicionários guarapuavanos vieram para a região (Morigi e Morigi 2013).

Segundo Morigi e Morigi (2013) dentre os expedicionários guarapuavanos que vieram para a região de Campo Mourão em 1893, estavam Norberto Marcondes, Guilherme de Paula Xavier e Jorge Walter. Eles vieram numa expedição composta por 120 homens, com o objetivo de se dedicarem à criação de gado. Os nomes deles foram dados às ruas e avenidas da cidade, visto que era uma forma de imortalizar aqueles que contribuíram diretamente para o crescimento da cidade, ou seja, teve o seu papel na história do município. Depois da fixação de Jorge Walter em Campo Mourão, o povoamento da região ficou estagnado por aproximadamente uma década, com fluxo muito baixo de chegada de trabalhadores, até que em 1903 foi reiniciado com a vinda dos Irmãos Pereira e de suas famílias, que estabeleceram moradia, dedicando-se à agricultura e à pecuária. Cabe salientar que, após a vinda da família Pereira, outras famílias também vieram para ocupar a região de Campo Mourão.

Outro autor que explora o processo de colonização da cidade de Campo Mourão é Veiga (2005), que expõe que a primeira ocupação ocorreu a partir de 1903, com a chegada dos Irmãos Pereira. Veiga diz que: “[...] até 1910, uma após outras, juntaram-se aos Pereira, as famílias de Cesário Manoel dos Santos, Bento Gonçalves Proença, Américo Pereira Pinto, José Custódio de Oliveira, Francisco Mateus Tavares, José Teodoro de Oliveira, Guilherme de Paula Xavier, Luis Silvério e José Luiz Pereira Sobrinho” (Veiga 2005, p. 30). Essas famílias se distinguiam por serem tropeiros que levavam suas tropas de gados e porcos para outros estados, onde eles comercializavam. A terra deste município chamava a atenção deles pelo fato de ser plana, com vegetações rasteiras, ou seja, servia de descanso. Os tropeiros acabaram se instalando e ficando por essa região, desenvolvendo atividades como a extração da madeira, à policultura (milho, arroz, feijão, algodão, café, entre outras) e à pecuária.

Com o passar do tempo, mais famílias foram chegando e fixaram residência em Campo Mourão. Segundo Veiga (2005), em 1903 a população não ultrapassava 50 habitantes, já em 1921, quando ocorreu a instalação do Distrito Judiciário e Policial, a população total era de aproximadamente 200 pessoas. Já em março de 1934 a população total do distrito era de cerca de 2.000 habitantes. Em 1940 foi realizada novamente a contagem da população que era composta por 11.964 habitantes. Dez anos mais tarde, a população era estimada em 33.949 habitantes, sendo 32.112 residentes na área rural e 836 residentes na área urbana. Pode-se perceber que o acréscimo populacional se deu de modo gradativo nas primeiras décadas, tornando-se mais intenso a partir das

décadas de 1930, de 1940 e de 1950. Isto se deu em virtude da atuação de novas frentes de ocupação do território (Veiga 2005).

A economia, no começo do século XX era predominantemente a pecuária. Morigi (2013) afirma que somente mais tarde, durante as décadas de 1960 e 1970 a agricultura ganha destaque no cenário econômico regional, principalmente com a produção da soja. Neste meio tempo, houve a vinda de muitos imigrantes sulistas, principalmente descendentes de alemães, italianos e ucranianos (origem de regiões de guerras e fome na Europa), interessados em fixar residência, já que o nosso solo roxo era considerado muito fértil e com topografia regular semelhante ao do seu local de origem.

Segundo Veiga (2005), a ocupação da região de Campo Mourão se deu por duas frentes de expansão: uma proveniente do norte, derivada da frente do café e outra do sul do Brasil composta, principalmente, por descendentes de europeus. Por conseguinte, pode-se dizer que migrantes paulistas, mineiros, nordestinos e sulistas, estes últimos vindos dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, migraram para a região noroeste do Paraná. Contudo, os migrantes sulistas não vieram para a região com o desígnio de plantar café, mas para se dedicar à agricultura familiar através da plantação de milho, trigo, arroz, batata, mandioca, cana de açúcar, dentre outras culturas, e também para a criação de gado e de porcos.

No quesito malha urbana, o autor (Veiga 2005) ressalta o quanto as terras da cidade de Campo Mourão chamavam a atenção de diversas pessoas. O relevo era ondulado, como foi dito, mas não havia muitas sinuosidades, isto é, era um relevo aparentemente bom para construção, ainda mais que as vegetações eram de natureza rasteira. Além disso, permitia e ainda hoje permite a prática da agricultura com excelência. Não é à toa que há cooperativas que vivem de produtos da agricultura. De acordo com Santos (1994), a demarcação da área urbana de Campo Mourão ocorreu na década de 1940 e foi realizada pelo topógrafo Eugênio Zaleski, o qual tinha ligação com o Departamento Estadual de Geografia, Terras e Colonização.

Observamos que a forma urbana do plano inicial da cidade de Campo Mourão, como na maioria das cidades brasileiras, segue um traçado reticulado em que os quarteirões são quadrados.

Figura 1 - Vista aérea de Campo Mourão - PR



Fonte: [https://campomouraoprefeitura.wordpress.com/2011/12/21/campo-mourao-e-o-5o-do-parana-na-geracaode-empregos/vista-aerea-de-campo-mourao_arquivo-ascom-pmcmourao\](https://campomouraoprefeitura.wordpress.com/2011/12/21/campo-mourao-e-o-5o-do-parana-na-geracaode-empregos/vista-aerea-de-campo-mourao_arquivo-ascom-pmcmourao/).

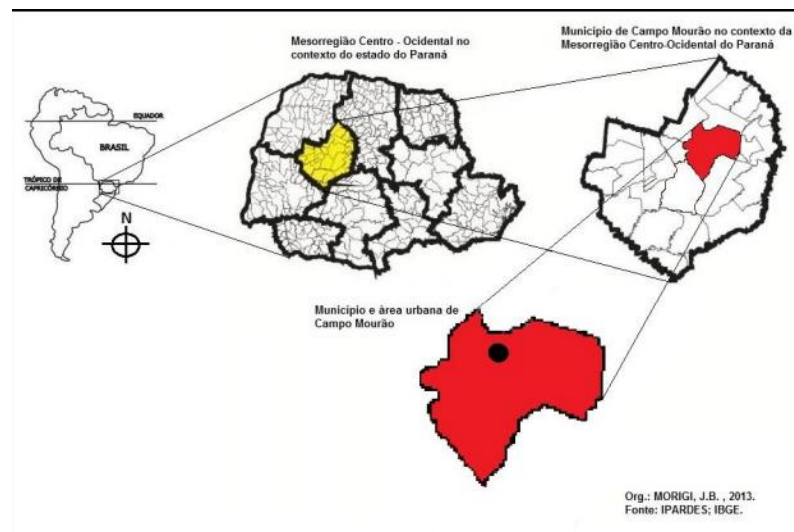
Nota-se ainda que as ruas e avenidas se cruzam em um ângulo de 90° graus formando quadrados (tabuleiro de xadrez) ou retângulos (grelhas ou grades). Este tipo de malha urbana é chamado de sistema ortogonal ou malha ortogonal, e caracteriza-se por beneficiar o parcelamento do solo, no entanto a sua adaptação aos terrenos é mais difícil, pois exige terrenos planos. Segundo Hespagnol e Cruz e Hespagnol (2024), como a malha urbana de Campo Mourão está assentada sobre um platô ou meseta, ela apresenta-se dividida por um espigão principal na direção nordeste/sudoeste, que a separa em duas sub-bacias de drenagem, sendo uma delas pertencente ao Rio 119 e a outra pertencente ao Rio do Campo, no qual se faz a captação de água que abastece a população citadina.

Conforme salienta Paviani (2007), apesar do crescimento da cidade, o desenho urbano manteve-se com algumas características do núcleo inicial. Além disto, o crescimento da malha urbana de Campo Mourão correspondeu ao sentido e à declividade do relevo, se alongando em sentido sudoeste, originando o bairro Lar Paraná, onde as vertentes ofereciam inclinações favoráveis, variando de 2% a 4%. Nas áreas adjacentes ao Rio do Campo e ao Rio 119 onde se apresentam inclinações mais acentuadas de 10% a 20%, marca-se o limite do crescimento da urbanização. Quase duas décadas depois, especificamente em 1980, a malha urbana de Campo Mourão apresentava-se bastante ampliada, principalmente em decorrência da formação de novos bairros em anexo às áreas já existentes, e em virtude da criação de novas áreas nas proximidades do Rio do Campo e do Rio 119.

Assim, o aumento da produção agrícola no Paraná, especialmente na Microrregião Geográfica de Campo Mourão, foi incentivado por políticas governamentais, como a oferta de créditos agrícolas

e financiamentos aos produtores. Este período viu um crescimento na demanda por produtos agropecuários, resultando na expansão dos complexos agroindustriais na microrregião.

Figura 2 - Localização do município de Campo Mourão - PR



Fonte: Morigi e Josimari de Brito, 2013.

A análise da transformação da agricultura em Campo Mourão revela um cenário em que a modernização trouxe benefícios econômicos significativos, mas também levanta questões sobre a sustentabilidade e o futuro da produção rural. Embora a integração entre agricultura e indústria tenha proporcionado um aumento na lucratividade e na competitividade, importa-nos pensar sobre os impactos sociais e ambientais desta evolução. O foco na produção em larga escala e na exportação pode comprometer a diversidade agrícola e o sustento de pequenos agricultores, que frequentemente não conseguem acompanhar as inovações tecnológicas e os investimentos necessários. Portanto, para que o desenvolvimento agroindustrial na região seja verdadeiramente sustentável, os gestores públicos deveriam promover políticas que considerassem tanto a eficiência econômica quanto a inclusão social e a preservação ambiental.

Na dinâmica da polarização, o processo de urbanização assume um papel de destaque. Polesè (1998) define urbanização como o crescimento mais acelerado das populações urbanas em relação às rurais. No entanto, é importante notar que a urbanização não se limita apenas a aspectos demográficos. Paviani (2007) argumenta que, ao examinar a urbanização de uma região, é fundamental considerar não apenas o fator demográfico, mas também as questões históricas e geográficas, que desempenham papéis significativos no processo. Por isso, Berry (1970, p. 162) vê as cidades como ferramentas para a coordenação de sub-regiões especializadas dentro de um espaço econômico. Segundo Berry: “elas são os centros de atividade e inovação, pontos centrais das redes de transporte, localizações onde os

complexos industriais podem aproveitar as economias de localização e urbanização” (Berry 1970, p. 162).

O Município de Campo Mourão: Polarização e Articulações Econômicas Regionais e a PR-317

A polarização² urbana em Campo Mourão reflete um processo de urbanização que não se limita apenas ao crescimento demográfico, mas também é influenciada por fatores históricos e geográficos, como aponta Paviani (2007). Esta dinâmica pode ser vista como uma faca de dois gumes. Por um lado, a urbanização acelera o desenvolvimento econômico, atraindo investimentos e promovendo a especialização de sub-regiões, conforme mencionado por Berry (1970). As cidades se tornam centros de inovação e de concentração de atividades econômicas, o que pode resultar em melhorias na infraestrutura e nos serviços públicos.

Por outro lado, essa urbanização também pode acentuar desigualdades sociais e regionais, à medida que as áreas urbanas se desenvolvem mais rapidamente do que as rurais, levando ao abandono de atividades no campo e à migração de populações em busca de melhores oportunidades nas cidades. Essa transição pode gerar uma série de desafios, como o aumento da demanda por serviços urbanos, a pressão sobre a infraestrutura existente e a necessidade de políticas que garantam um crescimento sustentável e inclusivo. Portanto, é crucial que os gestores públicos de Campo Mourão em cooperação com a gestão estadual e federal implementem estratégias que promovam um equilíbrio entre o desenvolvimento urbano e rural, garantindo que a urbanização beneficie toda a população, evitando a marginalização de áreas rurais e a sobrecarga dos centros urbanos, bem como de rodovias e outros pontos da infraestrutura da cidade.

Campo Mourão, que é um município que desempenha um papel crucial na organização econômica e territorial da região, teve seu desenvolvimento ao longo dos anos consolidado em função de sua localização estratégica e de sua capacidade de articular economicamente com municípios vizinhos, configurando-se como um polo de desenvolvimento regional.

² Polarizar significa tornar a cidade um polo, ou seja, que atrai outras cidades, outras atenções pela sua estrutura, seja econômica, agrícola, etc.

Figura 3 - Imagem de satélite de Campo Mourão - PR



Fonte: Imagem obtida pelo software Google Earth, 2013.

É considerado um centro polarizador, atraindo e concentrando fluxos econômicos, populacionais, e de serviços. Isso se deve, em parte, à sua infraestrutura bem desenvolvida, como rodovias que conectam a cidade a outros centros importantes, e ao seu papel como sede de instituições públicas e privadas que exercem influência regional. A presença de universidades, hospitais de referência e centros comerciais contribui para que o município seja um ponto de convergência de atividades econômicas e sociais. Além disso, o setor agroindustrial é um dos pilares da economia de Campo Mourão, com destaque para a produção de grãos, pecuária, e a presença de grandes cooperativas agrícolas. De acordo com Andrade (1987) em seu estudo, realizado sobre expansão do cooperativismo no Paraná, destaca:

Acompanhando as tendências desse novo modelo de cooperativismo, as cooperativas paranaenses estimularam a disseminação das culturas modernas da soja e do trigo, o que contribuiu fortemente para que se tornassem competitivas no mercado, dominado por grandes empresas. No caso da região de Campo Mourão, o cooperativismo tem sua peculiaridade, e embora associado à NORCOOP, sua origem se dá a partir do final da década de 1960 e início da década de 1970. Dessa forma, o cooperativismo iniciou tardio em relação a outras regiões do estado e, ao contrário do Norte paranaense, a cafeicultura foi pouco expressiva (Andrade 1987, p. 111).

A autora supracitada (1987) nos chama atenção sobre a organização do território e a economia, no que tange a região de Campo Mourão, salientando que o processo do desenvolvimento das atividades agrícolas é desempenhado por diferentes grupos de interesses. Supostamente, de um lado encontramos os grandes produtores que dispõem de produção em larga escala para atender às demandas do mercado externo. Em outro, destacam-se os pequenos agricultores, que se dedicam em abastecer o mercado interno, no intuito de comercializar, sua produção, de maneira mais restrita e voltada às necessidades locais.

Fajardo (2008), em seus estudos sobre as cooperativas, menciona também que a reprodução desse modelo produtivo, excludente e concentrador possibilita a expansão do agronegócio, porém a organização das cadeias produtivas, afeta os pequenos agricultores provenientes da agricultura ligados a cooperativas familiar, ficam à mercê, do sistema encontrando grandes dificuldades para se manterem. Em contrapartida, as grandes corporações se fortalecem cada vez mais se valendo do poder que obtêm em mãos.

Nesse íterim, também ressaltamos a importância da agricultura familiar, latente na região imediata de Campo Mourão, sendo fonte de renda para muitas famílias, que abastecem o comércio local. Esta dualidade evidencia as disparidades econômicas e os desafios enfrentados por pequenos produtores em um cenário dominado pela lógica de exportação. A atividade econômica, desenvolvida em pauta, não só sustenta a economia local, mas também, cria uma vasta interdependência com os municípios vizinhos, que fornecem matéria-prima, mão de obra e mercados consumidores. O processo de integração econômica de Campo Mourão com outros municípios da região, versa sobre o desenvolvimento regional. Campo Mourão polariza e atua como elo entre pequenas localidades rurais e centros urbanos maiores, bem como facilitando a fluidez na circulação de bens, serviços e capitais. Concomitante, ao processo de articulações econômicas diferencia-se pela integração das cadeias produtivas do agronegócio, além de compartilhamentos de serviços de saúde e educação e a cooperação em políticas públicas regionais.

No que tange aos consórcios intermunicipais presentes na região de Campo Mourão, compete a atuação na área da saúde provenientes pelo CIS-COMCAM (Consórcio Intermunicipal de Saúde da Comunidade dos Municípios da Região de Campo Mourão). O consórcio reúne um conjunto de municípios que desfrutam de uma infraestrutura de serviços de saúde, abrangendo diversas especialidades médicas disponibilizadas para atender à população dos municípios da COMCAM.

De acordo com dados do IBGE (2010), os municípios que compõe a CIS-COMCAM são: Altamira do Paraná, Araruna, Barbosa Ferraz, Boa Esperança, Campina da Lagoa, Campo Mourão, Corumbataí do Sul, Engenheiro Beltrão, Farol, Fênix, Goioerê, Iretama, Janiópolis, Juranda, Luiziana, Mamborê, Moreira Sales, Nova Cantu, Peabiru, Quinta do Sol, Rancho Alegre do Oeste, Roncador, Terra Boa e Ubatã. A iniciativa é essencial para integração entre os municípios e prioriza cada vez mais a qualidade dos serviços de saúde pública para atender de forma mais eficiente as demandas da população da região de Campo Mourão.

Campo Mourão destaca-se também por suas ações de cooperação intermunicipal, participando de consórcios regionais que visam o desenvolvimento sustentável e a melhoria da infraestrutura. Conforme os indicativos da Coleção da Gestão Municipal (2023-2024), dispõe que os municípios têm

por finalidade atentar-se para dar importância aos consórcios públicos. Estes consórcios, por sua vez, desempenham um papel fundamental potencializando e fortalecendo-se com a implementação dos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS). As iniciativas em adotar medidas sustentáveis não só ampliam as possibilidades em alcançar as metas propostas, como também promovem uma maior colaboração entre as administrações municipais.

Entre os diversos desafios enfrentados pelos municípios em sua administração, a questão ambiental é sem dúvida a que demanda atenção em seus investimentos com o objetivo de promover melhorias efetivas. É fundamental discutir a temática ambiental em âmbito local. Nesse sentido, cabe discutir o papel dos municípios na Política Nacional do Meio Ambiente, os riscos e as oportunidades de os municípios assumirem protagonismos nas políticas públicas ambientais e a capacidade instalada para assumir as competências cabíveis (Leme 2022, p. 31). A razão de obter essas parcerias são essenciais para a implementação de projetos que exigem recursos e expertise além da capacidade de um único município, como a melhoria da malha viária, saneamento básico e gestão ambiental.

Uma das maiores cooperativas agroindústrias que possui sede no município em questão é a Coamo. Fajardo (2006) salienta que o nascimento da Coamo, esteve ligado ao processo da modernização bem como aos estímulos que levaram muitos produtores a alavancarem novas oportunidades. A região de Campo Mourão, por sua vez, apresentava uma variação de produtos, porém era dita como fraca economicamente, no quesito do conjunto estadual. Com o passar do tempo a cooperativa se tornou renomada, gigante em relação ao processo de polarização, trazendo para região de Campo uma representatividade regional. A representatividade da Coamo, para a região de Campo Mourão, compreende-se do princípio de territorialidade econômica, pois a Cooperativa contribui para desenvolvimento regional. Esta empresa gera centenas de vagas de emprego anualmente, conta com a produção de mercadorias que mensalmente são exportadas para diversos países da Europa, bem como circula em nosso país.

Apesar de seu papel central, Campo Mourão enfrenta desafios relacionados à necessidade de diversificação econômica e à gestão do crescimento urbano. A dependência do agronegócio, embora vantajosa em muitos aspectos, torna o município vulnerável às flutuações do mercado e às mudanças climáticas. Além disso, a necessidade de integrar de forma mais eficaz as áreas rurais e urbanas, bem como promover o desenvolvimento sustentável, são questões que exigem atenção. Por outro lado, as oportunidades para Campo Mourão incluem o fortalecimento de sua posição como centro logístico e a atração de investimentos em setores como tecnologia, educação e turismo. A cidade pode continuar a expandir suas articulações regionais, fortalecendo parcerias que promovam o desenvolvimento econômico equilibrado e inclusivo em toda a região.

Desta forma, Campo Mourão exerce um papel fundamental como polo de polarização econômica e articulação regional no Paraná. Seu desenvolvimento econômico e territorial está intrinsecamente ligado à sua capacidade de integrar e cooperar com municípios vizinhos. Continuar a fortalecer essas articulações e enfrentar os desafios econômicos e sociais de maneira inovadora será crucial para o futuro sustentável do município e da região como um todo.

O Entorno de Campo Mourão: Infraestrutura e Logística

Quando mencionamos a respeito do entorno de Campo Mourão, direcionamo-nos à região próxima da cidade, bem como, aos municípios que fazem divisa ou ficam há poucos quilômetros de distância. Alguns destes municípios possuem uma autonomia tão grande quanto a de Campo Mourão, o qual apresenta uma maior infraestrutura e logística dominante.

A infraestrutura e a logística, tem sido aprimorada ao longo dos anos, em forma de resposta às necessidades econômicas e ao desenvolvimento regional. Campo Mourão se encontra em uma posição geográfica bem-sucedida no estado do Paraná. Isso faz com que a cidade e seus arredores sejam pontos essenciais para o escoamento de produção agrícola, industrial e o trânsito de mercadorias, conectando-se com grandes centros urbanos e outros estados. Em se tratando de infraestrutura que influenciam a logística regional é a malha rodoviária que circunda Campo Mourão. A PR-317, por exemplo, é uma das rodovias mais importantes para a região, ligando Campo Mourão a outros importantes centros urbanos, como Maringá. Neste âmbito a duplicação da PR-317 tem sido uma obra de grande impacto, tanto em termos de segurança quanto na eficiência logística, reduzindo o tempo de viagem e facilitando o transporte de mercadorias. Esta melhoria na infraestrutura viária é essencial para o escoamento da produção agroindustrial, que é o carro-chefe da economia regional. Já a rodovia PR-487, que conecta Campo Mourão a Iretama e outros municípios, também desempenha um papel importante para o transporte de produtos agrícolas e pecuários, bem como no acesso a mercados consumidores maiores.

Nos últimos anos, os governos estadual e federal têm investido em projetos de infraestrutura que visam melhorar a logística na região com orçamentos bilionários. Um exemplo recente foi a construção e ampliação de anéis viários que ajudam a desviar o tráfego pesado do centro urbano de Campo Mourão, reduzindo congestionamentos e melhorando a circulação nas áreas periféricas. Além das rodovias, a cidade também tem se beneficiado de projetos voltados à modernização de armazéns e silos, essenciais para a estocagem e escoamento da produção agrícola. O crescimento de parques, projetos verdes, projetos de moradias, também tem aumentado em um nível exponencial. Isto mostra a preocupação das gestões em relação a cidade e a economia no geral, pois obviamente que o

crescimento de infraestrutura garante mais empregos, melhor na qualidade de vida e pode acarretar mais moradores vindos para o município.

No quesito de expansão da infraestrutura de transporte e armazenagem na região de Campo Mourão tem sido uma prioridade diante dos olhos de gestores municipais, com iniciativas que visam atrair investimentos privados para o setor logístico. Um fato que tem chamado a atenção é o anúncio do Plano de Desenvolvimento Regional, que inclui a construção de novas rotas logísticas e a modernização das existentes. Recentemente, notícias destacaram a ampliação da capacidade dos terminais de carga na região, visando atender à crescente demanda do setor agroindustrial.

Outro fato relevante que cabe a nós ressaltarmos, foi o impacto da pandemia de COVID-19 nas cadeias logísticas da região. Em 2020 e 2021, Campo Mourão enfrentou desafios significativos na logística de insumos e na exportação de produtos, o que evidenciou a necessidade de um planejamento mais robusto e de investimentos contínuos em infraestrutura. No entanto, isso também impulsionou a adoção de tecnologias e soluções inovadoras para otimizar as operações logísticas, como o uso de sistemas de gerenciamento de transporte (TMS) e a digitalização de processos. Apesar dos avanços, a região ainda enfrenta desafios em termos de infraestrutura e logística. A manutenção das rodovias, a necessidade de maior integração com outras formas de transporte, como ferrovias e hidrovias e o desenvolvimento de hubs logísticos mais eficientes são questões que precisam ainda serem abordadas para garantir um crescimento sustentável.

A região imediata que abrange a PR-317 é uma área localizada no estado do Paraná. Como já é sabido neste trabalho, esta estrada é uma importante rodovia que conecta várias cidades e regiões dentro do estado. Para entender melhor em termos geográficos, históricos e econômicos, vamos abordar cada um destes aspectos discutindo sua natureza. A PR-317 está situada na região sul do estado do Paraná. Geograficamente, é caracterizada por uma mistura de planícies, colinas e algumas áreas montanhosas, especialmente à medida que se aproxima da divisa com o estado de Santa Catarina. No que tange a aspectos paisagísticos, a vegetação é composta pelo tipo subtropical, com vastas áreas de pastagens, plantações agrícolas e florestas. A região é atravessada por rios e córregos, que desempenham um papel fundamental na agricultura e no abastecimento de água.

A duplicação da PR-317, segundo o Departamento de Estradas e Rodagem (DER, 2023), representa um marco importante para o município de Campo Mourão, sobretudo por seu papel estratégico como eixo de integração regional. A rodovia conecta a cidade a importantes polos econômicos do Paraná e ao eixo de exportação rumo ao estado de São Paulo e ao porto de Paranaguá, consolidando-se como via essencial para o escoamento da produção agrícola e industrial. Considerando que Campo Mourão se destaca pelo agronegócio, com forte produção de soja, milho,

trigo e frango de corte, a melhoria na infraestrutura de transporte tende a reduzir custos logísticos, ampliar a competitividade e fortalecer a posição do município nas cadeias produtivas nacionais e internacionais.

Além do impacto econômico direto, a duplicação da PR-317 pode repercutir na dinâmica urbana de Campo Mourão. A rodovia funciona como um corredor de circulação de mercadorias e pessoas, e sua modernização pode estimular a instalação de novas empresas ligadas ao setor de transportes, logística e serviços, criando oportunidades de diversificação econômica e geração de empregos. Paralelamente, a melhoria da fluidez no tráfego contribui para aumentar a segurança viária, reduzindo acidentes, e para encurtar o tempo de deslocamento, o que favorece tanto os trabalhadores locais quanto os visitantes que acessam a cidade.

No entanto, os impactos não se limitam ao campo econômico. A duplicação tende a atrair fluxos migratórios e ampliar a expansão urbana ao longo da rodovia, exigindo planejamento territorial adequado para evitar processos de ocupação desordenada, especulação imobiliária e pressão sobre áreas ambientais sensíveis. Do mesmo modo, a infraestrutura precisará estar acompanhada de políticas públicas que garantam mobilidade urbana eficiente, conectando a rodovia ao espaço interno da cidade de forma sustentável.

Dessa forma, a PR-317, segundo o DER (2020) é mais do que um eixo rodoviário: trata-se de um vetor de desenvolvimento que pode redefinir a posição de Campo Mourão no contexto regional. Sua duplicação oferece oportunidades para consolidar a cidade como polo de referência econômica e logística, mas também impõe desafios que exigem planejamento urbano, integração de políticas públicas e preocupação com a sustentabilidade, de modo a transformar esse investimento em um benefício duradouro para toda a população.

Considerações finais

O entorno de Campo Mourão está em constante evolução em termos de infraestrutura e logística, com investimentos significativos que têm contribuído para o desenvolvimento regional. No entanto, para que o potencial logístico da região seja plenamente realizado, será necessário enfrentar desafios como a modernização contínua das vias e a diversificação dos modais de transporte. Essas melhorias não apenas beneficiarão a economia local, mas também reforçarão a posição de Campo Mourão como um polo estratégico no Paraná.

Retomando nossa pergunta de pesquisa: De que forma as políticas de planejamento urbano podem equilibrar a preservação histórica e ambiental com as demandas de crescimento e modernização da cidade? As políticas de planejamento urbano em Campo Mourão podem equilibrar

a preservação histórica e ambiental com as demandas de crescimento e modernização da cidade por meio de estratégias que conciliam gestão do território, valorização do patrimônio e estímulo ao desenvolvimento produtivo. Em termos viáveis à administração pública, a primeira medida seria priorizar um planejamento integrado da malha viária, de forma a atender às demandas da agroindústria. A abertura e duplicação de vias de acesso às indústrias, como da PR- 317, bem como a melhoria na logística de escoamento da produção agrícola, podem ser conduzidas com estudos de impacto ambiental e uso de zonas de amortecimento, evitando a pressão direta sobre áreas de preservação.

Outro caminho possível é a adoção de políticas de zoneamento e de incentivos fiscais que direcionam o crescimento urbano para regiões adequadas, reduzindo conflitos entre expansão da malha viária, preservação ambiental e atividades agroindustriais. Além disso, medidas simples, como a exigência de compensações ambientais em obras de infraestrutura e a criação de corredores verdes, podem ser aplicadas de forma factível pela administração municipal. Assim, o equilíbrio entre preservação e modernização em Campo Mourão depende menos de grandes projetos onerosos e mais de uma gestão integrada e estratégica, capaz de articular instrumentos legais já existentes com ações práticas e viáveis, que fortaleçam tanto a competitividade econômica quanto a identidade histórica e ambiental da cidade.

Referências Bibliográficas

Andrade, Manuel Correia. 1987. *Espaço, Polarização & Desenvolvimento: uma introdução à Economia Regional*. 5ª Ed. São Paulo: Atlas.

Berry, B. J. L. *Modelo de análise espacial na geografia*. Em: [s.n.], 1950–1970.

Cruz, Jean da Silva e Antonio Nivaldo Hespagnol. 2024. “As condições gerais de produção no discurso da viabilidade de instalação da Zona de Processamento de Exportações (ZPEs) de Cáceres, Mato Grosso”. *Geo UERJ*, n. 44: 1-27.

Departamento de Estradas de Rodagem - DER. 2020. “Sistema Rodoviário Estadual - 2020”. https://www.infraestrutura.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2021-07/779216.884.5081anexosistamarodoviarioestadual2020.pdf.

Departamento de Estradas de Rodagem - DER. 2023. “Mapa político rodoviário do Paraná - 2023”. https://www.der.pr.gov.br/sites/der/arquivos_restritos/files/documento/2023-08/Mapa_Oficial_Frente_2023.pdf.

Departamento de Estradas de Rodagem - DER. 2024. “Estudo técnico preliminar”. Disponível em: https://www.der.pr.gov.br/sites/der/arquivos_restritos/files/documento/2024-08/Audiencia_PROMAC_ETP.pdf.

Departamento de Estradas de Rodagem - DER. “Denominações de rodovias estaduais”. n.d. Disponível em: <https://www.der.pr.gov.br/Pagina/Denominacoes-de-Rodovias-Estaduais>. Acesso em: 20 jan. 2025.

Fajardo, Sergio e Luiz A. G. Cunha. 2021. *Paraná: desenvolvimento e diferenças regionais*. Ponta Grossa: Atena.

Fajardo, Sergio 2006. “O território paranaense: aspectos de ocupação e formação da estrutura produtiva e as transformações da paisagem rural”. *Guairacá* n. 22: 95-117.

Fajardo, Sérgio. 2006. “O novo padrão de desenvolvimento agroindustrial e a atuação das cooperativas agropecuárias no Paraná”. *Ra'e ga*, n. 11, p. 89-102.

Fajardo, Sergio. 2008. *Territorialidades corporativas no rural paranaense*. Guarapuava: Unicentro, 2008.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. n.d. “Cidades e estados - Paraná”. <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pr.html>.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. n.d. “Paraná”. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/panorama>.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. n.d. “Dados comparativos sobre a participação dos municípios no PIB do Paraná 2002 a 2021”. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/curitiba/panorama>.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. n.d. “Variações populacionais do Paraná - 2022 a 2024”. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/pesquisa/10102/122229>.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. n.d. “Densidade demográfica 2010”. https://www.ipardes.pr.gov.br/sites/ipardes/arquivos_restritos/files/documento/2019-09/Densidade20demogr%C3%A1fica%20-%20Paran%C3%A1.pdf.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. n.d. “Áreas de crescimento e de esvaziamento 1991/2000 - 2000/2010”. https://www.ipardes.pr.gov.br/sites/ipardes/arquivos_restritos/files/documento/2019-09/%C3%81reas%20de%20crescimento%20e%20esvaziamento%20-%20Paran%C3%A1.pdf.

Kageyama, Ângela Antonia et al. 1990. “O novo padrão agrícola brasileiro: do complexo rural aos complexos industriais”. In. *Agricultura e Políticas Públicas*, organizado por Guilherme Costa Delgado, José Garcia Gasques e Carlos Monteiro Villa Verde, 113-223. Brasília: Ipea.

Leme, T. N. 2022 “Os municípios e a Política Nacional do Meio Ambiente”. *Planejamento e Políticas Públicas*, n. 35.

Morigi, Josimar de Brito e Mauro Cesar Morigi. 2014. “A Ocupação Territorial E A Evolução Do Espaço Urbano De Campo Mourão”. *Revista SEURB: II Simpósio de Estudos Urbanos*. Campo Mourão, 2013. http://www.fecilcam.br/anais/ii_seurb/documentos/morigi-josimari-de-brito.pdf.

Paviani, Aldo. 2007. “Geografia urbana do Distrito Federal: evolução e tendência”s. *Espaço & Geografia*, v. 10, n. 1, p. 1-22.

Santos, Milton. “O retorno do território”. In *Território: globalização e fragmentação*, organizado por Milton Santos, Maria Adélia A. de Souza e Maria Laura Silveira, 15-20. São Paulo: Hucitec/Anpur.

Santos, Milton. 1978. *Por uma Geografia Nova*. São Paulo: Hucitec, Edusp.

Santos, Milton e Maria Laura Silveira. 2004. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record.

Silva, Maclovio C. da. 1984. “As rodovias no contexto socioeconômico paranaense: 1946-1964”. Dissertação, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba.

Veiga, José Eli da. 2005. *Desenvolvimento sustentável: o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Garamond.



História Regional, Narrativas Afetivas da Memória, cidades e identidades

Regional History, Affective Narratives of Memory, Cities and Identities
Historia Regional, Narrativas Afectivas de la Memoria, Ciudades e Identidades

Marcia Regina de Oliveira Lupion [*]
Neilaine Ramos Rocha de Lima [**]

[*] Doutora em História e Professora Adjunta na Universidade Estadual de Maringá. E-mail: mrolupion2@gmail.com

[**] Doutora em História e Professora Associada da Universidade Estadual de Maringá. E-mail: nrrocha2@uem.br

Resumo: O artigo propõe uma abordagem para o ensino de História a partir da problematização da vivência regional sem restringir-se ao estudo da História Regional em si. Tendo por referência o conceito de Narrativas Afetivas da Memória - NAM, defende-se que os vínculos emocionais com lugares, objetos, imagens e experiências constituem elementos fundamentais para uma educação para o tempo vivido, suas alegrias e desafios. Trata-se de uma reflexão de natureza teórico-metodológica, fundamentada em revisão bibliográfica e em experiências pedagógicas já sistematizadas na literatura, com o objetivo de apresentar a NAM como uma proposta metodológica para o ensino de História. O uso das NAM como estratégia pedagógica permite que estudantes e professores partam de experiências sensoriais e afetivas para discutir processos históricos mais amplos, contextualizando vivências locais, como ocorridas em cidades, em escalas regionais, nacionais e globais quando necessário. O texto destaca a relevância de práticas educativas que mobilizam a memória e a identidade como instrumentos de investigação e ensino à exemplo de Schmidt (2009) e Cerri (2013).

Palavras-chave: Narrativas Afetivas da Memória; História Regional; Ensino de História.

Abstract: This article proposes an approach to the teaching of History based on the problematization of regional lived experience, without restricting itself to the study of Regional History per se. Drawing on the concept of Affective Narratives of Memory (ANM), it argues that emotional bonds with places, objects, images, and experiences constitute fundamental elements for an education oriented toward lived time, with its joys and challenges. This is a theoretical-methodological reflection, grounded in bibliographic review and in pedagogical experiences already systematized in the literature, aiming to present ANM as a methodological proposal for History teaching. The use of ANM as a pedagogical strategy allows students and teachers to draw on sensory and affective experiences to discuss broader historical processes, contextualizing local experiences—such as those occurring in cities—within regional, national, and global scales when necessary. The article highlights the relevance of educational practices that mobilize memory and identity as instruments of historical inquiry and teaching, following the contributions of Schmidt (2009) and Cerri (2013).

Keywords: Affective Narratives of Memory; Regional History; History Teaching.

Resumen: Este artículo propone un enfoque para la enseñanza de la Historia a partir de la problematización de la experiencia regional vivida, sin restringirse al estudio de la Historia Regional en sí. Tomando como referencia el concepto de Narrativas Afectivas de la Memoria (NAM), se sostiene que los vínculos emocionales con lugares, objetos, imágenes y experiencias constituyen elementos fundamentales para una educación orientada al tiempo vivido, con sus alegrías y desafíos. Se trata de una reflexión de carácter teórico-metodológico, fundamentada en la revisión bibliográfica y en experiencias pedagógicas ya sistematizadas en la literatura, con el objetivo de presentar las NAM como una propuesta metodológica para la enseñanza de la Historia. El uso de las NAM como estrategia pedagógica permite que estudiantes y docentes partan de experiencias sensoriales y afectivas para discutir procesos históricos más amplios, contextualizando vivencias locales — como las que ocurren en las ciudades— en escalas regionales, nacionales y globales cuando sea necesario. El texto destaca la relevancia de prácticas educativas que movilizan la memoria y la identidad como instrumentos de investigación y enseñanza, a partir de los aportes de Schmidt (2009) y Cerri (2013).

Palabras clave: Narrativas Afectivas de la Memoria; Historia Regional; Enseñanza de la Historia.

Introdução

O ensino de História tem enfrentado o desafio de tornar o passado significativo para estudantes inseridos em realidades diversas. A História Regional tem se apresentado como uma alternativa fecunda para aproximar o conteúdo escolar da vivência discente. No entanto, este artigo defende que o objetivo central não deve ser o estudo da História Regional em si, mas sim a utilização da realidade regional como ponto de partida para reflexões sobre a história, a sociedade e seus conflitos no ambiente urbano. A proposta é compreender a cidade como espaço vivido, carregado de sentidos, memórias e afetos, que podem e devem ser ativados no processo educativo. Para tanto, é proposta a formulação e utilização do conceito denominado Narrativas Afetivas da Memória (NAM), entendido como narrativas construídas pelos vínculos emocionais dos sujeitos com lugares, objetos, experiências e imagens que compõem suas trajetórias e histórias de vida.

Do ponto de vista metodológico, este artigo não se configura como um estudo empírico aplicado com coleta direta de dados em campo, mas como uma investigação de caráter teórico-metodológico e propositivo. A reflexão desenvolvida apoia-se em revisão bibliográfica, no diálogo com autores da Didática da História, da História Regional e dos estudos sobre memória, bem como na análise de experiências pedagógicas já sistematizadas na literatura especializada. O objetivo é formular, conceitualizar e apresentar as Narrativas Afetivas da Memória como uma metodologia possível para o ensino de História, explicitando seus fundamentos, potencialidades e usos pedagógicos.

Partindo da compreensão de que a memória não se constitui apenas como um exercício individual de lembrança, mas como um fenômeno social, relacional e espacial, apresenta-se o conceito de “Narrativas Afetivas da Memória” como uma chave interpretativa para analisar os

espaços — físicos, simbólicos e materiais — onde se inscrevem e se atualizam experiências marcadas pelo afeto e pela historicidade. A formulação do conceito parte da noção de afeto tal como desenvolvida por Espinosa para quem “por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída” (Espinosa, 1988, p. 151). Definição que orientou a reflexão das narrativas da memória como atravessadas por experiências que intensificam ou reduzem a potência de agir dos sujeitos. Sob a perspectiva espinosiana, compreendemos o termo afeto como uma modificação do corpo e da mente, que envolve alterações no estado físico e psíquico dos sujeitos e que resulta de um encontro com algo externo que aumenta ou diminui a potência de existir e de agir. Espinosa considera três afetos fundamentais, a partir dos quais derivam todos os outros, sendo eles: 1. Alegria: quando algo aumenta a potência de agir; 2. Tristeza: quando algo diminui essa potência e 3. Desejo: é a própria essência do ser humano, como o esforço de perseverar na existência. Dessa forma, temos que afeto não é sentimento passivo ou um simples sentimento subjetivo ou emocional, mas um fenômeno relacional e corporal, que expressa o quanto estamos mais ou menos potentes diante das situações da vida. Ele está ligado à interação entre o corpo e o mundo. Por isso, os afetos são modos de existir, não apenas sentimentos isolados de forma que a afetividade pode ser demonstrada por emoções como curiosidade, indiferença, raiva, vergonha, nojo, culpa, bem como por alegria, amor, saudade, tanto por lugares, como por objetos, prédios, residências, rituais, cerimônias etc.

Narrativas afetivas, portanto, não se restringem a uma delimitação geográfica: elas incluem paisagens urbanas, bairros, casas, arquivos, objetos, fotografias, documentos e práticas que evocam vivências compartilhadas e subjetividades. Esses territórios tornam-se repositórios de sentidos, funcionam como gatilhos de rememoração e como dispositivos de construção identitária, sobretudo quando atravessados por vínculos emocionais e sociais. O conceito de "Narrativas Afetivas da Memória" propõe compreender os lugares, trajetos e objetos não apenas como espaços físicos, mas como construções simbólicas e emocionais de forma que os territórios materiais e imateriais apresentam-se como ativadores de memórias individuais e coletivas, carregando histórias de vida, experiências sensoriais e afetos.

O ponto de partida para a construção da NAM foi o conceito de topofilia, conforme elaborado por Yi-Fu Tuan em sua obra clássica *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente* (1980). Segundo Tuan, topofilia é o "elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico" (Tuan, 1980, p. 5), relação que não é neutra, pois envolve percepções, valores, experiências culturais e sociais quando o espaço, ao ser vivido e narrado, torna-se lugar significativo e atitudinal:

Muito do que percebemos tem valor para nós, para a sobrevivência biológica, e para propiciar algumas satisfações que estão enraizadas na cultura. Atitude é primariamente uma postura cultural, uma posição que se toma frente ao mundo. Ela tem maior estabilidade do que a

percepção e é formada de uma longa sucessão de percepções, isto é, de experiências (Tuan, 1980, p. 5).

A NAM fundamenta-se ainda na articulação entre memória, identidade, espaço e afeto e tem por referência o conceito de "lugares de memória" criado por Nora (1993), com destaque para a importância dos espaços simbólicos que condensam sentidos coletivos. Contribuição significativa para o termo veio de Maurice Halbwachs (2006), quando o estudioso demonstra que a memória é socialmente construída, sendo reconfigurada conforme os grupos de pertencimento. Ao mobilizar esse conceito, articula-se a noção de memória coletiva, como formulada por Halbwachs, e os *lieux de mémoire* de Nora, com uma abordagem que reconhece a centralidade das experiências sensíveis no processo de significação do passado. A esse respeito, o professor Paulo César Boni (2014), destaca o papel das imagens como disparadoras da memória quando, em suas pesquisas, ele observa que fotografias, imagens jornalísticas e registros visuais funcionam como ativadores emocionais que reatualizam lembranças e experiências vividas pelos sujeitos. Tal perspectiva reforça a ideia de que a memória é acionada não apenas por palavras e narrativas orais, mas também por elementos visuais que integram a topografia simbólica dos afetos, enquanto Marcel Proust (2006), em sua célebre passagem sobre o doce evocativo conhecido como *Madeleine*, ilustra a potência evocadora da memória sensorial e afetiva.

O passado está escondido em algum lugar fora do reino, além do alcance do intelecto, em algum objeto material na sensação que esse objeto material nos dará do qual não suspeitamos. [...] um dia de inverno, ao voltar para casa, minha mãe, vendo que eu estava com frio, me ofereceu um chá, algo que eu normalmente não tomava. Recusei a princípio, mas depois, sem motivo específico, mudei de ideia. “Um prazer requintado invadiu meus sentidos, mas individual, isolado, sem nenhuma sugestão de sua origem. E imediatamente as vicissitudes da vida se tornaram indiferentes para mim, seus desastres inócuos, sua brevidade ilusória — essa nova sensação teve em mim o efeito que o amor tem de me preencher com uma essência preciosa; ou melhor, essa essência não estava em mim, era eu mesmo (Proust, 2006, p. 47).

Considerando essas dimensões, as Narrativas Afetivas da Memória não se limitam à espacialidade objetiva, mas à dimensão subjetiva do espaço vivido e rememorado. Trata-se de uma narrativa simbólica e emocional que constrói o pertencimento e ativa lembranças compartilhadas. Para materializar essas experiências, foi essencial a contribuição da cartografia afetiva como metodologia complementar. A cartografia afetiva permite mapear trajetórias, lugares e situações a partir do ponto de vista dos sujeitos, incluindo suas emoções, percepções e narrativas. No artigo de Paz e Bueno (2021), as autoras propuseram uma cartografia afetiva da experiência escolar durante o isolamento social da pandemia, criando um mapeamento das sensações e sentimentos vividos pelos estudantes e professores no contexto do ensino remoto. A escola, nesse contexto, tornou-se um território simbólico da ausência, onde a memória do espaço físico se misturou com o desejo de retorno e com a reinvenção dos vínculos afetivos.

Na mesma direção, Daniela Moreira Bastos (2023) exemplifica o uso desse recurso ao propor a estudantes da Educação de Jovens e Adultos o mapeamento de seus trajetos diários. Os mapas produzidos revelaram não apenas os percursos físicos, mas as experiências emocionais do cotidiano, marcadas por medos, alegrias, lembranças e significados atribuídos aos espaços urbanos de forma que o percurso de casa para a escola não é neutro, mas sim, carregado de experiências diversas, e os mapas afetivos mostraram zonas de risco, de acolhimento, de segurança e de desconforto, revelando os territórios subjetivos que compõem o caminho dos alunos. As experiências trazidas pelas professoras reforçam a ideia de que a memória territorializa-se afetivamente, conectando práticas sociais, espaços, objetos e emoções ao conectarem lugares concretos e simbólicos, ressignificados pela experiência de cada sujeito ou grupo social.

Assim, as narrativas afetivas da memória configuram-se como um campo fértil de investigação histórica, permitindo compreender como os sujeitos produzem sentidos sobre si, sobre o outro e sobre o tempo, a partir de suas relações com os espaços e os objetos que os cercam. Esses territórios afetivamente carregados podem ser, por exemplo, uma escola da infância, uma praça de manifestações populares, um caminho feito e refeito constante ou raramente, uma casa de avó, um objeto de família ou um rio que foi represado ou vivências urbanas individuais ou coletivas. Tais referências ativam a memória histórica e contribuem para a construção de uma consciência do passado situada na experiência vivida. Essa noção tem implicações diretas no ensino de História, ao permitir que os estudantes compreendam sua história pessoal e coletiva por meio dos afetos que vinculam passado e presente, promovendo uma aprendizagem histórica significativa. As Narrativas Afetivas da Memória, portanto, revelam como os sujeitos historicizam seus vínculos cotidianos, projetando sentidos identitários sobre espaços e experiências e, ao fazê-lo, constroem mapas emocionais que atravessam o tempo vivido e conferem profundidade à cultura histórica.

Ao abordar a História Regional por meio da NAM, desloca-se o foco de uma abordagem descritiva para uma perspectiva investigativa. Carlos Zlatic propõe compreender a região como um nó de redes mais amplas, o que permite vincular as experiências locais a dinâmicas nacionais e globais. O território, nesse sentido, não é apenas espaço geográfico, mas campo de disputas, memórias e identidades. As memórias ativadas pela NAM – como o cheiro do pão da infância, a fotografia da migração familiar, a paisagem transformada – funcionam como disparadores de perguntas históricas: por que migramos? O que nos faz pertencer? Como o tempo e o espaço moldam as desigualdades? De forma que a História Regional surge, nesse contexto, como disparadora de problemas históricos e como ferramenta metodológica para a investigação e análise desses problemas.

A NAM oferece ainda, caminhos para a formação da consciência histórica, conforme delineada por Jörn Rüsen (2001), quando, ao mobilizar experiências sensoriais e afetivas, permite que

o passado ganhe significação pessoal e social. Assim, o uso pedagógico da NAM pode se dar por meio de estratégias como a evocação de lembranças sensoriais, a contextualização histórica das experiências e a problematização crítica dos silêncios e continuidades. A proposta dialoga ainda com os documentos curriculares brasileiros, que recomendam partir da realidade dos estudantes para desenvolver competências e habilidades. Ao transformar lembranças e vínculos em situações-problema, a NAM contribui para a efetivação das diretrizes da BNCC, do Novo Ensino Médio e dos PCNs. As práticas pedagógicas podem incluir a construção de cartografias afetivas, oficinas com fontes orais e visuais, projetos de memória comunitária e análise de narrativas pessoais em relação a eventos históricos maiores.

Referenciais teóricos: memória, documento, monumento e identidade

A consolidação da História Regional no ensino está profundamente relacionada ao desenvolvimento de conceitos-chave no campo das ciências humanas. Dentre eles, destacam-se os de “lugares de memória”, “documento/monumento” e “memória coletiva”. Pierre Nora, ao propor o conceito de lugares de memória, chama a atenção para os espaços, objetos e práticas simbólicas que, por meio da ritualização, tornam-se referenciais da memória coletiva. “Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea” (Nora, 1993, p. 8), reforçando a necessidade de práticas educativas que valorizem a ligação entre sujeito, território e história. Jacques Le Goff, ao discutir a relação entre documento e monumento, defende que “todo documento é monumento” (Le Goff, 1990, p. 548). Tal perspectiva evidencia que qualquer fonte é resultado de escolhas políticas e, por isso, o ensino de História deve problematizar tanto documentos globais quanto fontes locais. Maurice Halbwachs introduz o conceito de memória coletiva ao afirmar que “é na sociedade que o homem adquire a lembrança” (Halbwachs, 2006, p. 38), de forma que a memória de uma comunidade constrói-se em torno de práticas compartilhadas e é fundamental para a afirmação de identidades regionais. A identidade, por sua vez, é compreendida como construção social e histórica. Roberto Martins de Souza (2017), demonstra que sujeitos coletivos se afirmam a partir da apropriação simbólica de seus territórios, constituindo identidades vinculadas a experiências regionais e locais.

No âmbito de antagonismos acirrados, temos identificado nos últimos anos, de maneira mais detida, a intensificação de mobilizações pelo reconhecimento, dado um conjunto de condições favoráveis à agregação de interesses específicos de grupos sociais diferenciados e suas formas organizativas intrínsecas que se projetam no campo político através de sua identidade coletiva, evidenciando novas formas de associação e luta pelo reconhecimento de sua existência coletiva e social e a defesa de recursos considerados básicos à sua reprodução social e física, na maioria das vezes referidos a territórios tradicionalmente ocupados (Souza, 2017, p. 206).

Essas noções alimentam a proposta da História Regional como prática educativa ao articular espaço, tempo e pertencimento, permitindo que o ensino considere sujeitos históricos em seus

Universidade Federal de Juiz de Fora | e-ISSN: 2359-4489 | v. 13 n. 23 (2026)

contextos e favoreça a construção de sentidos para a experiência vivida. Nesse mesmo percurso, destaca-se o conceito de cultura histórica (*Geschichtskultur*), elaborado por Jörn Rüsen (2001), que define a forma como sociedades diferentes interpretam, representam e utilizam o passado em suas práticas sociais e educativas. A cultura histórica é, assim, o campo no qual os sujeitos constroem significados a partir de experiências históricas. No contexto do ensino de História, esse conceito oferece subsídios para compreender como a História Regional contribui para o desenvolvimento da consciência histórica dos estudantes, pois conecta suas memórias e vivências locais à aprendizagem histórica. Conforme Rüsen (2001, p. 19), “a consciência histórica é o mecanismo central da cultura histórica”, sendo fundamental para dar sentido às ações humanas no tempo. Portanto, trabalhar com referências regionais, em campos como a cidade, inscreve-se em ambientes com potencial para ativar formas concretas de cultura histórica vivida.

Definições de História Regional

Região como categoria analítica

José d'Assunção Barros (2022), associa a região a um espaço intermediário: maior que o local, mas menor que o nacional — o que confere especificidade ao conceito no campo historiográfico brasileiro. Ele explica que tanto o “lugar” quanto a “região” constituem conceitos basilares da historiografia do pequeno espaço e, no caso da História Regional, a região é aquilo que dá sustentação à possibilidade de se definir este campo específico. Diz o autor que, “Com a História Local, o lugar – ou o ‘local’ – define efetivamente uma posição particularmente primordial na análise histórica a ser empreendida. De maneira similar, o conceito de ‘região’ apoia a possibilidade de nos definirmos nos termos de uma ‘História Regional’” (Barros, 2022, p. 23).

Bem como,

No Brasil, país de dimensões continentais, a dinâmica das expressões História Local / História Regional [...] pode ser utilizada para estabelecer essa relação entre espaços menores e espaços maiores, que os integram. [...] O uso do conceito de ‘região’ como uma noção intermediária entre o ‘local’ e o ‘nacional’, portanto, – mas também como uma mediação conceitual que pode ser estabelecida entre as economias locais e a apropriação nacional do conjunto formado por estas diversas economias locais – apresenta aqui o seu sentido (Barros, 2022, p. 51).

Gilmar Arruda adota o conceito de região como uma categoria explicativa que não deve ser compreendida como um simples dado natural ou administrativo, mas sim como uma construção histórico-social, resultado das relações econômicas, políticas e culturais que lhe conferem identidade, não sendo, portanto, um dado natural, mas um produto da história e da memória coletiva (Arruda, 2000, p. 23). Entendimento que se aproxima de uma perspectiva crítica da Geografia e da História, segundo a qual a região é produzida pelas interações sociais, e não apenas definida por fronteiras fixas.

Considerando as acepções acima citadas, Carlos Eduardo Zlatic avança na definição de região ao concebê-la “como uma categoria histórica que serve de interface entre o local e o global” (Zlatic, 2020, p. 27), quando, para o autor, a região não é apenas um recorte geográfico, mas um território relacional, construído por fluxos econômicos, práticas culturais e representações simbólicas que atravessam escalas. Esse atravessamento é explicitado quando Zlatic distingue três dimensões analíticas da região:

1. Morfologia territorial – refere-se aos aspectos físicos e às fronteiras (naturais ou políticas) que delimitam determinado espaço.
2. Funcionalidade socioeconômica – diz respeito às redes de circulação de mercadorias, trabalho e poder que conectam a região a outras escalas.
3. Cultura e identidade – abrange os sentidos atribuídos pelos sujeitos ao lugar que habitam, englobando memória, patrimônio e narrativas compartilhadas.

A força explicativa do conceito como proposto por Zlatic, reside na possibilidade de articular escalas quando “a região é, ao mesmo tempo, lugar de ancoragem do vivido e nó de uma rede globalizante” (Zlatic, 2020, p. 35). Ao enfatizar essa multiescalaridade, o autor propõe que a História explore a região como ponte heurística entre processos globais e experiências locais, fato que, para fins deste artigo, levaria ao favorecimento da compreensão sobre como fenômenos macro se manifestam no cotidiano bem como irrompem como gatilhos para manifestações de narrativas afetivas da memória, balizas essenciais para a utilização da História Regional como campo investigativo para o ensino de história.

Ensino de História e História Regional

A reflexão sobre História Regional envolve múltiplas dimensões. Gilmar Arruda, discutindo a tensão entre memória e história, define a História Regional como “um campo de convergência entre narrativas locais e o debate historiográfico mais amplo”, capaz de revelar “as tensões entre a cidade e o sertão, entre o centro e a periferia, entre o vivido e o registrado” (Arruda, 2012, p. 96). Janaína Amado (1990) reforça que “a História Regional se constrói a partir do reconhecimento dos espaços vividos como lugares de significação histórica” (Amado, 1990, p. 9). Para ela, trabalhar com história regional desloca o historiador das grandes narrativas para a escuta atenta das experiências locais, reconhecendo a região como construção histórico-cultural (Amado, 1990, p. 11).

A historiografia regional tem ainda a capacidade de apresentar o concreto e o cotidiano, o ser humano historicamente determinado, de fazer a ponte entre o individual e o social. Por isso, quando emerge das regiões economicamente mais pobres, muitas vezes ela consegue também retratar a História dos marginalizados, identificando-se com a chamada “História popular” ou “História dos vencidos” (Amado, 1990, p. 13).

Em Janaína Amado, tem-se que

o estudo regional oferece novas óticas de análise ao estudo de cunho nacional, podendo apresentar todas as questões fundamentais da História (como movimentos sociais, a ação do Estado, as atividades econômicas, a identidade cultural etc.) a partir de um ângulo de visão que faz aflorar o específico, o próprio, o particular. A historiografia nacional ressalta as semelhanças, a regional lida com as diferenças, a multiplicidade (Amado, 1990, p. 12).

No campo das reflexões sobre a relação entre espaço urbano e ensino de História, sobressai a contribuição de Luis Fernando Cerri (2013) quando, ao analisar os vínculos entre cidade, identidade e práticas de ensino, o autor ressalta a relevância de compreender a experiência urbana como dimensão constitutiva da formação identitária dos sujeitos. A cidade, nesse sentido, deve ser reconhecida como um espaço simbólico, capaz de articular memórias, conflitos e representações sociais. Assim, o ensino de História, ao incorporar a cidade como objeto de estudo deve fazê-lo não apenas como cenário, mas como sujeito histórico e pedagógico. Segundo Cerri, "a cidade não é um dado natural: ela é um lugar de conflitos e disputas simbólicas que se inscrevem na paisagem e nos modos de vida" (Cerri, 2013, p. 30). Desse modo, a análise histórica dos espaços urbanos permite que os estudantes compreendam os processos de construção social e cultural de suas próprias realidades.

No contexto do ensino de História Regional, as contribuições de Cerri ampliam a discussão sobre a identidade ao enfatizar que o pertencimento dos sujeitos aos espaços urbanos está profundamente entrelaçado às suas trajetórias históricas. Ele propõe que os professores considerem a história das cidades como campo fértil para o trabalho com fontes, com a memória coletiva e com os conflitos sociais, contribuindo para a formação crítica dos estudantes. Perspectiva que dialoga com os aportes teóricos de autores como os já citados Pierre Nora (1993), Maurice Halbwachs (2006) e inclui Maria Auxiliadora Schmidt (2009), ao ressaltar a relevância da memória e da experiência vivida na constituição da identidade histórica, pois como visto com Cerri (2013), o ensino da História que incorpora a cidade como objeto de análise ativa a consciência histórica dos alunos e possibilita a ressignificação do espaço em que vivem. Portanto, incluir a cidade nas práticas de ensino de História Regional é uma forma de reconhecer sua centralidade como lugar de memória, de identidades múltiplas e de disputas por visibilidade histórica. Essa abordagem amplia o campo da História Regional para além das delimitações territoriais tradicionais, fortalecendo seu papel na construção de uma cultura histórica viva e plural.

Identidade e ensino de História

A relação entre identidade e ensino de História constitui um dos pilares da valorização da História Regional no contexto escolar. A identidade, entendida como construção social, histórica e cultural, é profundamente influenciada pelas narrativas que os sujeitos elaboram sobre si mesmos e sobre o lugar que ocupam no mundo. Ao incorporar conteúdos regionais, o ensino de História amplia as possibilidades de os estudantes reconhecerem-se como sujeitos históricos e compreendê-los em sua singularidade territorial.

Maria Auxiliadora Schmidt (2009), enfatiza que a aprendizagem histórica só se concretiza plenamente quando promove uma articulação entre passado, presente e futuro, permitindo que o estudante se posicione historicamente diante do mundo. Para ela, a identidade histórica não é apenas um dado, mas um processo construído no tempo por meio da cultura histórica, que se expressa nas formas de apropriação do passado pelos sujeitos. Nesse processo, a História Regional assume papel pedagógico central, pois aproxima o aluno da experiência histórica de sua coletividade. Nesse mesmo horizonte, Cainelli (2000), ressalta que a escola, ao dialogar com os saberes comunitários, atua como espaço de mediação entre as memórias sociais e os conhecimentos escolares. Isso potencializa a construção da identidade dos estudantes, pois os torna partícipes da produção do saber histórico, aproximando-os das múltiplas temporalidades que compõem a história de seu território.

Como visto, Luis Fernando Cerri contribui com a discussão sobre a NAM ao pensar a cidade como lugar simbólico fundamental para a construção das identidades dos sujeitos históricos. A cidade, em sua materialidade e nas experiências vividas, constitui espaço formador da memória coletiva, do pertencimento e da reflexão crítica, promovendo vínculos significativos entre o estudante e o lugar em que vive. Destacam-se igualmente as experiências de grupos sociais historicamente vinculados a territórios específicos, como os faxinalenses, os cipozeiros e os ilhéus do Rio Paraná. Tais sujeitos constroem suas identidades a partir da relação ancestral com a terra, com os modos de vida comunitários e com os conflitos por reconhecimento. Os exemplos estudados por Roberto Martins de Souza (2017), desenham a dimensão das relações engendradas entre o meio e a cultura mediados pelas experiências cotidianas.

- Os faxinalenses, habitantes do centro-sul do Paraná, organizam-se em torno do uso coletivo da terra e da prática do pastoreio solto. Reivindicam a titulação de seus territórios tradicionais e a preservação de seu modo de vida.
- Os cipozeiros, concentrados no litoral paranaense, atuam no extrativismo sustentável da Mata Atlântica, enfrentando a criminalização de suas práticas e lutando pelo direito ao uso tradicional dos recursos naturais.
- Os ilhéus do Rio Paraná, especialmente nas regiões afetadas pela construção da Usina de Itaipu, lutam pela memória de seu território alagado, pela reparação histórica e pelo reconhecimento como comunidade tradicional.

Esses grupos representam formas coletivas de pertencimento e resistência fundamentais para ampliar a compreensão de identidade no ensino de História Regional. Portanto, ao trabalhar com a identidade em articulação com a História Regional, o ensino de História assume um papel formador, promovendo o pertencimento, a reflexão crítica e a valorização da diversidade.

História Regional e Didática da História

A Didática da História é o campo de reflexão que busca compreender como o conhecimento histórico é produzido, transmitido e apropriado no ambiente escolar. Nesse sentido, os aportes teóricos de Jörn Rüsen e Maria Auxiliadora Schmidt fornecem subsídios fundamentais para integrar a História Regional a uma proposta pedagógica crítica, reflexiva e formadora.

Jörn Rüsen (2001) propõe o conceito de razão histórica como a capacidade humana de atribuir sentido ao tempo por meio da narração histórica. A história, segundo o autor, é uma forma de orientação no tempo, na medida em que permite compreender o passado, atuar no presente e projetar o futuro. Assim, o ensino de História deve oportunizar aos estudantes o desenvolvimento dessa capacidade, vinculando o saber histórico à experiência humana. Dentro dessa perspectiva, Rüsen (2001), desenvolve o conceito de *cultura histórica*, compreendido como o conjunto de práticas e representações pelas quais as sociedades se relacionam com o passado. A escola é um dos espaços onde essa cultura se manifesta e se forma, sendo o ensino de História um dos meios privilegiados de sua constituição. Ao incluir conteúdos regionais e experiências locais, o ensino favorece uma cultura histórica mais plural, significativa e conectada à vivência dos alunos.

Maria Auxiliadora Schmidt (2009), ao dialogar com Rüsen, defende que a aprendizagem histórica implica a construção de sentidos. Para ela, ensinar História é possibilitar ao estudante perceber-se no tempo, identificar continuidades e rupturas, e compreender-se como sujeito histórico. A História Regional, nesse cenário, representa uma mediação poderosa entre o conhecimento escolar e a experiência vivida, pois permite que o aluno compreenda o funcionamento da sociedade a partir de seu lugar no mundo. Ambos os autores apontam para a centralidade da experiência e da narrativa na formação da consciência histórica. A Didática da História, ancorada nesses princípios, encontra na História Regional e na NAM aliadas que permitem aproximar o conteúdo escolar da realidade dos estudantes, contribuindo para reflexões que visam a formação de sujeitos críticos, ativos e conscientes de seu tempo.

A História Regional nos documentos curriculares brasileiros

A inserção da História Regional no currículo escolar brasileiro tem respaldo em diversos documentos oficiais, que reconhecem a importância de considerar a diversidade cultural, social e territorial na formação dos estudantes. Desde os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) até as diretrizes estaduais, observa-se uma valorização crescente dos conteúdos regionais como forma de qualificar o ensino e torná-lo mais próximo da realidade dos alunos.

Os PCNs de História (1998) defendem que o ensino deve partir da realidade do aluno, reconhecendo a importância de seu contexto para a construção do conhecimento. A proposta valoriza as múltiplas temporalidades e identidades, ressaltando que “o ensino da História deve levar em conta as experiências vividas pelos alunos, articulando-as com os grandes processos históricos” (Brasil, Universidade Federal de Juiz de Fora | e-ISSN: 2359-4489 | v. 13 n. 23 (2026)

1998, p. 25). As Diretrizes Curriculares Nacionais do Ensino Médio (2006), também sinalizam para a necessidade de trabalhar com temas regionais e locais, destacando a importância da contextualização e do protagonismo juvenil. A BNCC (2017/2018), por sua vez, estabelece competências que envolvem o reconhecimento da diversidade de identidades, memórias e culturas. No Ensino Fundamental, destaca-se a unidade temática “A vida em sociedade”, que propõe a análise de modos de vida locais. No Ensino Médio, a BNCC orienta que os estudantes compreendam “como os sujeitos históricos se relacionam com os territórios e as temporalidades, reconhecendo a diversidade de experiências e narrativas” (Brasil, 2017/2018, p. 437).

O Novo Ensino Médio, não obstante as críticas postas e válidas, ao instituir os itinerários formativos, amplia as possibilidades de inserção da História Regional no ensino, pois permite o desenvolvimento de projetos integradores e componentes curriculares eletivos voltados para as realidades locais. No Paraná, a Secretaria de Estado da Educação (SEED-PR), também tem orientado práticas pedagógicas que incluam a História Regional e Local como, por exemplo, nos Cadernos Pedagógicos de História do Ensino Médio (Paraná, 2021), documento que explicita a importância de trabalhar com a história do Paraná em diálogo com a história do Brasil e do mundo, destacando os sujeitos sociais locais e seus processos de luta e resistência.

Portanto, os documentos normativos conferem respaldo institucional à História Regional como componente legítimo do ensino, favorecendo abordagens curriculares comprometidas com a realidade e com a diversidade do país.

Usos pedagógicos da História Regional no Ensino de História

As Narrativas Afetivas da Memória também se apresentam como uma ferramenta pedagógica para o ensino de História. Ao articular memória, afetividade e espaço, essas narrativas contribuem diretamente para os quatro eixos propostos por Carlos Zlatić em obra citada: aproximação, contextualização, pesquisa e pluralidade. Eles potencializam o engajamento dos estudantes ao permitir que experiências sensoriais — como cheiros, sabores, imagens e sons — sejam acionadas como disparadoras de perguntas históricas e investigação. Além disso, favorecem práticas como mapeamentos afetivos, análise de narrativas pessoais, escuta intergeracional e trabalho com fontes visuais e orais. Nesse sentido, a NAM atua como mediadora entre o vivido e o narrado, entre o presente e o passado, fortalecendo a consciência histórica e o pertencimento crítico ao território.

A proposta dialoga com os documentos curriculares brasileiros, que recomendam partir da realidade dos estudantes para desenvolver competências e habilidades. Ao transformar lembranças e vínculos em situações-problema, a NAM contribui para a efetivação das diretrizes da BNCC, do Novo Ensino Médio e dos PCNs. As práticas pedagógicas podem incluir a construção de cartografias

afetivas, oficinas com fontes orais e visuais, projetos de memória comunitária e análise de narrativas pessoais em relação a eventos históricos maiores.

Como visto, a História Regional oferece múltiplas possibilidades pedagógicas que vão além da inserção de conteúdos locais. Trata-se de uma abordagem que permite ressignificar o ensino de História a partir da experiência dos estudantes, promovendo o protagonismo, a pesquisa e a interpretação crítica do passado. Carlos Eduardo Zlatic (2020) propõe que os usos pedagógicos da História Regional podem ser organizados em quatro eixos principais: (1) aproximação da realidade dos estudantes, (2) contextualização dos conteúdos escolares, (3) estimulação da pesquisa histórica e (4) valorização da diversidade e da pluralidade. Para ele, essa abordagem promove o engajamento dos alunos, pois conecta o saber escolar às vivências concretas de seus territórios.

Maria Auxiliadora Schmidt (2009) complementa essa perspectiva ao afirmar que o ensino da História Regional deve oportunizar ao aluno o contato com diferentes fontes, com a oralidade e com as memórias sociais. Isso amplia sua capacidade de reflexão, permite a construção de narrativas históricas próprias e fortalece sua consciência histórica. A autora enfatiza que “a História Regional, ao tratar da experiência concreta de sua comunidade, cumpre papel decisivo nesse processo” (Schmidt, 2009, p. 29). Enquanto Cerri (2013), contribui para os usos pedagógicos da História Regional ao enfatizar o estudo da cidade como possibilidade concreta de aproximação entre conteúdo escolar e realidade vivida. A valorização da cidade como lugar de memória e de disputas simbólicas amplia as estratégias didáticas e reforça a centralidade da identidade e da cultura histórica no processo formativo dos estudantes.

Além disso, as experiências de luta e organização dos faxinalenses, cipozeiros e ilhéus oferecem caminhos para projetos interdisciplinares, pesquisa com fontes orais e análise de conflitos territoriais, fortalecendo a consciência histórica dos estudantes. Entre as estratégias pedagógicas destacam-se: a realização de projetos interdisciplinares, a investigação com fontes locais, a valorização das histórias de vida, o trabalho com mapas históricos e a produção de documentários, podcasts ou exposições escolares. Essas práticas favorecem a aprendizagem ativa e o envolvimento dos estudantes como agentes da construção do conhecimento histórico.

Dessa forma, os usos pedagógicos da História Regional articulados às práticas pedagógicas amparadas pelas NAM, revelam-se como caminhos fecundos para o fortalecimento da educação histórica, na medida em que aproximam o ensino da vida cotidiana, promovem o diálogo entre gerações e valorizam as múltiplas vozes que compõem o tecido social e histórico das comunidades escolares e dialoga com os documentos curriculares brasileiros, que recomendam partir da realidade dos estudantes para desenvolver competências e habilidades. Ao transformar lembranças e vínculos

em situações-problema, a NAM contribui para a efetivação das diretrizes da BNCC, do Novo Ensino Médio e dos PCNs.

Considerações Finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo evidenciou a relevância da História Regional como uma corrente essencial no ensino de História, especialmente quando articulada aos conceitos de memória, identidade, cultura histórica e afeto. Os aportes teóricos que sustentam os conceitos e argumentos apresentados, possibilitam compreender a História Regional como mais do que um recorte espacial: trata-se de uma abordagem epistemológica, metodológica e pedagógica que valoriza os sujeitos locais, seus conflitos, memórias e formas de organização no tempo e no espaço, ou seja, como uma categoria explicativa. Constatou-se que a História Regional contribui para o fortalecimento da identidade dos estudantes ao permitir que se reconheçam como sujeitos históricos, participantes de processos sociais mais amplos. Essa perspectiva favorece o desenvolvimento da consciência histórica e da cidadania crítica, ao mesmo tempo em que rompe com a visão centrada em macronarrativas.

Nesse contexto, o conceito de cultura histórica, desenvolvido por Jörn Rüsen, destacou-se como eixo estruturante do artigo. A cultura histórica permite compreender como os indivíduos se relacionam com o passado, atribuindo-lhe sentido a partir de suas experiências presentes e expectativas futuras. Essa concepção favorece a inserção da História Regional no ensino como expressão concreta da cultura histórica vivida pelos sujeitos em seus territórios. A inclusão da História Regional nos documentos normativos da educação brasileira — PCNs, DCNs, BNCC, Novo Ensino Médio e SEED-PR — legitima sua presença no currículo e amplia as possibilidades de práticas pedagógicas contextualizadas. A partir das contribuições de Zlatić e Schmidt, destacou-se que os usos da História Regional no ensino vão além da simples introdução de temas locais, envolvendo metodologias ativas, pesquisa com fontes primárias, valorização da oralidade e integração entre o conhecimento escolar e o vivido.

Como sugestão para novas abordagens, propõe-se o investimento em projetos interdisciplinares, uso de tecnologias digitais na valorização da memória local, ampliação dos acervos escolares com fontes regionais e fortalecimento do trabalho com história oral. Além disso, recomenda-se que a formação inicial e continuada de professores de História contemple, de modo sistemático, os fundamentos teóricos e metodológicos da História Regional. Em tempos de profundas transformações sociais e culturais, o ensino de História, ao incorporar a dimensão regional, torna-se ferramenta essencial para a construção de pertencimento, resistência e emancipação dos sujeitos. Reconhecer espaços regionais bem como cidades como locais de produção de saberes, memórias e identidades é, também, reconhecer que a História se faz onde se vive.

Cabe ressaltar que a proposta apresentada neste artigo possui caráter teórico-metodológico e propositivo, não se configurando como um relatório de aplicação empírica específica, mas como a sistematização conceitual de uma metodologia de ensino ancorada em referenciais consolidados e em experiências pedagógicas já discutidas no campo. A explicitação dessa abordagem abre caminho para pesquisas futuras de caráter aplicado, que poderão explorar empiricamente os usos das NAM em diferentes contextos escolares.

As Narrativas Afetivas da Memória, ao considerarem os elementos citados, oferece um caminho possível para tornar o ensino de História mais sensível, crítico e significativo. Ao reconhecer os sujeitos como portadores de experiências históricas e ao ativar essas experiências por meio da memória sensorial e afetiva, constrói-se uma aprendizagem que articula o local e o global, o pessoal e o coletivo, o sensível e o experimentado, o vivido e o narrado. A História Regional, mediada por esse conceito, reforça seu posicionamento epistemológico como uma categoria explicativa marcada pelo viés crítico e, ao mesmo tempo, como uma metodologia fecunda de problematização histórica.

Referências bibliográficas

- Amado, Janaína. 1990. História e região: reconhecendo e construindo espaços. In: *República em migalhas: história regional e local*, 7–17. São Paulo: Marco Zero.
- Arruda, Gilmar. 2000. *Cidades e sertões: entre a história e a memória*. Bauru: EDUSC.
- . 2012. “Cidades e sertões: o historiador entre a memória e a história.” In: *História e historiografia regional e local*, org. Luiz A. de Toledo, 83–102. Londrina: Eduel.
- Barros, José D’Assunção. 2022. “História local e história regional – a historiografia do pequeno espaço.” *Revista Tamoios* 18, n. 2: 22–53. <https://doi.org/10.12957/tamoios.2022.57694>.
- Bastos, Daniela Moreira. 2022. “Cartografia Afetiva: Mapeamento do caminho de casa para escola com alunos do EJA.” *Anais do Congresso de Educação*. <https://ocs.ige.unicbamp.br/ojs/ereg/article/download/3973/3804/14662>.
- Boni, Paulo César. 2014. *Retratos da cidade: o uso da fotografia para a recuperação de fragmentos históricos de Londrina*. Londrina: Midiograf.
- Brasil. 1998. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. 1998. Parâmetros Curriculares Nacionais: História. Brasília: MEC/SEF.
- . 2006. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. 2006. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. Brasília: MEC/CNE.
- . 2018. Ministério da Educação. 2017/2018. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: MEC.
- Cainelli, Marlene. 2000. “Ensinar História: compromisso com o tempo presente.” In: *O saber histórico na sala de aula*, org. Circe M. F. Bittencourt, 29–45. 5ª ed. São Paulo: Contexto.

Cerri, Luis Fernando. 2013. “Cidade e identidade: região e ensino de História.” In: *Temas e questões para o ensino de História do Paraná*, org. Célia Regina Alegro et al., 27–42. Londrina: Eduel.

Espinosa, Bento de. 1988. *Ética*. Trad. Joaquim de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Halbwachs, Maurice. 2006. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.

Le Goff, Jacques. 1996. “Documento/Monumento.” In: *História e memória*, 535–549. 2ª ed. Campinas: UNICAMP.

Nora, Pierre. 1993. “Entre memória e história: a problemática dos lugares.” *Revista Projeto História* 10: 7–28.

Paraná. 2021. Secretaria de Estado da Educação do Paraná. 2021. *Caderno Pedagógico de História – Ensino Médio*. Curitiba: SEED-PR/CREP.

Paz, Beatriz Coelho; Bueno, Marina Fernandes. 2021. “Cartografia afetiva da experiência escolar: pensando em estratégias de enfrentamento dos impactos da COVID-19 na educação.” *RevistAleph* 36. <https://periodicos.uff.br/revistaleph/article/view/49586>.

Proust, Marcel. 2006. *No caminho de Swann*. Trad. Mário Quintana. São Paulo: Editora Globo.

Rüsen, Jörn. 2001. *Razão histórica: teoria da história – os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora da UnB.

Schmidt, Maria Auxiliadora. 2009. “Cultura histórica e aprendizagem histórica.” *Revista Brasileira de História* 29, n. 57: 69–86.

Souza, Roberto Martins de. 2017. “Identidades coletivas, territórios e ‘novos’ movimentos sociais no Paraná.” In: *Lutas populares no Paraná*, org. Ana Inês Souza et al., 203–239. Curitiba: IPDMS.

Tuan, Yi-Fu. 1980. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: DIFEL.

Zlatic, Carlos Eduardo. 2020. *História regional: convergências entre o local e o global*. Curitiba: InterSaberes.



Elementos identitários na paisagem da Vila Iata em Rondônia: estudo de caso em territórios isolados

Identity-Defining Characteristics in the Landscape of Vila Iata, Rondônia: A Case Study in Isolated Territories

Elementos identitários en el paisaje de Vila Iata en Rondônia: estudio de caso en territorios aislados

Tainá Sousa Oliveira[*]
Fernanda Alves de Brito Bueno[**]

[*] Mestre em Turismo e Patrimônio pela Universidade Federal de Ouro Preto. Pós-graduada em Gestão e Conservação do Patrimônio Cultural do IFMG. Bacharel em Arquitetura e Urbanismo pelo IFRO. E-mail: taina.olivira@aluno.ufop.edu.br

[**] Professora efetiva do Curso de Arquitetura e Urbanismo da EM/UFOP. Professora no Programa de Pós-Graduação em Turismo e Patrimônio da EDTM/UFOP. Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da UFMG. E-mail: fernanda.bueno@ufop.edu.br

Resumo: Este artigo analisa a paisagem da Vila Iata, em Guajará-Mirim (RO), como expressão de seus caracteres identitários. Adota abordagem qualitativa com observação participante, pesquisa documental e registro fotográfico para compreender como elementos culturais estruturam a identidade do lugar por referências coletivas. A formação histórica local, ligada à Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e a diversos ciclos econômicos, transformou a paisagem com moradias, equipamentos públicos e estruturas ferroviárias. O Rio Mamoré e as florestas reforçam o caráter ambiental, enquanto as práticas e festividades expressam a vida cultural. A partir do conceito de caracteres identitários apresentados nos estudos da geofilosofia de Luisa Bonessio, em diálogo com pensamentos de Rosario Assunto e Augustin Berque, a paisagem é vista como dinâmica, revelando permanências e mudanças. A ferrovia e seus vestígios simbolizam memórias incômodas, ao passo que festas e elementos naturais fortalecem vínculos de pertencimento. É necessário registrar estes elementos para preservar a memória e identidade amazônica, diante de processos de descaracterização, além de ameaças como a instalação de hidrelétricas.

Palavras-chave: Amazônia; Colônia Agrícola do Iata; Paisagem.

Abstract: This article analyzes the landscape of Vila Iata, in Guajará-Mirim (RO), as an expression of its identity characteristics. It adopts a qualitative approach with participant observation, documentary research, and photographic recording to understand how cultural elements structure the identity of place through collective references. The local historical formation, linked to the Madeira-Mamoré Railway and various economic cycles, transformed the landscape with dwellings, public facilities, and railway structures. The Mamoré River and forests reinforce the environmental

character, while practices and festivities express cultural life. Drawing on the concept of identity characteristics presented in the geofilosophical studies of Luisa Bonesio, in dialogue with the thinking of Rosario Assunto and Augustin Berque, the landscape is seen as dynamic, revealing both permanences and changes. The railway and its vestiges symbolize uncomfortable memories, while festivals and natural elements strengthen bonds of belonging. It is necessary to document these elements in order to preserve Amazonian memory and identity, in the face of processes of decharacterization and threats such as the construction of hydroelectric plants.

Keywords: Amazon; Iata Agricultural Colony; Landscape.

Resumen: Este artículo analiza el paisaje de Vila Iata, en Guajará-Mirim (RO), como expresión de sus caracteres identitarios. Adopta un enfoque cualitativo con observación participante, investigación documental y registro fotográfico para comprender cómo los elementos culturales estructuran la identidad del lugar a través de referencias colectivas. La formación histórica local, vinculada al Ferrocarril Madeira-Mamoré y a diversos ciclos económicos, transformó el paisaje con viviendas, equipamientos públicos y estructuras ferroviarias. El río Mamoré y los bosques refuerzan el carácter ambiental, mientras que las prácticas y festividades expresan la vida cultural. A partir del concepto de caracteres identitarios presentado en los estudios de geofilosofía de Luisa Bonesio, en diálogo con los pensamientos de Rosario Assunto y Augustin Berque, el paisaje es visto como dinámico, revelando permanencias y cambios. El ferrocarril y sus vestigios simbolizan memorias incómodas, mientras que las fiestas y los elementos naturales fortalecen los vínculos de pertenencia. Es necesario registrar estos elementos para preservar la memoria y la identidad amazónica, ante procesos de descaracterización y amenazas como la instalación de centrales hidroeléctricas.

Palabras clave: Amazonía; Colonia Agrícola del Iata; Paisaje.

Introdução

A Vila Iata, situada no município de Guajará-Mirim, Rondônia, integra um contexto geográfico e histórico de características únicas na Amazônia brasileira. Localizada a cerca de 300 km da capital Porto Velho, a Vila remonta ao início do século XX, tendo sua formação vinculada à Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (E.F.M.M.) e à posterior implementação de colônias agrícolas no território. A paisagem da Vila é formada por edificações remanescentes da antiga ferrovia, imóveis institucionais e destinados a serviços básicos, além de residências, em meio a cultura comunitária e riqueza do ambiente natural, manifestada nas florestas e presença marcante do rio Mamoré, que faz divisa com a Bolívia.

A criação da Colônia Agrícola do Iata ocorreu na década de 1940 e insere-se no contexto do declínio da economia extrativista da borracha, especialmente após a Segunda Guerra Mundial. O fim do fornecimento de látex para os países em guerra resultou em uma crise socioeconômica na Amazônia, levando o governo brasileiro a implementar projetos de colonização agrícola para evitar o êxodo da mão de obra desempregada dos seringais. Assim, a Colônia Iata foi estabelecida como

uma alternativa voltada à produção, atraindo novos migrantes, em sua maioria originários do nordeste brasileiro, e estruturando-se em torno da ferrovia, que funcionou como um eixo de transporte e integração entre os municípios e demais Vilas da região. No entanto, fatores ambientais e socioeconômicos dificultaram a consolidação do projeto agrícola, impactando diretamente a permanência da população.

Este estudo se fundamenta na filosofia da paisagem, por meio de conceitos apresentados por autores como o filósofo italiano Rosário Assunto, importante referência nos estudos da estética da paisagem; a filósofa italiana Luisa Bonesio, marcada pela abordagem da geofilosofia; e pelas importantes contribuições do francês Augustin Berque, na perspectiva da geografia cultural. A paisagem é assim compreendida como território modelado pelo ambiente natural e cultural, conforme reflexões de Assunto (2013a); particularizada por caracteres identitários, no reconhecimento de elementos estruturantes que conferem o caráter de um lugar e se estabelecem como balizadores e referências culturais de uma comunidade (BONESIO, 2013); e apreendida como fenômeno da mediância expressa em Berque (2023), ao compreender que o ser humano possui um corpo medial, ou seja, social, e que pensar a paisagem é entender a trajetiva entre o ser humano e o meio, que jamais deve ser objetificado. Nesse sentido, a paisagem da Vila Iata será investigada como uma construção social e simbólica, resultado da interação contínua entre comunidade e natureza, cujos conceitos apresentados acima embasam a discussão adiante. Como território isolado, esse patrimônio se modifica, mas também resiste e se apresenta como reflexo da memória coletiva de seus habitantes e das transformações impostas por ciclos econômicos, processos de ocupação e exploração do local, o que pode ser compreendido em ciclos de territorialização, conceito apresentado por Bonesio (2013).

Entre alguns desafios que modificam constantemente a paisagem da Vila Iata e que ameaçam a preservação do patrimônio existente, é possível citar um processo contínuo de descaracterização, resultado da ausência de políticas de preservação que afetam diversas localidades da Amazônia. A falta de registros sistemáticos e iniciativas voltadas à salvaguarda desse patrimônio compromete a compreensão de sua importância como registro da ocupação e transformação do território. Elementos que compõem a identidade da Vila, como edificações remanescentes, traçados urbanos e referências naturais, encontram-se em risco, seja pela degradação física ou pela perda de sua memória social. Diante desse cenário, torna-se importante a adoção de instrumentos de proteção e estratégias que possam acompanhar o processo de alteração desta paisagem.

O objetivo principal deste artigo é analisar os caracteres identitários que compõem a paisagem da Vila Iata, evidenciando sua relevância histórica, social e cultural. A pesquisa utiliza uma

abordagem qualitativa, baseada em três principais métodos: observação participante, pesquisa bibliográfica e documental e registro fotográfico.

A observação participante foi realizada em duas visitas à Vila Iata: a primeira em abril de 2021 e a segunda em janeiro de 2024. As visitas permitiram a imersão na realidade local e a coleta de informações sobre o cotidiano e as práticas culturais da comunidade. Os registros foram realizados por meio de caderno de campo, fotografia com câmera e celular, vídeos de mapeamento da área e gravações de áudio de conversas com moradores, realizadas mediante autorização prévia dos participantes. Os critérios para seleção dos elementos identitários analisados foram orientados pela recorrência e relevância dos elementos observados em campo, em diálogo com o referencial teórico adotado.

A pesquisa bibliográfica e documental abrange a análise de fontes históricas, como registros institucionais, artigos acadêmicos e documentos disponíveis em arquivos públicos e fontes digitais. O levantamento em fontes digitais contemplou as plataformas Facebook e Instagram, com foco em grupos temáticos dedicados à história do estado de Rondônia e em grupos específicos de moradores da Vila Iata. O critério de seleção priorizou publicações de moradores ou ex-moradores da Vila identificados a partir de publicações nos grupos. Quando possível, o contato direto com esses usuários permitiu confirmar o vínculo com a localidade e aprofundar informações. Esse procedimento, embora não sistemático no sentido quantitativo, orientou-se pela busca de diversidade de vozes e pela validação cruzada entre relatos, imagens e informações documentais. Os registros fotográficos foram utilizados de forma articulada às demais fontes. Fotografias históricas foram comparadas a imagens produzidas durante as visitas de campo e com fotografias compartilhadas por moradores nas redes sociais, permitindo identificar transformações nas edificações, na vegetação e no uso do espaço ao longo do tempo. As imagens orientaram ainda a identificação dos caracteres identitários, conceito fundamentado em referencial teórico e foram validados com o cruzamento de informações obtidas nas fontes documentais e nos relatos dos moradores, funcionando como instrumento de triangulação.

Esse estudo se inicia, a seguir, com uma breve descrição da formação da Vila Iata, cuja origem e transformações se relacionam com dinâmicas territoriais, em processos estruturantes, motivados por questões econômicas, políticas e sociais. Nesta perspectiva de análise, é possível compreender o que Bonesio (2013) identifica como ciclos de territorialização, ao reconhecer que o território se molda a partir de processos. Nesse sentido, a autora descreve que a paisagem se estabelece como espaço simbólico e a identidade se revela nos elementos de matrizes formais, cujo desenvolvimento, embora necessário, deva se estabelecer em consonância e harmonia com os caracteres identitários dessa comunidade estabelecida.

Formação histórica e cultural da Vila Iata

Para compreender o surgimento da Vila Iata e as modificações de sua paisagem, é importante abordar brevemente períodos de exploração e ocupação do atual território rondoniense. O pesquisador Edgar Roquette-Pinto (1935, 24) descreve em sua obra que o bandeirante Antônio Pires foi um dos mais antigos a ocupar a região ao noroeste do Mato-Grosso em 1718.

Quanto aos povos originários que habitavam a região oeste da Amazônia brasileira, há registros do “Reino dos Parecís”. Edgar Roquette-Pinto (1935, 24) apresenta o registro da existência de um contingente populacional expressivo: “Os índios das chapadas, de numerosos, eram incontáveis; num dia de caminhada atravessam-se 10 e 12 aldeias”. Nesse relato sobre os Parecís, o autor transcreve que havia um elevado número de unidades residenciais, destacadas pela altura, e essas comunidades viviam do cultivo da terra e plantio de milho, mandioca e feijão, além da caça. Antonio Pires registra outras comunidades que ocupavam a região, entre elas os nativos da Serra do Norte, os Nambikuáras, Kabixís e, posteriormente, são registradas, ao início do século XX, os Tagnanís, Tautês, Kokôzús, Uaintaçús, Anunzê, entre outros povos nativos (Roquette-pinto 1935).

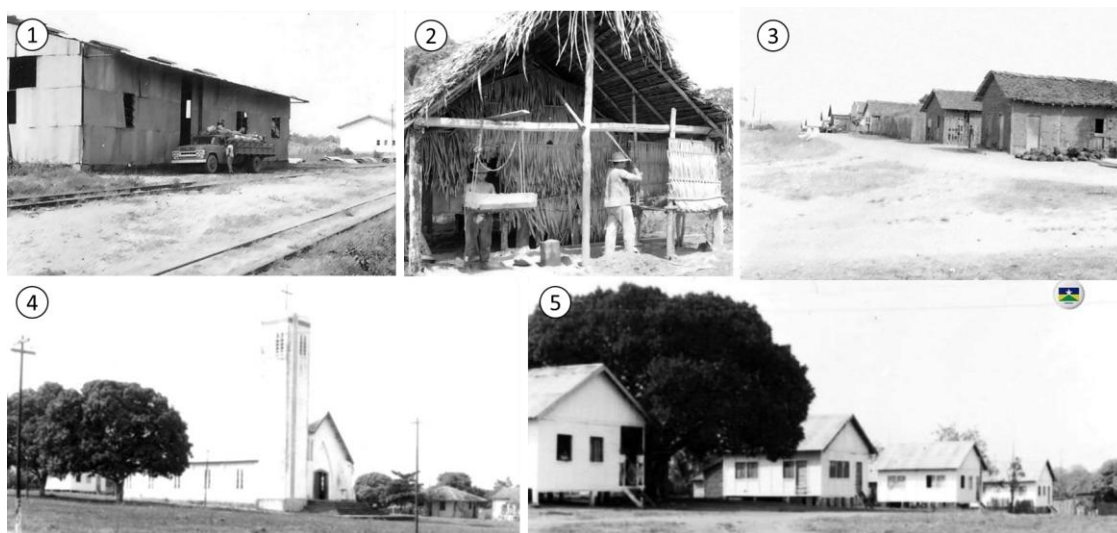
O processo de exploração e ocupação da região do Rio Madeira por estrangeiros inicia-se no século XVII com a expedição do bandeirante Raposo Tavares em 1647, marcando o primeiro contato português com as dificuldades de navegação impostas pelas cachoeiras locais (Ferreira 2005). A primeira expedição incentivou, nos séculos seguintes, a ocorrência de várias expedições militares, científicas e missões jesuíticas que contribuíram para o reconhecimento e povoamento inicial da região (Ferreira 2005). No século XVIII, a descoberta de ouro nos rios Guaporé e Sararé atraiu populações temporárias, que posteriormente decaíram com o fim do Ciclo do Ouro, deixando remanescentes indígenas, negros e mamelucos escravizados. Essa população permaneceu nas terras vivendo de atividades extrativistas (Matias 2010).

Um novo impulso econômico e migratório surgiu na segunda metade do século XIX com o Ciclo da Borracha, acentuado pela construção da Ferrovia Madeira-Mamoré e a instalação das estações telegráficas da Comissão Rondon, atraindo migrantes brasileiros que estabeleceram pequenos núcleos rurais voltados à agricultura e pecuária (Perdigão e Bassegio 1992). Em 1943, o Decreto-lei n.º 5.812 criou o Território Federal do Guaporé, sanando dificuldades territoriais, reestruturando a administração local e estimulando novas políticas de ocupação (Matias 2010).

Após a Segunda Guerra Mundial e o declínio da borracha, o governo brasileiro implantou colônias agrícolas para evitar o êxodo e estimular a produção agrícola, embora enfrentasse condições precárias e pouco investimento governamental. Dentre essas colônias destacou-se a Vila Iata,

estabelecida em 1948 em Guajará-Mirim, destinada ao cultivo de cereais e hortifrutícolas (Matias 2010).

Figura 1 - Panorama da Vila Iata, edificações e instalações em 1968.



(1) Galpão de carga junto aos trilhos da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. (2) Agricultores trabalhando em tapiri¹. (3) Conjunto de residências de taipa da Colônia Iata. (4) Igreja matriz da colônia agrícola. (5) Casas pré-moldadas de madeira. Fonte: Costa 1968.

Hervé Théry (1976) comenta que a Colônia Agrícola do Iata alcançou seu auge no final dos anos 1950. Mil famílias foram instaladas em lotes de 25 hectares, com infraestrutura completa incluindo escola, igreja, correio, estação de trem e comércios. A Figura 1 apresenta registros da Colônia Agrícola do Iata no ano de 1968. Na paisagem que se forma, é possível observar uma mescla entre métodos artesanais e construções mais padronizadas: moradias com taipa ou madeira simples, coberturas de palha ou de teto metálico, materiais locais como fibras vegetais e barro, contrastando com edificações mais industriais ou pré-fabricadas que indicam rapidez ou necessidade de escala na implantação. Também se nota traçado de ruas e as linhas da ferrovia em funcionamento, edificações institucionais, e a presença de espaços abertos, provavelmente para uso agrícola, circulação da comunidade.

A Vila foi planejada para abastecer Guajará-Mirim e se fortalecer enquanto território, diante da proximidade com a fronteira da Bolívia. Cerca de seis a sete anos após os desflorestamentos, o esgotamento do solo reduziu os rendimentos e a renda. Considerando a falta de soluções ou alternativas, muitos camponeses permaneceram na colônia, apesar das condições desfavoráveis. Posteriormente, inicia-se um processo de migração dos colonos para a colônia vizinha, Sidney Girão, em decorrência da exploração da cassiterita na região e a oferta de terras mais vantajosas e maiores

¹ Edificação de palha.

de 100 hectares. Esse processo muda a dinâmica territorial, esvazia as parcelas da Colônia Iata e, consequentemente, desencadeia mudanças em sua paisagem.

Em 1974, cerca de 400 famílias ainda resistiam em permanecer na Colônia Iata. A administração da Vila enfrentava desafios para mapear colonos e parcelas, com parte de uma comunidade analfabeta e utilizando documentos antigos. A situação era complicada pelo cadastro impreciso e pela frequente mudança de administradores. Tentativas de revitalizar a pequena agricultura e a produção hortifrutífera foram dificultadas pela falta de conhecimento da população, carência de recursos e infraestrutura. A colônia que visava a distribuição de terras a pequenos agricultores estava se transformando em latifúndios, considerando a evasão de muitos colonos e a venda de parcelas já desmatadas por preços baixos (Théry 1976).

Teixeira (2014) afirma que, no local onde se encontra o distrito de Iata, ainda é possível observar diversos edifícios que faziam parte da colônia e da estação ferroviária que movimentaram e dinamizaram o território. As operações da colônia agrícola de Iata perduraram até o encerramento definitivo da Estrada de Ferro Madeira Mamoré em 1971. Com a distância da rodovia que conecta Porto Velho e Guajará-Mirim, a comunidade sofreu uma redução significativa em suas atividades comerciais. Teixeira (2014) descreve ainda que, segundo relatos de um dos antigos moradores da região, os agricultores foram gradativamente “substituídos” por rebanhos de gado de corte, referindo-se ao processo de êxodo dos moradores e crescimento da pecuária na região após o fim da operação ferroviária.

A paisagem da Vila Iata em suas temporalidades

A partir da busca documental e revisão bibliográfica, foram levantadas fotografias da Vila Iata durante a década de 1940 e 1960. Os registros fotográficos se configuram como representação de paisagem, que segundo Assunto (2013) pode ser compreendida como espaço e objeto de experiência e juízo estético, ao se manifestar em sentidos e significados em suas temporalidades. Nesse sentido, "a representação de uma paisagem é representação de espaço" (ASSUNTO 2013, 341), cuja imagem pode se tornar mecanismo de leitura e interpretação da paisagem atual. Ao analisar os registros fotográficos, é possível notar edificações hoje inexistentes, em uma paisagem modificada, relatos que serão analisados adiante. Os registros também revelam a produção agrícola da Vila, como valores arrecadados anualmente e principais cultivos produzidos para exportação. Os registros encontrados nas redes sociais também demonstram imagens de imóveis remanescentes que ainda compõem a dinâmica territorial, além de comentários de inúmeros moradores e visitantes da antiga colônia. É possível analisar a forma como a Vila é presente na memória coletiva da população, cujas narrativas

de vivências demonstram memórias de afetos. Observa-se também a maneira como a desativação da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré impactou negativamente as dinâmicas do local, interrompendo o principal meio de acesso a Vila e isolando-o no mapa.

Esses registros servem de subsídio para analisar a construção e as modificações da paisagem da Vila Iata enquanto referência cultural para sua população. Por meio de autores que fundamentam essas discussões, é possível examinar as mudanças e os significados atribuídos à paisagem desse território a partir de narrativas históricas, memórias coletivas e os efeitos das ações humanas sobre o meio ambiente e a cultura local. Para subsidiar as análises, trataremos de alguns conceitos importantes como patrimônio, valores simbólicos e historiográficos e percepções diante dos conceitos de ambiente, território e paisagem.

Para compreender a noção de patrimônio, Laurajane Smith (2021) contesta a ideia de que o conceito se relaciona ao que é apenas material, como objetos ou lugares. A autora defende o patrimônio como ação, processo intangível de construção cultural e social, a partir da atribuição de sentidos e valores, que estruturam identidades, vínculos sociais e percepções de lugar. Esse processo fortalece o pertencimento e reflete nas decisões sobre a seleção dos bens a serem preservados, assim como na forma como o patrimônio é gerido, exibido e apropriado pelo público, por meio de nomeação, apropriações, usos e ressignificados. Portanto, todo patrimônio é intangível, e trata-se de um processo de atribuição de valores culturais e sociais que os identificam enquanto referência e conferem sentido ao momento presente. Além disso, o patrimônio se manifesta nas ações a partir de saberes, ofícios e de como os bens são utilizados (Smith 2021).

No que tange ao tema, o conservador-restaurador e professor espanhol Muñoz Viñas (2003) entende que os valores historiográficos e simbólicos são aspectos que caracterizam os objetos considerados patrimônio. Um mesmo objeto pode receber valores distintos conforme o olhar de seus espectadores, pois os indivíduos afetados por um determinado objeto são os responsáveis por atribuir os próprios códigos de interpretação e atribuição do poder simbólico. O autor comenta a respeito da caracterização dos simbolismos, considerando que qualquer objeto pode cumprir inúmeras funções como é o exemplo de uma figura religiosa, que ao mesmo tempo que pode se configurar como objeto de devoção, pode esta ainda cumprir a função secundária de figura representativa de uma coleção de obras de arte (Muñoz Viñas 2003, 49).

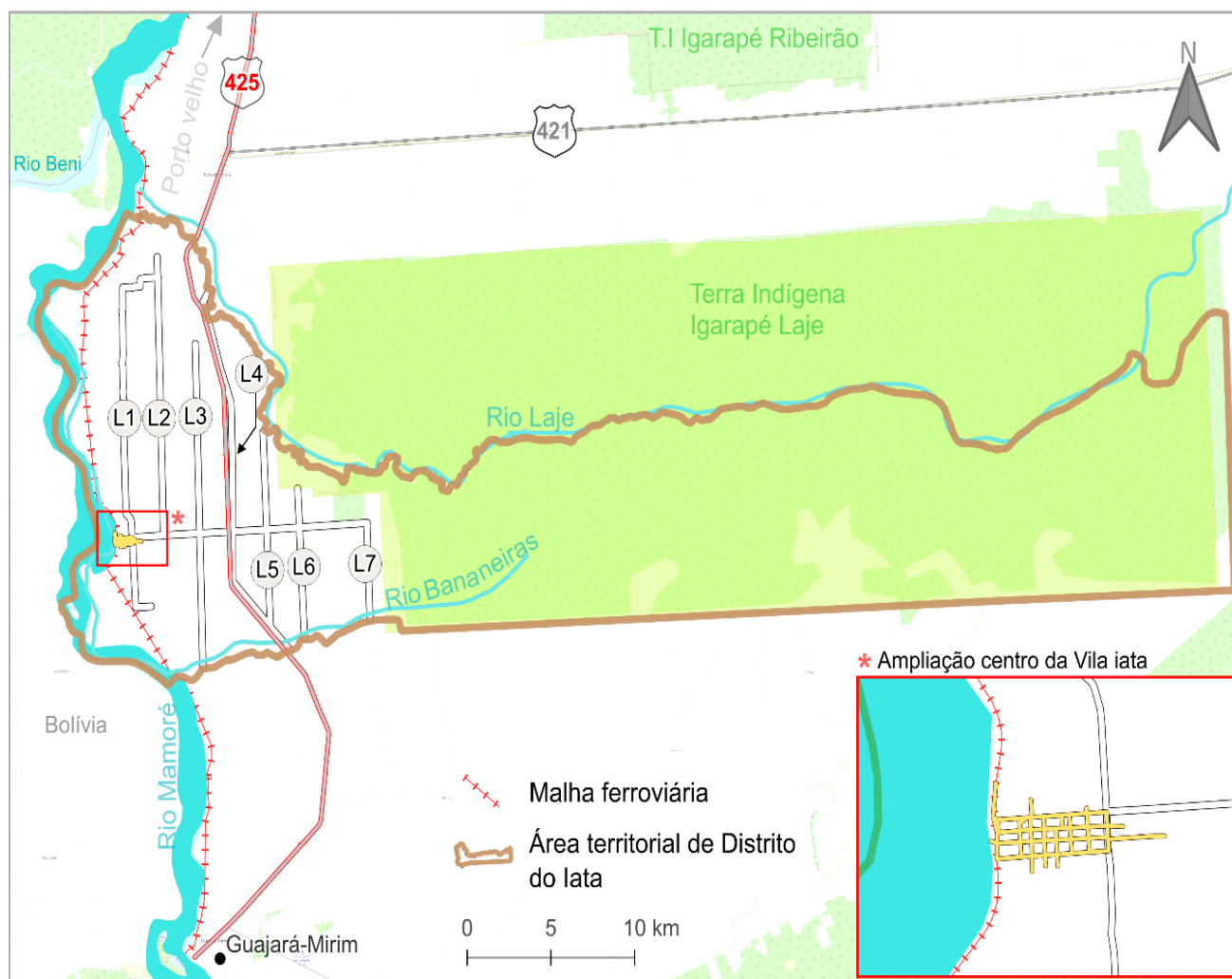
No que diz respeito aos valores historiográficos atribuídos aos objetos, o autor observa que seu valor depende da possibilidade de servirem como fonte para a história. Muitos objetos, como uma fotografia anônima, podem não ter inicialmente relevância para os historiadores, mas ainda podem adquirir um potencial historiográfico, pois circunstâncias futuras podem torná-los documentos

valiosos para compreender hábitos, técnicas ou contextos sociais passados. Assim, mesmo objetos aparentemente banais, podem adquirir importância historiográfica com o passar do tempo e conforme o olhar histórico e coletivo (Muñoz Viñas 2003, 30). A base conceitual fornecida por Viñas auxilia na compreensão do processo de atribuição de valores aos objetos e elementos que podem compor a paisagem do objeto de estudo.

Um dos conceitos que auxiliam a compreender a paisagem é o conceito de território. Rosário Assunto (2013) propõe uma diferenciação conceitual entre paisagem, ambiente e território, cujos conceitos serão adotados para análise e leitura do espaço. Segundo o autor, o território é caracterizado por sua dimensão espacial e quantitativa, sendo uma porção da superfície terrestre delimitada por aspectos como geografia, idioma, política ou história. Contudo, essa delimitação não é apenas física, ela envolve também as conexões culturais e linguísticas que atravessam as fronteiras, sendo marcada por interações e dinâmicas sociais.

A figura 2 traz um panorama geral do território da Vila Iata, abrangendo linhas de acesso, a hidrografia e a interface com a Terra Indígena Igarapé Laje. É possível identificar a proximidade da antiga linha férrea ao espaço urbano, além da relação de fronteira com a Bolívia, por meio do Rio Mamoré. A delimitação do território sofreu modificações em decorrência do crescimento da agricultura local, da atividade da ferrovia, dos períodos de cheia e estiagem do Rio Mamoré, além de abranger o território indígena Igarapé Laje. As referências em L numeradas na figura 4 são identificadores das chamadas "linhas" que são vias de acesso paralelas compostas por inúmeras propriedades rurais, onde muitas famílias residem e vivem da agropecuária. A ampliação do centro da Vila Iata destacado na figura representa a delimitação de uma área urbanizada do território, com maior densidade populacional.

Figura 2 - Panorama geral da área territorial do Distrito do Iata.



Fonte: Acervo da autora 2025.

O conceito de ambiente, de acordo com Assunto (2013a), parte do entendimento de território, entretanto, inclui fatores biológicos, culturais e históricos. O ambiente compreende tanto os elementos naturais como o clima, a altitude, os rios e outros, quanto os aspectos sociais resultantes da presença humana, como dinâmicas sociais, usos do solo e manifestações culturais. Trata-se, portanto, de um território vivido e modificado pela ação humana, refletindo a integração entre natureza e cultura. Essa percepção foi registrada por meio da metodologia de observação participativa, analisando as dinâmicas e funcionamento da Vila Iata, que complementou as informações bibliográficas e documentais levantadas. Atividades, interações sociais e até dinâmicas específicas do próprio ambiente foram coletadas.

Ao chegar no centro da Vila, nota-se a presença marcante do Rio Mamoré (Figura 3) há poucos metros e de grande extensão. O silêncio do lugar permite ouvir o som das áreas encachoeiradas no centro do rio, que além de tratar-se de uma referência natural, também é protagonista de inúmeras interações sociais, como é o caso dos festivais de praia no período de estiagem, além da pesca esportiva, os passeios de barco e o pôr-do-sol aos fins de tarde.

Figura 3 - Vista às margens do Rio Mamoré, Vila Iata, Rondônia.



Fonte: Acervo da autora 2024.

A área que pertence às edificações de uso público é sempre bem cuidada e mantida pelos moradores, com elevado índice de cobertura vegetal, com gramados, jardins e canteiros podados. Nesta área são poucas as edificações que pertenceram à antiga colônia agrícola e que atualmente não possuem uso, considerando que a escola, a subprefeitura, a subdelegacia, o posto de saúde e a igreja são utilizadas pela população. Foi possível perceber que a antiga estrutura do posto de saúde estava em reforma no momento da visita.

Figura 4 - Principais edificações de serviços e instituições da Vila Iata.



(1) Subdelegacia do Iata (2) Subprefeitura (3) Posto de saúde (4) Escola (5) Igreja N. Sra. Das Graças Fonte: Acervo da autora 2024.

Ao chegar à Vila de carro, a primeira impressão é de tranquilidade e pouco movimento. Observa-se o impacto que um único automóvel, transitando nas poucas ruas, pode gerar aos moradores, que pouco transitam no pequeno distrito. O contato com alguns moradores foi possibilitado a partir de funcionários da escola, que estava em funcionamento, além de indicações de visitantes de cidades próximas. As moradias do Iata diferem-se entre edificações contemporâneas e edificações do período de instalação da Colônia Agrícola. Entre as casas de construção recente (figura 5), as técnicas empregadas são em sua maioria simples, utilizando madeira tabuada com recuos laterais ou sem muros. Outra parcela das edificações foi feita de alvenaria, e possui terrenos de grande extensão. Poucas vias são asfaltadas, sendo estas a estrada que dá acesso à Vila e as vias principais na área central que dão acesso à escola e posto de saúde.

A população sobrevive da pesca, da agricultura e dos serviços públicos prestados no local. A Vila Iata é um ponto estratégico de fornecimento de serviços básicos a outros Vilarejos no entorno que são acessados através das linhas ou estradas. A escola de ensino fundamental é a única disponível para uma parcela das populações isoladas, como é o caso de comunidades indígenas da região, e, neste caso, existe transporte público para realizar o traslado até a Vila. Agentes de saúde oferecem atendimento aos residentes mais isolados, enquanto o posto de saúde está em reforma.

Figura 5 - Propriedades rurais e edificações comuns na Vila Iata.



Fonte: Google Earth (2025).

Todos os aspectos observados e analisados até então compõem, para Assunto (2013a), o conceito de paisagem, que é descrita como a forma perceptível e sensorial do ambiente. É por meio dela que se torna visível a unidade entre os aspectos físicos, biológicos e culturais do território. A paisagem se apresenta como a manifestação da experiência humana com o espaço, sendo a dimensão mais tangível da interação entre sociedade e meio. Para Assunto, a paisagem é a forma na qual o ambiente se manifesta no território, sendo a realidade vivida e construída pelos habitantes (Assunto 2013a).

Buscando compreender melhor a visão dos habitantes sobre essa paisagem, por meio de levantamentos documentais em acervos virtuais e físicos, foi possível localizar algumas pessoas que viveram a Vila Iata em seu ápice populacional ou ainda que viveram a desativação da Ferrovia Madeira-Mamoré e seus impactos. Em entrevista concedida ao portal Gente de Opinião, a Santos (2013), um antigo morador nascido no Iata, Sr. Sávio Roberto de Aguiar Araújo, relata a respeito de importantes referências da região. Sávio nasceu no acampamento do Km 337 da estrada de Ferro Madeira Mamoré, no Distrito de Iata, seu avô foi feitor deste acampamento, sua mãe foi professora da Escola Rural Benjamin Constant e seu pai e tios foram funcionários da ferrovia, em 1955. A família de origem cearense, se instalou na região, e o pai de Sávio tornou-se o topógrafo responsável pelo traçado urbano das linhas da Vila Iata após a 2ª Guerra Mundial (Santos 2013).

Sávio esclarece que o crescimento da capital Porto Velho, bem como do município de Guajará-Mirim justificou a criação da colônia agrícola: “[...] tinha que ter um lugar para produzir comida para esse povo comer, o governo fez a pesquisa e as terras da região do Iata foram consideradas muito boas para o cultivo da lavoura de mandioca, arroz, milho entre outros”. Além

disso, Sávio comenta sobre o papel da ferrovia neste processo: “[...] quarta-feira saía o trem do Iata trazendo a feira para Porto Velho e Guajará Mirim. O Iata era o celeiro do Território Federal de Rondônia [...]” (Santos 2013).

Quanto ao surgimento das rodovias, Sávio enfatiza sobre o erro em construir a BR-364 distante da Vila Iata, e que este fator fez com que os marreteiros² deixassem de comprar a produção dos agricultores, deixando a Vila Iata abandonada à própria sorte (Santos 2013). Sobre a desativação da ferrovia, Sávio comenta que não era necessário desativar a ferrovia em função do surgimento das rodovias, que haveria funções para ambas. Além disso, relembra com carinho um dos trechos do passeio de trem próximo à região do Iata: “[...] tem a famosa Pedra Gorda que o trem passava bem devagar e a gente esticava o braço pela janela do vagão pra pegar nela. Tudo isso é atração turística [...]”. Por fim, Sávio lamenta: “[...]temos o maior patrimônio histórico, que é a estrada de ferro e não aproveitamos nada, porque é tudo jogado, abandonado, sucateado”. (Santos 2013).

As memórias guardadas por Sávio são apenas alguns dos fragmentos de memórias e dinâmicas cotidianas da Vila Iata após seu surgimento, mas que enfatizam o conceito de paisagem descrito por Assunto (2012), partindo da premissa de uma paisagem vivida e construída por seus habitantes. Rosário Assunto (2013b) define a paisagem vivida como espaço onde o homem estabelece a experiência estética, em meio a aspectos biológicos e culturais, por meio físico e sensitivo:

Visão, audição; e cheiro, e sabores, e tacto: a contemplação da natureza, quando nos encontramos numa paisagem, é identificada de todo o nosso ser, sem distinção entre espírito e corpo: porque a fruição da alma, desinteressada, é aqui uma espécie de juízo que tem por tema não só a paisagem como tal, por aquilo que nela se pode assimilar a uma obra de arte, mas também as sensações físicas do nosso estar na paisagem, do nosso viver da natureza que se apresenta à contemplação como a paisagem da qual somos parte, porque a vivemos, enquanto nela nos encontramos (ASSUNTO 2013b, 368).

Nesse sentido, nas palavras do Sr. Sávio, os recursos naturais, por meio da presença da água e condições de solo, favoreceram a lavoura e vincularam o homem ao território. A natureza transformada se apresenta em paisagem, somada a valores culturais, históricos e afetivos, expresso também em memórias sensitivas, como ao descrever a experiência do toque na “Pedra Gorda”, durante passeio de trem, o que certamente se mostra como um elemento estruturante e identitário deste território.

Essa reflexão se aproxima das ideias de Augustin Berque ao introduzir o *pensamento mesológico* no entendimento de uma interação entre homem e o meio, o qual define como *movimento trajectivo*, como uma “via de mão dupla”, na qual o homem “apreende o seu ambiente pelos sentidos,

² Responsável por comprar o produto dos agricultores e levar a outras cidades.

pelo pensamento, pelas palavras e pela acção” (Berque 2013, 210). O homem contemporâneo tende a objetificar a paisagem e apartar o sujeito, restringindo a paisagem a objeto meramente estético e contemplativo. Na perspectiva de Berque (2023), é necessário que se resgate o “Pensamento-Paisagem”, por meio do fenômeno da *mediância*, que se estabelece nas inter-relações entre a sociedade e o meio, na disponibilidade dos recursos naturais como meio de sobrevivência, reconhecendo que na paisagem ocorrem as relações de ordem simbólica.

Um dos relatos de moradores demonstra a importância dessa abordagem. O morador José Raimundo, de 65 anos, ainda passeia de bicicleta ao longo dos trilhos diariamente e comenta com tristeza: “ Tá tudo desmanchado, o garimpo destruiu muito. Os trilhos estão se acabando, pedacinhos por pedacinhos estão se acabando. ” (Vargas 2012). A preocupação citada por José Raimundo quanto ao garimpo é ainda uma prática muito comum no leito dos rios da região, e em muitos casos, ocorrem de forma ilegal e alteram drasticamente a percepção da paisagem ao longo dos anos.

Luisa Bonesio (2013a), por sua vez, contribui com uma abordagem geofilosófica que entende a paisagem como expressão histórica e cultural da interação entre o ser humano e o ambiente. Os "caracteres identitários" apresentados por Bonesio podem ser observados também em práticas como o uso da terra, os modos de produção, a organização do território e as tipologias arquitetônicas. Somam-se aos elementos visíveis do território, os valores associados às tradições culturais e aos rituais coletivos. A memória e a tradição também desempenham papel central, sendo portadoras de experiências e saberes compartilhados.

Bonesio (2013) destaca ainda os atos territorializantes: decisões conscientes que as comunidades tomam ao preservar ou alterar seu território, como reveladores dos valores e objetivos sociais. Na Vila Iata, este conceito se aplica na construção das rodovias e seu impacto no transporte ferroviário. Em narrativa ao G1, Afonso de Lemos, de 86 anos, que trabalhou como bombeiro abastecendo as locomotivas a vapor por 10 anos, relata que o trem fazia duas viagens por semana, carregando borracha e castanha: “Naquele tempo era tudo ‘demoroso’. O trem partia às 7 horas de Porto Velho, parava às 17 horas em Abunã, pernoitava e saía 7 horas do outro dia, chegando às 14 horas em Guajará-Mirim.” (Vargas 2012). Aqui nota-se uma questão complexa, a necessidade de transporte mais rápido, culminando na construção das rodovias e a completa desativação da ferrovia e suas implicações. Dona Maria Furtado de Lima comenta ainda que o Distrito já não lembra em nada a época da ferrovia ativa, e enfatiza que muitas pessoas pegavam o trem e levavam itens para vender na feira de Guajará-Mirim (Vargas 2012).

Quanto à vida social, os moradores possuem uma associação que promove reuniões periodicamente para tratar dos problemas e questões do distrito. Os eventos promovidos são

relacionados à escola, como desfile de 7 de setembro, festas juninas, ou eventos promovidos pelos moradores como partidas de futebol, eventos agropecuários, festivais de pesca, entre outros. Até a pesquisa de campo realizada em janeiro de 2024, não havia sinal de celular de nenhuma operadora dentro da Vila, o único ponto disponível para acesso à internet é a escola. É comum ao longo do dia visualizar moradores direcionando-se à escola para buscar sinal de internet.

Alguns eventos realizados no distrito marcam a vida social dos moradores, reforçando os vínculos comunitários a partir de práticas culturais locais. Entre as festividades mais tradicionais está o Festival do Coco, realizado uma vez por ano e voltado à valorização de receitas típicas preparadas com coco, celebrando a produção do fruto na região. O evento reúne moradores e visitantes com apresentações musicais, danças, comidas típicas e da eleição da “Garota do Coco”, figura simbólica que representa a festividade. A festividade reúne mais de duas mil pessoas anualmente (G1 Rondônia 2018).

Figura 5 - Eventos e manifestações culturais na Vila Iata.



(1) Festival Cine Amazônia no Distrito do Iata. Fonte: Cineamazônia 2016.

(2) Cavalgada no Distrito do Iata. Fonte: Braga 2021.

Outro evento recorrente é o Campeonato de Futebol, também anual, que envolve a comunidade residente na Vila e as comunidades indígenas do entorno, que organizam equipes e participam das disputas. O campeonato atrai público das comunidades vizinhas e representa um momento de integração. A Cavalgada, por sua vez, é realizada durante o período das festas de rodeio e mobiliza moradores em cortejos montados, reforçando os vínculos com as práticas da agricultura (Braga 2021). Complementando esse calendário, destaca-se a Festa Junina da escola da Vila, promovida no mês de junho, aberta à participação de toda a população local. Esses eventos revelam formas de apropriação e uso do território para além das funções cotidianas. Outros eventos ocorrem

com menor frequência, ou ainda, eventos itinerantes que passam pelo Distrito do Iata, como o Festival Cine Amazônia - Festival de Cinema Ambiental, que levou filmes e apresentações teatrais ao distrito em 2016 (Cineamazônia 2016).

Patrimônio difícil: a ferrovia e seus entornos como espaços de memória incômoda

A noção de “patrimônio difícil”, conforme formulada por Sharon Macdonald (2009) refere-se à passados que, embora reconhecidos como significativos no presente, são também contestados e desconfortáveis, pois desafiam identidades coletivas positivas e afirmativas. São histórias que, em vez de promoverem coesão simbólica e orgulho, evocam traumas, violências ou silêncios históricos que muitas vezes ameaçam emergir de forma disruptiva no presente. Esses patrimônios, como ressalta a autora, ‘trazem embaraço, desestabilizam narrativas identitárias’ e, ao serem lembrados, podem mostrar divisões sociais (Macdonald 2009, 3).

A Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e a região de seu entorno, como a Vila Iata e outras localidades, podem ser interpretadas sob essa perspectiva. Construída a partir de um projeto que visava a integração comercial da região amazônica, a ferrovia Madeira-Mamoré foi uma das mais complexas obras da engenharia moderna no Brasil, marcada por milhares de mortes por doenças tropicais, más condições de trabalho e exploração humana (Ferreira 2005). Em vez de celebrar um feito tecnológico, a memória da ferrovia é permeada por negligência e abandono. Em diversos momentos históricos, desde a desativação, a ferrovia foi silenciada, esquecida ou simplesmente transformada em ruína pela falta de interesse público em assumir esse legado. A ausência de políticas de tombamento e manutenção adequadas, bem como a negligência com bens diante do surgimento de novos empreendimentos, como é o caso das hidrelétricas, ocasionam inundações severas em áreas tombadas. Um exemplo foi a grande cheia do Rio Madeira em Porto Velho, RO, em 2014, que alagou e danificou o principal complexo da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. (G1 Rondônia 2014).

No caso da Vila Iata, inserida no entorno da ferrovia e afetada por sua presença e posterior desativação, as dificuldades do passado permanecem em estruturas materiais abandonados, e em memórias da comunidade que expressam o saudosismo e ao mesmo tempo um movimento de resistência. Sávio Araújo, cujo pai foi responsável pelo traçado urbano da Vila após a Segunda Guerra Mundial e cuja família esteve diretamente vinculada ao funcionamento da ferrovia, lamenta que "temos o maior patrimônio histórico, que é a estrada de ferro e não aproveitamos nada, porque é tudo jogado, abandonado, sucateado" (Santos 2013). Sávio questiona a decisão de desativar a ferrovia com a chegada das rodovias, argumentando que haveria funções para ambas, e atribui ao traçado distante da BR-364 o progressivo isolamento e abandono da Vila (Santos 2013).

A percepção de Sávio é compartilhada por outros moradores. José Raimundo, de 65 anos, que ainda percorre de bicicleta os antigos trilhos diariamente, comenta: "Tá tudo desmanchado, o garimpo destruiu muito. Os trilhos estão se acabando, pedacinhos por pedacinhos estão se acabando" (Vargas 2012). A fala de José Raimundo evidencia o desafio proveniente da exploração dos garimpos ilegais que são comuns na região, e que, com frequência, danificam bens da ferrovia. Outra antiga moradora, Dona Maria Furtado, sintetiza o apagamento em curso: o Distrito "já não lembra em nada a época da ferrovia ativa" (Vargas 2012). A fala de Dona Maria Furtado expressa o que caracteriza o patrimônio difícil na perspectiva de Macdonald, enfatizando que a memória existe, e os moradores a detém, entretanto faltam estruturas coletivas, espaços e iniciativas que sustentem e organizem essa memória coletiva.

Como em outros exemplos analisados por Macdonald (2009), a presença do "passado incômodo" manifesta-se também na paisagem: prédios e bens tomados pela vegetação, trilhos oxidados e removidos, museus abandonados ou inexistentes e vestígios materiais que, embora silenciosos, ainda mostram os dilemas de uma memória coletiva conflituosa e mal resolvida.

Em diálogo aos conceitos de patrimônio apresentados por Muñoz Viñas (2003), a figura 6 ilustra exemplares do patrimônio industrial que, embora carregado de valores historiográficos e simbólicos para a comunidade local, representam atualmente, em sua maioria, elementos de uma memória sensível e, por vezes, traumática. Considerando a total desativação da Ferrovia Madeira-Mamoré em 1972, é possível afirmar que há diversos posicionamentos e valores atribuídos aos elementos remanescentes da ferrovia, por diferentes gerações.

Figura 6 - Locomotivas e pontes metálicas centenárias abandonadas na região entre Porto Velho e Guajará-Mirim, Rondônia.



(1) Cemitério de Locomotivas em Porto Velho. Fonte: Calixto 2021. (2) Locomotiva 16 – Engenheiro Índio do Brasil, Porto Velho. (3) Ponte sobre o Rio Jaci Paraná. Fonte: Calixto 2022. (4) Ponte sobre o Igarapé Taquara. Fonte: Bielinki 2020.

Essa permanência desconfortável dos vestígios materiais, mesmo após o esquecimento e a ausência de políticas públicas de preservação, está alinhada com o que Macdonald chama de “intrusões mnêmicas”, momentos em que a materialidade do passado se insere no presente de maneira incômoda, desafiando as tentativas de apagamento e exigindo posicionamentos sociais e políticos (Macdonald 2009, 2). Além do trauma associado à construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, o abandono gradual da ferrovia após sua desativação gerou um efeito de colapso sobre diversas comunidades que dela dependiam, como é o caso da Vila Iata.

Análise dos caracteres identitários da paisagem da Vila Iata

Os elementos da paisagem citados e observados anteriormente consideram os traçados urbanos, as memórias pessoais, as relações comunitárias, práticas culturais e referências naturais que forneceram uma base para compreender a paisagem da Vila Iata. A partir dela, avançamos agora para uma análise teórica, partindo do conceito de “caracteres identitários” de Luisa Bonesio (2017), que propõe a leitura da paisagem a partir de elementos estruturantes. Ainda de acordo com Bonesio, a conservação da paisagem deve se basear não em um congelamento da tradição, mas na preservação das invariantes estruturais do território.

Bonesio (2017) apresenta a legislação italiana (D.Lgs. 42/2004), em consonância com a Convenção Europeia da Paisagem, que reconhece como componentes identitários do lugar: “características históricas, culturais, naturais, morfológicas e estéticas”. Também de acordo com a referida Convenção, reconhece três categorias de paisagens: “excepcionais”, “degradadas” e “do cotidiano”. Todas elas são dignas de se reconhecerem em sua consistência simbólica e no reconhecimento dos aspectos identitários de sua fisionomia.

O Quadro 1 sintetiza os elementos materiais identitários observados na Vila Iata, tendo por base o conceito apresentado por Luisa Bonesio (2017), organizados por elemento e pelo conceito evidenciado (histórico, morfológico, cultural, natural e estético).

Quadro 1 - Caracteres identitários da paisagem de Vila Iata categorizados conceitualmente.

Elemento	Conceito evidenciado
Remanescentes da EFMM (trilhos, locomotivas, pontes)	Caráter histórico e cultural
Traçado das “linhas” e das parcelas coloniais	Caráter morfológico
Equipamentos públicos em uso (escola, subprefeitura, igreja, posto de saúde)	Caráter cultural
Rio Mamoré (Uso, presença e som)	Caráter natural
Tipologias residenciais (taipa, madeira pré-moldada, alvenaria)	Caráter morfológico
Florestas e o paisagismo urbano	Caráter natural
Isolamento viário e mudança modal (ferrovia/rodovia)	Caráter morfológico

Fonte: Elaborado pela autora em 2025.

A partir da análise do quadro, os elementos de caráter material como os remanescentes da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, os equipamentos públicos e as tipologias residenciais funcionam como elementos históricos, culturais e morfológicos que moldam os aspectos da Vila Iata e constroem uma memória do espaço. Além disso, o caráter de abandono dessas dinâmicas que já se encerraram, como é o caso do funcionamento da ferrovia, revela certo incômodo e saudosismo provocado na população residente, a partir do contato com bens materiais abandonados. Outros elementos de cunho material como o traçado da Vila, a distribuição das linhas de acesso às propriedades rurais e os eixos articuladores, como a antiga ferrovia abandonada e a rodovia, caracterizam a morfologia do território em suas temporalidades.

Já os elementos naturais como o Rio Mamoré, a presença das florestas e a arborização densa representam o caráter ambiental e estético. Esses componentes conectam os habitantes à paisagem através de uma experiência direta e sensorial. A presença de tais elementos é constantemente modificada ao longo do tempo, seja pela ação humana, seja pela sazonalidade das estações, com as cheias e secas do rio. O impacto que essas alterações trazem à vegetação muda drasticamente a paisagem da Vila Iata ao longo do ano.

As práticas em sua maioria de caráter cultural como o Festival do Coco e outras festividades, ou mesmo práticas cotidianas como um simples passeio pelos trilhos da ferrovia, revelam a presença dos traços culturais identitários, reforçando uma paisagem que é vivida e construída diariamente. Os serviços públicos em funcionamento fornecem apoio a populações residentes no núcleo central da

Vila e outras linhas e distritos próximos, incentivando dinâmicas de troca e socialização. Os eventos seguem sendo o principal meio de reunião de moradores e visitantes, que aproveitam desses momentos para trocas e visitas.

Bonesio (2017) comenta que não há paisagem sem que haja tradição, entendida como a transmissão de conhecimentos, métodos e estilos específicos de relacionamento com o território, que podem inclusive ser entendidos como o resultado de atos de territorialização, por um período de tempo talvez muito longo. Para a autora, tradição é um processo dinâmico de seleção, valorização e adaptação do “patrimônio” que constitui a diferenciação de uma cultura. Bonesio defende ainda que a conservação da paisagem se faz na preservação das invariantes estruturais do território, que correspondem à manutenção dos elementos identitários.

A identidade cultural da paisagem não deve ser entendida como algo imutável. Para Bonesio, ela se manifesta como uma fisionomia própria e única, que expressa o caráter de cada lugar. Essa identidade não é uma dinâmica rígida, mas um modo de manter a harmonia com o território, ainda que em constante renovação. Nessa visão, tradição e inovação coexistem, pois a continuidade de uma cultura se dá através de transformações, adaptações e reorganizações (Bonesio 2017).

A leitura da paisagem da Vila Iata pode ser ampliada quando articulada a outras perspectivas teóricas, além dos caracteres identitários propostos por Bonesio (2017). Assunto (2012) trata que o território, o ambiente e a paisagem não são apenas categorias físicas, mas dimensões que abarcam o vivido, o cultural e o simbólico. No caso do Iata, essa distinção ajuda a compreender que o traçado da Vila, as tipologias arquitetônicas e mesmo os limites impostos pela geografia e pela fronteira com a Bolívia não são apenas dados espaciais, mas expressões de um ambiente construído a partir de experiências humanas, vínculos sociais e memórias coletivas.

De modo complementar, Berque ao propor a noção de *mediância*, afirma que a paisagem não se reduz a um cenário objetivo a ser contemplado, mas configura-se como o meio no qual a comunidade habita, interage e constrói pertencimento. Os relatos dos moradores sobre o som do apito do trem ou sobre as festividades locais revelam justamente essa dimensão fenomenológica, pois o espaço não é apenas observado, mas sentido e apropriado, sendo parte da vida cotidiana

Ao mesmo tempo, os conceitos de Muñoz Viñas (2003) sobre os valores simbólicos e historiográficos ajudam a entender por que determinados vestígios como os trilhos enferrujados, as pontes abandonadas ou locomotivas em ruínas continuam a ser importantes para a memória da comunidade. Esses elementos, ainda que desprovidos de função prática, adquirem força simbólica por provocar emoções, lembranças e significados coletivos, além de carregarem um potencial historiográfico que, no futuro, poderá servir como fonte para a compreensão do território. Em diálogo

com essa perspectiva, Laurajane Smith (2021) argumenta que o patrimônio deve ser entendido como processo cultural e social, mais do que como um conjunto de objetos materiais. Assim, a paisagem da Vila Iata se apresenta como um patrimônio vivo em constante mutação, no qual as práticas de uso e recriação constantes conferem novos sentidos à paisagem.

Considerações finais

O objetivo deste artigo foi analisar os caracteres identitários da paisagem da Vila Iata, evidenciando sua relevância histórica, social e cultural. A partir de levantamento documental, observação participante e registro fotográfico, foi possível identificar como elementos materiais, naturais e culturais se relacionam na construção da identidade local.

A análise demonstrou que os remanescentes da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, os equipamentos públicos, as tipologias residenciais e o traçado urbano não apenas configuram a materialidade da paisagem, mas também funcionam como suportes da memória coletiva. Do mesmo modo, os elementos naturais e sensoriais, como o Rio Mamoré e o som do apito do trem, mantêm vínculos entre comunidade e território. Já as práticas culturais e festividades reforçam a dimensão social e relacional da paisagem.

Ao relacionar esses elementos com o conceito de caracteres identitários proposto por Bonesio, foi possível compreender a paisagem da Vila Iata como um patrimônio vivo, em transformação contínua, no qual tradição e inovação não se contrapõem, mas se complementam. Portanto, é notável a importância de considerar tanto os aspectos materiais quanto os imateriais para interpretar e preservar paisagens, em especial nos contextos culturais da Amazônia.

Por fim, o estudo revela a maneira como se constituiu e se desenvolveu a paisagem da Vila Iata. É evidente a necessidade de políticas públicas e de estratégias que reconheçam e valorizem a identidade e a paisagem da Vila Iata. Entretanto, esse movimento deve ir além do registro de um passado em ruínas, deve compreender e considerar os processos dinâmicos que configuram a paisagem e que podem orientar sua continuidade como referência cultural e territorial.

O estudo ainda se encontra em desenvolvimento e abre possibilidades para novos desdobramentos. Entre eles, destaca-se a intenção de fortalecer o registro da paisagem da Vila Iata por meio das narrativas de seus moradores a partir de um inventário participativo. Outro resultado em desenvolvimento é a produção de uma modelagem digital da paisagem a partir de reconstruções visuais como instrumento de inventário. Tais instrumentos poderiam auxiliar no monitoramento de transformações físicas e culturais, tornando perdas, acréscimos e modificações mais visíveis.

Entretanto, este território enfrenta ameaças que exigem atenção imediata. A possibilidade de implantação de hidrelétricas no entorno coloca em risco o território, por meio de inundações ou alagamentos, que poderiam comprometer tanto os bens materiais remanescentes quanto os modos de vida associados à paisagem. É prevista ainda a construção da ponte binacional entre Guajará-Mirim e Guayaramerín, anunciada pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) em 2025, que, embora represente avanço em conexão entre países, também abre espaço para pressões de urbanização, descaracterização de práticas tradicionais, modificação do traçado territorial e tensões ambientais (DNIT 2025). Diante desses desafios, torna-se fundamental que as referências culturais da paisagem da Vila Iata, como caracteres identitários, sejam reconhecidas enquanto patrimônio, de modo a promover a preservação, a memória social e o desenvolvimento sustentável em território amazônico.

Referências Bibliográficas

Assunto, Rosário. "Paisagem – Ambiente – Território. Uma tentativa de clarificação conceptual". Em *Filosofia da paisagem. Uma antologia*, coord. Adriana Veríssimo Serrão, 125-129. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013a.

Assunto, Rosário. "A paisagem e a estética". Em *Filosofia da paisagem: uma antologia*, coord. Adriana Veríssimo Serrão, 339-375. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013b.

Berque, Augustin. *O Pensamento-paisagem*. Tradução de Vladimir Bartalini e Camila Gomes Sant'Anna. São Paulo: Edusp, 2023.

Berque, Augustin. "O pensamento paisageiro: uma aproximação mesológica". Em *Filosofia da paisagem. Uma antologia*, coord. Adriana Veríssimo Serrão, 200-212. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013.

Bielinki, Leocir. 2020. "Ponte de ferro da EFMM abandonada no meio da floresta a mais de 100 anos...". Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10217607265588867&set=pcb.1274625346208773>.

Bonesio, Luisa. *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*. Milano: Mimesis Edizioni, 2017.

Bonesio, Luisa. "Elogio da conservação". Em *Filosofia da paisagem: uma antologia*, coord. Adriana Veríssimo Serrão, 443-465. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013a.

Bonesio, Luisa. "Interpretar os lugares". Em *Filosofia da paisagem. Uma antologia*, coord. Adriana Veríssimo Serrão, 465-474. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013b.

Braga, Edmilson. "Vem aí a 9ª Cavalcada do Distrito do Iata", *A Pérola do Mamoré*, 20 de outubro de 2021. <https://aperoladomamore.com.br/2021/10/vem-ai-a-9a-cavalcada-do-distrito-do-iata/>.

Calixto, José. 2023. "Cemitério das Locomotivas". Facebook. <https://web.facebook.com/photo/?fbid=10223261903563534&set=pcb.1976061386065162>.

Calixto, José. 2021a. "Locomotiva 16 – Engenheiro Índio do Brasil em seus momentos de abandono desde os anos 70 até 2021". Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10220115376262318&set=pcb.1527417930929512>.

Calixto, José. 2022. "A Ponte mais fotografada da Madeira-Mamoré". Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10221084216682723&set=gm.1674860609518576>.

Calixto, José. 2021b. "Fragmentos da nossa história... Cemitério das Locomotivas da Candelária, Porto Velho, RO". Facebook. https://web.facebook.com/groups/244111865926798/search/?q=cemit%C3%A9rio%20locomotivas&_rdc=1&_rdr.

Cineamazônia. 2016. "Reencontro sob as bênçãos da Madeira-Mamoré". <https://cineamazonia.com.br/2016/07/15/reencontro-sob-as-bencao-da-madeira-mamore/>.

Costa, Osvaldo Gilson Fonseca, e Orlando Valverde. 1968. "Igreja da colônia agrícola de Iata (RO)". <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/fotografias/GEBIS%20-%20RJ/RO16345.jpg>.

Ferreira, Manoel Rodrigues. *A Ferrovia do Diabo*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2005.

G1 Rondônia. 2014. "Nível do rio Madeira baixa e deixa marcas nas locomotivas da EFMM". <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2014/04/nivel-do-rio-madeira-baixa-e-deixa-marcas-nas-locomotivas-da-efmm.html>.

G1 Rondônia. 2018. "Distrito do Iata sedia Festival do Coco na zona rural de Guajará-Mirim, RO". <https://g1.globo.com/ro/guajara-mirim-regiao/noticia/distrito-do-iata-sedia-festival-do-coco-na-zona-rural-de-guajara-mirim-ro.ghtml>.

Google Earth. 2025. "Distrito do Iata, Guajará-Mirim – RO". <https://earth.google.com/web/search/distrito+do+iata/>.

Hashtag24Horas. 2021. "Colônia do Iata, município de Guajará-Mirim, Rondônia". Facebook. <https://www.facebook.com/Hashtag24Horas/posts/3733255400126569>.

IBGE. 1968. "Casas da colônia agrícola de Iata (RO)". <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/fotografias/GEBIS%20-%20RJ/RO16346.jpg>.

Italy. Decreto Legislativo n. 42, de 22 de janeiro de 2004. *Codice dei beni culturali e del paesaggio*. Roma, 2004.

Macdonald, Sharon. *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*. Londres: Routledge, 2009.

Matias, Francisco. *Formação histórica e econômica de Rondônia: do século XVI ao século XXI*. Porto Velho: INDAM, 2010.

Muñoz Viñas, Salvador. *Teoría contemporánea de la restauración*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.

Perdigão, Francinete, e Luiz Bassegio. *Migrantes Amazônicos Rondônia: a Trajetória da Ilusão*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

Roquette-Pinto, Edgard. *Rondônia*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

Santos, Sílvio. "Sávio: Iata, a colônia que abastecia Porto Velho", *Gente de Opinião*, 7 de abril de 2013. <https://www.gentedeopinioao.com.br/colunista/silvio-santos/savio-iata-a-colonia-que-abastecia-porto-velho>.

Smith, Laurajane. "Desafiando o discurso autorizado de patrimônio". *Cultura Visual* 21, n. 2 (2021). <https://doi.org/10.18472/cvt.21n2.2021.1957>.

Teixeira, L. da S. "Dinâmica territorial do Iata". *Geographia Opportuno Tempore* 1, n. 2 (2014): 52-64.

Théry, Hervé. "Rondônia: mutations d'un territoire fédéral en Amazonie brésilienne". Tese de doutoramento, Paris, Université Paris I, 1976.

Vargas, Rosiane. "'Ficava gelada quando ouvia o apito do trem', recorda idosa sobre ferrovia", *GI*, 30 de novembro de 2012. <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2012/11/ficava-gelada-quando-ouvia-o-apito-do-trem-recorda-idosa-sobre-ferrovia.html>.



Paisagens da favela: Memória e esquecimento sob o olhar de Carolina Maria de Jesus

Landscapes of the Favela: Memory and Forgetting through the Lens of Carolina Maria de Jesus

Paisajes de la favela: memoria y olvido bajo la mirada de Carolina Maria de Jesus

Thiago Oliveira de Sá [*]

Samene Batista Pereira Santana [**]

[*] Mestrando em Direito na linha de Memória e Linguagens no PPGD UEBAS. Pós-graduando em Direito das Famílias e Sucessões. Desenvolve pesquisa interdisciplinar sobre narrativa, memória e produção de sentidos no Direito. Contato: thiago.oliversa@gmail.com.

[**] Pós-doutorado (Centre for Human Rights Research) Reggio Calabria, Italy. Doutora pelo programa de pós-graduação em Memória, Linguagem e Sociedade na UESB. Mestre pelo mesmo programa. Professora na UESC. Contato: sbpsantana.drt@uesc.br.

Resumo: Este artigo analisa *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), de Carolina Maria de Jesus, articulando raça, classe, gênero e território na paisagem da favela do Canindé, em São Paulo. Sua escrita expõe a desigual organização da cidade, que relega a favela ao “fundo de quintal” urbano. O problema de pesquisa consiste em compreender como a favela é narrada como espaço de memória e esquecimento. A hipótese é que Carolina tensiona a memória coletiva ao inscrever, sob os marcadores de raça, gênero e classe, uma contra-narrativa ao cânone literário. O objetivo é analisar a favela como território simbólico atravessado por disputas de poder e apagamentos. A metodologia é qualitativa, crítico-interpretativa, com base em análise bibliográfica. O estudo evidencia o esquecimento histórico imposto à autora e propõe pensar a paisagem urbana como campo de luta por justiça social e territorial.

Palavras-chave: Favela; Paisagem; Memória.

Abstract: This article analyzes *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), by Carolina Maria de Jesus, articulating race, class, gender, and territory in the landscape of the Canindé favela in São Paulo. Her writing exposes the unequal organization of the city, which relegates the favela to its urban “backyard.” The research problem is to understand how the favela is narrated as a space of memory and forgetting. The hypothesis is that Carolina challenges collective memory by inscribing, through the markers of race, gender, and class, a counter-narrative to the literary canon. The objective is to analyze the favela as a symbolic territory traversed by disputes of power and erasures. The methodology is qualitative, critical-interpretive, based on bibliographic analysis. The study highlights the historical erasure imposed on the author and proposes to think of the urban landscape as a field of struggle for social and territorial justice.

Keywords: Favela; Landscape; Memory.

Resumen: Este artículo analiza *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), de Carolina Maria de Jesus, articulando raza, clase, género y territorio en el paisaje de la favela de Canindé, en São Paulo. Su escritura expone la organización desigual de la ciudad, que relega la favela al “patio trasero” urbano. El problema de investigación consiste en comprender cómo la favela es narrada como un espacio de memoria y olvido. La hipótesis es que Carolina tensiona la memoria colectiva al inscribir, bajo los marcadores de raza, género y clase, una contra-narrativa al canon literario. El objetivo es analizar la favela como un territorio simbólico atravesado por disputas de poder y borramientos. La metodología es cualitativa, crítico-interpretativa, basada en el análisis bibliográfico. El estudio evidencia el olvido histórico impuesto a la autora y propone pensar el paisaje urbano como un campo de lucha por la justicia social y territorial.

Palabras clave: Favela; Paisaje; Memoria.

Carolina Maria de Jesus: vida, escrita e resistência

Carolina Maria de Jesus nasceu em 14 de março de 1914, na cidade de Sacramento, em Minas Gerais, filha de uma lavadeira e de um pai ausente. Cresceu em um contexto de extrema pobreza, marcado pela ausência de oportunidades educacionais para meninas negras e pobres no Brasil da Primeira República. Frequentou a escola apenas até o segundo ano primário, mas desde cedo desenvolveu o hábito da leitura e da escrita, demonstrando interesse em registrar a sua realidade.

A prática da escrita, contudo, antecede em muitos anos a publicação de *Quarto de despejo*. Carolina registrava suas experiências em cadernos desde pelo menos a década de 1940, quando já produzia diários, poemas e narrativas sobre o cotidiano da favela e da vida urbana. Esses escritos permaneceram por décadas fora do circuito editorial, o que demonstra que sua trajetória como autora não surgiu repentinamente com a mediação jornalística de 1960, mas resultou de um processo longo de elaboração literária.

A precariedade de sua formação formal não impediu que cultivasse uma linguagem literária singular, construída a partir da oralidade popular, da observação cotidiana e da sensibilidade diante das injustiças sociais. Na década de 1930, mudou-se para São Paulo, inserindo-se na vida urbana marcada por desigualdades profundas.

Moradora da favela do Canindé, às margens do rio Tietê, Carolina sustentava-se como catadora de papel e ferro-velho, ao mesmo tempo em que criava sozinha seus três filhos. Foi nesse cenário de privação material que começou a registrar em cadernos usados o seu cotidiano, descrevendo a fome, a violência, a exclusão social e a dignidade ferida de uma população invisibilizada pelo Estado e pela sociedade. O marco de sua trajetória ocorreu em 1960, quando, por

intermédio do jornalista Audálio Dantas, seus escritos foram reunidos e publicados no livro *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. O impacto foi imediato, e a obra vendeu mais de dez mil exemplares em uma semana, alcançando posteriormente traduções em mais de treze idiomas.

Carolina tornou-se uma celebridade internacional, concedendo entrevistas, viajando para o exterior e tendo sua figura explorada pela mídia como uma espécie de “exótica exceção” no panorama literário nacional. Contudo, o mesmo sistema que a alçou rapidamente ao sucesso foi responsável por seu esquecimento. Após o êxito de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), a autora publicou *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961), *Pedaços da fome* (1963) e *Provérbios* (1963). Mais tarde, vieram à tona publicações póstumas como *Meu estranho diário* (1996), *Diário de Bitita* (1982 na França; 1988 nos Estados Unidos; 2014 no Brasil) e *Onde estaes felicidade?* (2014), além de antologias organizadas a partir de seus manuscritos.

É importante destacar que Carolina Maria de Jesus não ocupou uma posição meramente passiva no processo de circulação de sua obra. Mesmo enfrentando limitações econômicas e institucionais, buscou ativamente publicar seus textos, apresentando manuscritos, mantendo registros literários e insistindo na legitimidade de sua escrita. Esse movimento revela uma dimensão de autoagenciamento autoral, pela qual Carolina procurou afirmar-se como escritora e não apenas como objeto de interesse jornalístico ou sociológico.

Apesar dessa produção expressiva, sua recepção foi marcada por preconceito e desdém. *Casa de alvenaria*, por exemplo, foi considerada pela crítica da época como repetitiva e “menos impactante” que o primeiro livro. Muitos intelectuais classificaram sua escrita como “mero documento sociológico”, negando-lhe estatuto literário. Questionava-se a autenticidade de seus textos e a ausência de “sofisticação estética”, ignorando que sua força residia justamente na ruptura com o cânone elitista e excludente da literatura brasileira.

O racismo estrutural e o sexismo determinaram que Carolina fosse vista como curiosidade social, e não como autora legítima, processo que contribuiu para seu esquecimento até as revalorizações mais recentes, especialmente por intelectuais negros e feministas. Esse processo evidencia como a trajetória de Carolina Maria de Jesus desestabiliza o cânone literário brasileiro, historicamente composto por vozes brancas, masculinas e oriundas das elites letradas.

Como observa Eduardo de Assis Duarte (2011), a literatura afro-brasileira foi sistematicamente marginalizada pela crítica tradicional, considerada periférica ou “não literária”. Ao publicar *Quarto de despejo* (1960), Carolina desloca essa lógica, inserindo no espaço literário nacional a experiência concreta de uma mulher negra, favelada e mãe solo, sujeitos tradicionalmente excluídos da cena intelectual.

A presença de Carolina amplia as fronteiras do que se reconhece como “literatura nacional”. Sua escrita não se limita a denunciar a miséria material, mas inscreve na palavra a vivência da marginalidade como lugar de enunciação. Nesse sentido, dialoga com o que bell hooks (1990) descreve como a margem enquanto espaço de resistência, não um lugar de passividade, mas de construção ativa de discursos que desafiam o centro. Ocupar a margem pode significar recusar a assimilação e produzir uma contra-narrativa diante das estruturas hegemônicas. Assim, os cadernos de Carolina não representam somente um testemunho da miséria, mas uma prática insurgente que transforma a margem em lugar de fala, denúncia e criação.

Carolina, ao escrever da favela do Canindé, faz da periferia o centro da narrativa, rompendo com a geografia simbólica da literatura brasileira, que sempre privilegiou as vozes da elite urbana. Além disso, sua obra inaugura uma tradição que somente mais tarde seria reconhecida e consolidada por autoras como Conceição Evaristo, com o conceito de escrevivência. Para Evaristo (2007), a escrevivência é a escrita que nasce da vida, inscrevendo as marcas da experiência de mulheres negras na literatura.

Trata-se de um gesto político, pois se opõe ao silenciamento histórico, transformando memória em resistência. Assim, a escrita de Carolina pode ser vista como matriz desse movimento. Ainda que não tenha nomeado sua prática, sua obra antecipa essa epistemologia literária, em que vida e escrita são indissociáveis. Portanto, a contribuição de Carolina não se restringe ao campo da sociologia ou do testemunho documental, como tentou reduzir a crítica da época. Sua obra é literatura porque reelabora a experiência em forma estética e simbólica, desafiando as categorias tradicionais e inscrevendo novas vozes no cânone. Trata-se de uma literatura insurgente, que revela as estruturas de desigualdade da cidade e, ao mesmo tempo, afirma a dignidade e a humanidade de quem foi historicamente relegado ao “fundo de quintal” da sociedade brasileira.

Carolina Maria de Jesus, portanto, encarna a intersecção entre raça, classe e gênero em sua própria vida. Sua condição de mulher negra e pobre não foi apenas um dado biográfico, mas a matéria-prima de sua escrita e a lente pela qual denunciou a desigualdade urbana. Sua trajetória é símbolo de resistência porque, apesar das tentativas de silenciamento, continua a ecoar como uma das vozes mais potentes da literatura brasileira e da memória coletiva do povo negro.

Diante desse panorama, o problema de pesquisa que orienta este artigo consiste em compreender como a favela, tal como narrada por Carolina Maria de Jesus, se constitui simultaneamente em espaço de memória e de esquecimento. Interessa examinar de que maneira as experiências de fome, exclusão e resistência, marcadas em sua escrita, revelam a favela não apenas

como cenário de marginalização, mas como território simbólico de disputa entre lembrança e apagamento.

Parte-se da hipótese de que a obra de Carolina tensiona a memória coletiva ao inscrever no espaço literário nacional a experiência da favela sob os marcadores de raça, gênero e classe. Nesse sentido, é objetivo do artigo analisar como a favela é representada como paisagem de memória e esquecimento; investigar de que forma a condição de mulher negra e pobre informa a escrita de Carolina, conferindo-lhe potência crítica; e discutir como sua obra desafia o cânone literário e amplia os horizontes da literatura brasileira.

A metodologia adotada combina análise bibliográfica e análise crítico-interpretativa dos textos de Carolina Maria de Jesus, especialmente *Quarto de despejo*. O trabalho dialoga com aportes teóricos dos estudos literários e culturais, sobretudo os debates sobre memória coletiva, resistência e margem, literatura afro-brasileira e escrevivência. Trata-se, portanto, de uma abordagem qualitativa, de natureza descritivo-analítica, que busca articular a dimensão estética da escrita de Carolina com seus efeitos sociais e políticos.

Quarto de despejo: diário de uma favelada

Publicado em 1960, *Quarto de despejo: diário de uma favelada* é uma obra que escapa às classificações fáceis e que, justamente por isso, tornou-se tão disruptiva. Estruturado como um diário íntimo, o livro reúne anotações de Carolina Maria de Jesus sobre a vida cotidiana na favela do Canindé, em São Paulo, escritas entre 1955 e 1960.

A narrativa não segue um enredo linear ou ficcionalizado, mas organiza-se como um mosaico de registros fragmentados, datados e cotidianos. Carolina anota aquilo que a afeta diretamente no dia, o preço do pão, a presença da fome, as brigas de vizinhos, a violência policial, as tensões de gênero e, sobretudo, o desafio de alimentar seus filhos.

Esses recortes não se articulam como uma trama narrativa tradicional com início, meio e fim, mas como uma escrita que espelha a vida precária, em que cada dia é uma batalha isolada pela sobrevivência. Os conflitos descritos por Carolina vão além da fome, embora a ausência de comida seja o fio condutor mais constante.

Ela narra as disputas entre vizinhos da favela, muitas vezes atravessadas por fofocas, agressões físicas, ciúmes e ressentimentos que revelam como a miséria fomenta a violência interna. Também aparecem as hostilidades contra ela própria, acusada por vizinhos de ser “metida a sabida” por escrever, gesto que a diferenciava em meio à comunidade.

Sua posição como mulher que ousava narrar a realidade lhe rendia tanto respeito quanto repulsa. Outro eixo central é a relação com os três filhos, João José, José Carlos e Vera Eunice. A eles Carolina dedica grande parte do diário, registrando não apenas a luta por alimentá-los, mas também os afetos e tensões da maternidade solo.

Vera Eunice, por exemplo, aparece em diversas passagens pedindo sapatos para ir à escola, o que simboliza a exclusão da infância pobre diante dos padrões sociais. José Carlos é descrito como o filho mais estudioso, mas cuja escolarização era constantemente interrompida pela falta de recursos. João José, por sua vez, surge como apoio e também como preocupação diante da ausência de oportunidades. A relação com os filhos não é romantizada, de modo que Carolina escreve sobre momentos de impaciência, castigos, desobediência, deixando transparecer a complexidade da maternidade atravessada pela pobreza.

Além disso, há as reflexões políticas. Carolina comenta sobre presidentes, eleições, promessas de governantes e a falta de políticas efetivas para os pobres. Ainda que sem a linguagem formal do discurso político, sua crítica é aguda: “O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome” (Jesus 1960, 52). Essa frase condensa a potência de sua escrita. Ao mesmo tempo que seu testemunho individual é denúncia social, a autora transforma a experiência vivida em análise estrutural da desigualdade.

É justamente essa natureza híbrida, entre testemunho pessoal, denúncia social e elaboração estética, que confere força singular ao texto. Como observa Seligmann-Silva (2003), o testemunho carrega sempre a tensão entre a dor vivida e a necessidade de inscrição da memória, transformando a vida em palavra. No caso de Carolina, essa tensão é atravessada por uma oralidade que se faz literatura, por uma experiência de marginalidade que se converte em resistência. O resultado é uma obra que não se encaixa nos moldes da ficção tradicional, mas que inaugura uma forma própria de narrativa, forjada no cotidiano da favela e projetada para o mundo.

Do ponto de vista formal, *Quarto de despejo* revela uma escrita fragmentada, direta e marcada por uma gramática própria, que incorpora tanto a oralidade quanto expressões populares. Essa singularidade estilística levou a crítica da época a classificar a obra como um “documento sociológico”, reduzindo sua potência literária.

Contudo, como observa Antonio Candido (1960), a literatura não se define pela sofisticação da linguagem, mas pela capacidade de revelar a experiência humana: “A força de *Quarto de despejo* está em sua verdade pungente, naquilo que exprime da vida coletiva por meio da voz individual. Carolina se torna escritora no ato mesmo de testemunhar” (Candido 1960, 45).

Nesse sentido, a obra deve ser lida como literatura testemunhal, expressão que, segundo Márcio Seligmann-Silva (2003), designa a escrita que brota da necessidade de narrar experiências-limite, em que a vida e a palavra se confundem. No caso de Carolina, a experiência-limite é a fome: “Hoje não comemos. Só havia pão. Dei um pedaço para cada filho. Fiquei com fome. Eu também sou gente” (Jesus 1960, 37). Esse registro ultrapassa a mera constatação, e além de denúncia social, é gesto poético que inscreve a humanidade da autora diante de um sistema que a desumaniza.

A dimensão de gênero também é central. Ao narrar a rotina de uma mulher negra e mãe solo, Carolina desvela a precariedade da vida feminina nas favelas, onde o cuidado com os filhos se mistura ao trabalho exaustivo e às tensões comunitárias. Sua condição expõe a sobrecarga da mulher pobre, deslocando a experiência feminina do espaço privado burguês, idealizado pela literatura canônica, para a favela como espaço de sobrevivência e luta.

A repercussão de *Quarto de despejo* foi imediata e ultrapassou fronteiras nacionais. O livro vendeu milhares de exemplares no Brasil e foi traduzido para mais de 13 idiomas, entre eles inglês, francês, alemão, italiano, tcheco e japonês, transformando Carolina em referência internacional. No entanto, esse reconhecimento não se sustentou.

Após o impacto inicial, a crítica literária brasileira relegou Carolina ao esquecimento, alegando esgotamento estético em suas obras posteriores. Esse movimento revela, mais do que um julgamento literário, a força do racismo estrutural que recusava admitir uma catadora de papel como escritora legítima.

O contraste entre o sucesso internacional e o silêncio interno evidencia a escrevivência de Conceição Evaristo (2007), em que a escrita que nasce da vida, especialmente da vida negra, feminina e periférica, incomoda porque desnuda desigualdades estruturais que a sociedade tenta invisibilizar. Nesse sentido, *Quarto de despejo* é precursor da escrevivência, não apenas como testemunho de miséria, mas como afirmação de dignidade e inscrição da vida marginalizada na literatura brasileira.

Mais de sessenta anos após sua publicação, a obra permanece atual. Sua leitura denuncia a permanência da fome e da desigualdade urbana no Brasil, mas também resgata a potência de uma mulher que, a partir da margem, transformou cadernos usados em literatura de impacto universal.

A “favelada” Carolina Maria de Jesus mostrou que a favela não é apenas objeto de discurso, mas sujeito de enunciação, e esse gesto é o que desestabiliza as hierarquias da cultura e da memória nacional. Essa dimensão é fundamental para compreender a favela como paisagem social e política, e não apenas como cenário de miséria. Ao narrar o cotidiano do Canindé, Carolina nos oferece um mapa simbólico da cidade, no qual a favela aparece como “fundo de quintal” da urbe, espaço invisibilizado e, ao mesmo tempo, central para o funcionamento desigual da vida urbana. Milton

Santos (2000) lembra que o território não é apenas o suporte físico, mas o “território usado”, isto é, resultado das práticas sociais, das relações de poder e das formas de sobrevivência. *Quarto de despejo* traduz exatamente essa experiência, no qual o espaço da favela é território vivido, onde a precariedade da moradia, o lixo e a fome se articulam à produção de sentidos, afetos e resistências.

A paisagem que emerge da obra não é naturalizada, mas crítica. Carolina descreve o contraste entre o centro da cidade, o “palácio” e a “prefeitura”, e a favela, relegada ao quintal, denunciando a segregação urbana. Essa leitura desloca a favela do lugar de “objeto de estudo” para o de lugar de fala. Como observa Conceição Evaristo (2007), a escrevivência é capaz de inscrever as marcas da experiência coletiva negra e periférica na literatura, rompendo o silêncio imposto pela memória oficial.

Nesse sentido, Carolina não apenas escreve sobre a favela, ela constitui a favela como paisagem narrativa e política, capaz de revelar a desigualdade estrutural da cidade. Ao mesmo tempo, o testemunho de Carolina revela que a paisagem não é estática, mas atravessada por conflitos. Os registros da violência de vizinhança, da fome e da ausência do Estado mostram como o território da favela é continuamente produzido pela exclusão e pela resistência. A favela, como paisagem urbana, é um espaço de disputa de poder e de memória, onde se inscrevem tanto os mecanismos de apagamento quanto as formas insurgentes de existência.

Assim, compreender *Quarto de despejo* como literatura é também compreender como a escrita de Carolina reconfigura a própria noção de paisagem urbana. A favela passa a ser vista não apenas como um recorte físico, mas como território simbólico que condensa as contradições do Brasil entre exclusão e resistência, invisibilidade e denúncia, violência e dignidade.

Paisagem da favela: território de exclusão e resistência

A leitura de *Quarto de despejo* permite compreender a favela não apenas como espaço físico delimitado por barracos, vielas e carências estruturais, mas como paisagem social marcada por contradições, tensões e disputas de sentido.

A paisagem, como lembra Milton Santos (1996), em *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*, é um conjunto de formas que, em um dado momento, exprime as heranças das relações entre sociedade e natureza. Esse conceito, porém, não deve ser entendido de modo estático, como se a paisagem fosse apenas um retrato fixo do visível.

Pelo contrário, ela é um palimpsesto de memórias, práticas e conflitos, continuamente reconfigurado pela ação humana, pelas relações de poder e pelos processos de resistência. A favela descrita por Carolina Maria de Jesus é justamente essa paisagem em movimento. Mais do que uma

soma de precariedades materiais (fome, ausência de saneamento, violência e imprevisto habitacional), ela é o reflexo da produção social do espaço urbano, no qual a cidade oficial delega ao “fundo de quintal” aquilo que não deseja ver. Mas, ao mesmo tempo, é também lugar de vida, de criação cultural e de elaboração simbólica.

O olhar de Carolina não reduz a favela a uma paisagem de miséria; sua escrita a transforma em território vivido, atravessado pela dor, mas também pela dignidade e pela criatividade cotidiana. Nesse sentido, pensar a favela como paisagem é reconhecer que ela condensa não apenas as marcas da exclusão, mas também as potências da resistência. O diário de Carolina se torna uma espécie de cartografia crítica da cidade de São Paulo, em que cada anotação sobre a fome, cada descrição do lixo recolhido, cada reflexão sobre política e justiça, constitui um fragmento dessa paisagem desigual.

Ao escrever, a autora não apenas documenta o espaço em que vive, mas o reinscreve como território de enunciação, deslocando a favela da condição de objeto para a condição de sujeito na narrativa urbana. Carolina sintetiza a hierarquia urbana em uma de suas passagens mais emblemáticas: “O palácio é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o fundo de quintal onde jogam os lixos” (Jesus 1960, 32). Essa metáfora territorial não constitui apenas uma imagem literária, mas um diagnóstico preciso da organização desigual do espaço urbano. Ao comparar os ambientes da casa com as instâncias de poder, o palácio como símbolo do centro político, a prefeitura como *locus* da administração e a favela como o lugar residual que recebe o lixo, Carolina revela a arquitetura simbólica de uma cidade que distribui seus territórios de acordo com as hierarquias de classe e de raça.

A ideia de “fundo de quintal” é poderosa porque aponta para um espaço que existe, mas que é destinado à invisibilidade. O quintal, na casa burguesa, corresponde ao espaço destinado aos restos, daquilo que não deve ser mostrado às visitas, mas que sustenta o funcionamento da vida doméstica. A favela ocupa esse mesmo papel na cidade. Ela se torna funcional à reprodução da força de trabalho, mas deve permanecer oculta, estigmatizada e distante do olhar público.

Como observa Milton Santos (2000), em *Por uma outra globalização*, a produção do espaço urbano está diretamente ligada às formas de reprodução das desigualdades sociais. A favela é, nesse sentido, uma paisagem planejada pelo descaso, não uma anomalia, mas uma consequência estrutural da urbanização capitalista periférica.

Essa metáfora territorial também denuncia o racismo estrutural que atravessa a cidade. A população majoritariamente negra das favelas é relegada ao espaço daquilo que precisa ser escondido, reproduzindo a lógica colonial de segregação. Carolina, ao inscrever essa comparação em seu diário, não apenas descreve uma paisagem, mas a desmonta, evidenciando que a cidade é construída sobre

exclusões sistemáticas. A favela, portanto, não é ausência de cidade, mas a face mais dura e visível das contradições urbanas.

Além disso, a imagem do “fundo de quintal” permite pensar a favela como espaço de sujeição e de resistência ao mesmo tempo. Se, de um lado, ela é resultado do projeto de invisibilização, de outro, ela se torna palco de novas formas de sociabilidade, de produção cultural e de afirmação política. Nesse sentido, a metáfora de Carolina abre caminho para compreender a favela como paisagem de disputa e lugar que o poder quer esconder, mas que os sujeitos reinventam como território de vida. Ao transformar a favela em escrita, Carolina rompe com o estigma do fundo de quintal e reinscreve esse espaço no campo da memória e da dignidade.

O gesto de narrar, nesse caso, é um gesto territorial: afirma que a favela não é apenas o lugar da sobra, mas também da enunciação. Para Milton Santos (2000), o território usado não é apenas a materialidade do espaço, mas a forma como ele é vivido e apropriado cotidianamente pelos sujeitos. Trata-se de um território atravessado por práticas, símbolos, redes de sociabilidade e relações de poder, que revelam tanto os condicionamentos estruturais quanto às estratégias criadas pelos moradores para sobreviver. Nesse sentido, a favela é a expressão plena do território usado, pois concentra carências materiais (moradia precária, falta de saneamento, insegurança alimentar), mas também abriga modos próprios de organização, solidariedade e invenção cultural.

A narrativa de *Quarto de despejo* é exemplar nesse aspecto, pois Carolina Maria de Jesus registra em seus cadernos aquilo que constitui o uso cotidiano do território da favela: o preço do pão e da carne, a luta por água e alimento, as tensões entre vizinhos, a violência doméstica, os improvisos da maternidade solo, os pequenos gestos de solidariedade e, sobretudo, a presença constante do abandono estatal. Esses fragmentos revelam como a favela não constitui uma entidade abstrata, mas uma realidade construída dia a dia pela experiência de exclusão. Essa noção de território como “uso” desnaturaliza a favela como “problema urbano”, como foi durante décadas representada pela política e pela mídia.

Ao contrário de um acidente ou de uma falha da modernização, a favela é produto histórico de escolhas políticas deliberadas de segregação socioespacial. A urbanização de São Paulo no século XX, marcada pela especulação imobiliária e pela valorização das áreas centrais, empurrou a população pobre, majoritariamente negra, para zonas periféricas e marginais.

O espaço da favela, portanto, é resultado da lógica capitalista de produção do espaço urbano, na qual a valorização de uns implica a precarização de outros. Carolina traduz em sua escrita esse processo com uma metáfora contundente na qual a favela é “quarto de despejo” da cidade. Esse quarto

é o lugar onde se acumulam os restos, aquilo que não deve ser visto, mas que é indispensável para que a casa funcione.

Assim também se organiza a cidade, na qual o espaço nobre concentra prestígio e visibilidade, enquanto a favela absorve os resíduos humanos e materiais da urbanização segregadora. O território usado pelos moradores da favela é, portanto, simultaneamente espaço da exclusão e da resistência, lugar em que se evidencia a injustiça urbana e se forjam estratégias de sobrevivência.

Nesse ponto, é fundamental compreender que o território usado não é apenas imposto, mas também recriado pelos sujeitos. A favela não é apenas resultado da expulsão e da negligência, mas também espaço de invenção cultural e política. É onde se elaboram formas próprias de sociabilidade, onde a oralidade e a memória se transformam em práticas de identidade e onde, no caso de Carolina, a experiência cotidiana se converte em escrita literária.

Sua obra, portanto, é testemunho do território usado em sua dimensão mais radical, com a presença de um espaço em que a vida resiste à lógica da exclusão e se reinventa em palavra. Assim, a favela como território usado é paisagem da desigualdade e da criatividade, produto histórico da segregação urbana e, ao mesmo tempo, espaço onde germina uma narrativa insurgente.

Em *Quarto de despejo*, Carolina nos mostra que a favela não é apenas o “problema” da cidade, mas a chave para compreendê-la, pois é no fundo de quintal, no quarto de despejo, que se revelam as contradições mais profundas da modernização urbana brasileira.

A favela enquanto paisagem carrega uma dupla face. De um lado, revela a materialidade da precariedade urbana que se manifesta na ausência de serviços, na fragilidade das habitações e na insalubridade permanente. De outro lado, abriga um potencial criador que subverte a condição de exclusão. Essa contradição é fundamental para compreender a favela como território vivo e dinâmico, que não pode ser reduzido a um retrato da carência. A precariedade, nesse caso, não é apenas um dado objetivo, mas um componente da paisagem que molda as práticas sociais e culturais de seus moradores.

Em *Quarto de despejo*, Carolina demonstra que a precariedade não se limita à fome ou à falta de saneamento. Ela se estende à própria organização simbólica do espaço. A favela surge como cenário de improvisos e instabilidade, onde os moradores estão constantemente reconstruindo suas casas, remendando roupas e reinventando formas de alimentar os filhos. Esse improviso cotidiano, longe de ser sinal exclusivo de miséria, constitui também expressão de criatividade e capacidade de resistência. O território marginal se transforma em espaço de invenção e a sobrevivência se converte em gesto criador.

Figura 1 - Ruth de Souza e Carolina Maria de Jesus na favela do Canindé, São Paulo, 1961.



Fonte: Instituto Moreira Salles. *Ruth de Souza e Carolina Maria de Jesus na favela do Canindé, São Paulo, 1961.* s.d.

Como se observa na Figura 1, a presença de Carolina Maria de Jesus na Favela do Canindé, ao lado da atriz Ruth de Souza, evidencia a potência simbólica do cotidiano favelado. O gesto simples de ajustar o lenço na cabeça adquire densidade política e simbólica, pois traduz a dimensão inventiva que se encontra mesmo em meio à precariedade. Essa cena inscreve a favela como paisagem da criação e da dignidade, deslocando o olhar que insiste em reduzi-la apenas à falta e ao estigma. O registro fotográfico revela, portanto, o território da exclusão como espaço também de memória e de resistência, em consonância com a escrita de *Quarto de despejo*, que converte a experiência marginal em narrativa capaz de reconfigurar o sentido da paisagem urbana.

Como se observa na Figura 2, a presença conjunta de Carolina Maria de Jesus, Audálio Dantas e Ruth de Souza na Favela do Canindé revela a complexa interação entre margens e centros de poder simbólico.

A fotografia mostra o contraste entre a precariedade dos barracos, evidenciada pelas roupas estendidas e pela ausência de infraestrutura, e a centralidade de figuras que representavam, naquele momento, a literatura, o jornalismo e o teatro brasileiro. Esse encontro inscreve a favela como uma paisagem paradoxal, simultaneamente espaço de estigma e palco de visibilidade, onde a vida marginalizada adquire projeção pública.

Figura 2 - Carolina Maria de Jesus, Audálio Dantas e Ruth de Souza na favela do Canindé, São Paulo, 1961.



Fonte: Instituto Moreira Salles. *Carolina Maria de Jesus, Audálio Dantas e Ruth de Souza na favela do Canindé, São Paulo, 1961. s.d.*

A imagem demonstra que o território da favela, embora produzido pela exclusão, não é apenas cenário de miséria, mas lugar de trocas, encontros e reconfigurações de sentido. Ao lado de Audálio Dantas, jornalista responsável por organizar e publicar os diários que originaram *Quarto de despejo*, mediador entre o mundo letrado e a experiência favelada, e de Ruth de Souza, pioneira no teatro e no cinema negro, Carolina emerge como sujeito de enunciação que desestabiliza as hierarquias urbanas e culturais. Assim, a fotografia reafirma que a favela é paisagem de resistência e criação, um espaço que revela a desigualdade estrutural, mas que também abriga potências capazes de reconfigurar o imaginário nacional.

Desse modo, a paisagem da favela não pode ser entendida somente em sua dimensão física. Milton Santos observa que a paisagem é uma realidade em constante movimento, carregada de temporalidades e significados, que expressa os usos produzidos por diferentes sujeitos sociais.

A favela descrita por Carolina é precisamente esse espaço tensionado, marcado ao mesmo tempo pela precariedade estrutural e pelo dinamismo da reinvenção. A paisagem aparece como resultado da desigualdade urbana e como espaço de emergência de novos sentidos e narrativas. É nesse ponto que a escrita de Carolina se insere como prática de criação simbólica. Ao transformar a experiência em texto, ela retira a favela do campo do silêncio e reinscreve sua paisagem no horizonte da memória e da cultura. A escrita da vida não se limita ao registro; afirma-se também como forma de resistência.

A favela deixa de ser um espaço descrito apenas de fora e passa a ser um espaço que fala de si, constituindo uma contra-paisagem diante da narrativa oficial da cidade. Assim, a favela é paisagem

de precariedade porque expõe as feridas abertas pela exclusão urbana. Ao mesmo tempo, é paisagem de criação porque produz linguagens, memórias e dignidades. Carolina Maria de Jesus mostra que o território rejeitado pela cidade pode se tornar centro de produção cultural e política. O “quarto de despejo”, que deveria simbolizar a sobra, converte-se em espaço de potência narrativa e de resistência.

Para o Estado e para a elite urbana, a favela é vista como território do “outro”, lugar a ser controlado, policiado ou removido. Essa perspectiva enxerga o espaço apenas como problema a ser administrado, reforçando o estigma de desordem e marginalidade. O discurso oficial e a mídia tradicional construíram historicamente a imagem da favela como ameaça à cidade legal, legitimando políticas de higienização e erradicação.

Para Carolina, entretanto, a favela é espaço de fala e de memória. Ao escrever o cotidiano do Canindé, ela recusa a representação externa que reduz a favela à patologia urbana e reinscreve esse espaço como lugar de enunciação. A frase “eu também sou gente” (Jesus 1960, 37) sintetiza essa inversão. Não se trata de um grito de inclusão subordinada, mas de uma afirmação da humanidade que resiste ao apagamento. Ao assumir a palavra, Carolina rompe a lógica segundo a qual os moradores das favelas são meros objetos de estudo ou intervenção, transformando-os em sujeitos constitutivos da paisagem urbana.

Essa disputa pela definição da paisagem revela seu caráter profundamente político. A favela é o espaço em que se confrontam projetos distintos de cidade. De um lado, o projeto excludente que associa modernização à segregação espacial e racial. De outro, o projeto insurgente que emerge das práticas cotidianas de sobrevivência, solidariedade e criação cultural, inseridas na escrita de Carolina e nas múltiplas expressões da cultura periférica. A paisagem, portanto, não é neutra, ela expressa e cristaliza relações de poder. Nesse sentido, a favela descrita em *Quarto de despejo* deixa de ser apenas geografia para se tornar território de resistência.

O território, aqui, é entendido como espaço vivido, permeado por relações sociais, memórias e insurgências. Como lembra Milton Santos (2000), o espaço é o lugar onde a história se dá. O testemunho de Carolina reinscreve a favela na história da cidade, negando seu lugar de resíduo e reivindicando sua centralidade como território que revela as contradições da modernização urbana brasileira.

A paisagem da favela, ao mesmo tempo estigmatizada e afirmada, palco de disputa simbólica, é transformada em narrativa que desestabiliza a ordem estabelecida. A favela, nesse movimento, emerge como território de luta e resistência, onde se constrói uma memória coletiva que desafia as hierarquias sociais e culturais. Carolina revela que a favela é parte constitutiva da cidade, um território em que se concentram as contradições mais profundas da modernização desigual. A paisagem, nesse

contexto, é sempre política, pois contém tanto os mecanismos de opressão quanto as sementes da insurgência. A favela deixa de ser um espaço silenciado e torna-se lugar de confrontar a narrativa oficial e de instaurar outras possibilidades de memória, identidade e futuro.

Nesse sentido, a favela deve ser compreendida como espaço atravessado por estigmas, mas também como território de práticas sociais e políticas que afirmam identidades coletivas. Longe de ser apenas o “lugar da carência”, ela se constitui como paisagem viva, permeada por memórias, afetos e resistências que desestabilizam a lógica excludente da cidade formal. Tal perspectiva evidencia que a favela é simultaneamente alvo de marginalização e produtora de novas formas de sociabilidade e de luta, revelando a complexidade de sua existência no tecido urbano (Santana, Fresquet, Rocha 2022).

Intersecções: raça, classe e gênero

A leitura de *Quarto de despejo* evidencia que a experiência narrada por Carolina Maria de Jesus não pode ser compreendida por eixos isolados. Raça, classe e gênero se co-produzem na sua vida e na sua escrita, conformando uma condição específica de mulher negra, mãe solo, trabalhadora pobre e moradora de favela. Essa tripla inscrição não opera por mera soma de vulnerabilidades; ela produz um regime próprio de opressão e de saber, no qual se definem as fronteiras da cidade, a divisão social do trabalho, a distribuição da violência e o acesso à palavra pública. Ao mesmo tempo em que restringe, esse regime gera formas de resistência e de criação que só podem ser compreendidas a partir da intersecção desses marcadores sociais.

O triplo marcador não é apenas contexto, mas estrutura constitutiva da narrativa. O fato de Carolina ser negra em uma sociedade racista condiciona sua posição na cidade e na literatura. Ser mulher a insere em uma lógica patriarcal que desqualifica seu trabalho e sua voz. Ser pobre e favelada a situa na base da pirâmide socioeconômica, onde a sobrevivência cotidiana se torna luta permanente. Esses elementos, combinados, não apenas delimitam sua experiência, mas moldam a forma da sua escrita: fragmentada, urgente, marcada pela necessidade de registrar a fome, a violência e o cuidado com os filhos em meio ao tempo escasso.

Nesse sentido, *Quarto de despejo* antecipa de maneira prática o que hoje chamamos de análise interseccional. Carolina não nomeia a teoria, mas vive e escreve a partir dela. A sua obra demonstra como os diferentes eixos de desigualdade não atuam separadamente, mas se entrelaçam em uma trama inseparável. É nesse entrecruzamento que reside tanto a violência que a atravessa quanto a potência política e estética de sua escrita. Assim, compreender Carolina é compreender que sua literatura não é mero “documento social” ou “relato pessoal”, como quis a crítica elitista.

É antes a expressão de um lugar específico no mundo, em que raça, classe e gênero não apenas definem condições materiais de vida, mas também constituem uma epistemologia própria. Sua obra revela como os sujeitos situados na intersecção das opressões produzem conhecimento a partir da margem, reconfigurando a paisagem social e a memória coletiva da cidade.

A autora bell hooks propõe compreender a margem não como simples espaço de carência ou privação, mas como lugar de produção de conhecimento, crítica e resistência. A margem, nesse sentido, é um espaço que carrega dor e exclusão, mas também a possibilidade de formular olhares alternativos sobre o mundo e sobre o próprio centro.

Em *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (1990), Hooks afirma que habitar a margem pode constituir também uma posição crítica e política diante do centro. Em *Quarto de despejo*, a margem não é metáfora abstrata, mas território vivido. O Canindé, favela onde Carolina morava, representa espacialmente essa margem, localizando-se fora da cartografia oficial da cidade, mas sustentando sua dinâmica por meio do trabalho invisibilizado de seus moradores.

O ato de escrever em cadernos reaproveitados, com linguagem atravessada pela oralidade, evidencia como Carolina transforma essa posição marginal em enunciação legítima. Sua escrita não busca imitar o centro nem reivindicar pertencimento subordinado ao cânone literário. Ela afirma a validade de uma voz que nasce da favela e que reorganiza os sentidos da cidade e da literatura. Ao transformar seu cotidiano em palavra pública, Carolina realiza aquilo que Hooks descreve como o direito de “falar de volta” ao poder. Essa fala não é mera denúncia, mas gesto epistemológico que desestabiliza o monopólio do centro sobre o que pode ser reconhecido como conhecimento.

Enquanto o olhar hegemônico insistia em desqualificar sua escrita como documento sociológico ou curiosidade exótica, Carolina afirmava, com cada registro, que a favela pensa, interpreta e cria.

A margem, nesse contexto, é mais do que posição imposta; é também estratégia de resistência. Habitar o limite da cidade significa conviver com o abandono e a violência, mas também enxergar o funcionamento do centro a partir de fora. É dessa posição que Carolina pôde desnudar as hierarquias urbanas, revelando como a fome, o lixo e o imprevisto, que sustentavam a sobrevivência da favela, eram parte constitutiva da modernização desigual de São Paulo.

A margem, portanto, se torna lugar privilegiado para compreender as contradições sociais e, ao mesmo tempo, para inventar novas linguagens. Desse modo, a escrita de Carolina Maria de Jesus confirma a tese de hooks, em que a margem não deve ser vista apenas como ausência, mas como espaço ativo de produção crítica. Ao “falar de onde está”, a autora reconfigura a paisagem simbólica da cidade, inscrevendo a favela no centro da narrativa literária brasileira e desestabilizando as

fronteiras entre cultura erudita e cultura popular. O gesto de Carolina é, portanto, um gesto de resistência e de deslocamento epistêmico, no qual a palavra da favela se impõe como palavra da cidade.

Lélia Gonzalez, ao analisar a sociedade brasileira em seus estudos sobre racismo e cultura política, desvela a especificidade de um racismo que opera pela dissimulação. Diferentemente de contextos em que a segregação se instituiu de forma aberta e jurídica, o Brasil construiu sua identidade nacional sob o mito da democracia racial e da cordialidade, que mascaram práticas profundas de exclusão.

Esse “racismo à brasileira”, como formula Gonzalez, naturaliza a subalternização de corpos negros, em especial das mulheres, relegando-os a funções de serviço, silêncio e invisibilidade. Carolina Maria de Jesus experimentou diretamente esse regime, pois ela foi aplaudida como fenômeno exótico no auge de sua publicação, mas rapidamente desqualificada e descartada pelo mesmo sistema que a celebrou, em um movimento típico da cordialidade racista que acolhe de maneira superficial e logo expulsa quando o incômodo se torna evidente.

Ao mesmo tempo, Gonzalez formula o conceito de “amefricanidade”, horizonte político e cultural que articula as experiências negras e indígenas das Américas como um espaço comum de produção de vida e de resistência. Trata-se de reconhecer que os modos de viver, falar e criar desses povos carregam uma memória de diáspora e de luta, marcada pela ancestralidade africana e indígena.

Essa chave nos permite reler a obra de Carolina não apenas como testemunho de miséria, mas como inscrição “amefricana” de práticas cotidianas que evidenciam ritmos de oralidade, formas de solidariedade comunitária, estratégias de sobrevivência e repertórios culturais invisibilizados pela narrativa oficial da nação.

O que a crítica elitista da época chamou de “falta de sofisticação estética” em sua escrita pode ser, à luz de Gonzalez, interpretado como potência política e cultural. A oralidade, a simplicidade gramatical e a linguagem marcada por improvisos não são falhas, mas sinais de um modo de narrar que rompe com o padrão eurocentrado de literatura e reinscreve na palavra o corpo social da favela. Ao manter viva a cadência da fala popular, Carolina preserva e valoriza um patrimônio “amefricano” que o racismo estrutural tentou apagar.

Nesse sentido, *Quarto de despejo* pode ser lido como uma obra que denuncia o “racismo à brasileira” e, ao mesmo tempo, encarna a “amefricanidade”. Denuncia, porque evidencia a seletividade de uma sociedade que permite a ascensão momentânea de uma mulher negra apenas para relegá-la depois ao esquecimento. Encarnada, porque revela nos detalhes do cotidiano, o jeito de

nomear o pão, a comida improvisada, as práticas de vizinhança, a religiosidade presente em suas reflexões, a continuidade de matrizes culturais que resistem ao apagamento.

Assim, Carolina mostra que a favela não é apenas lugar de exclusão, mas espaço “amefricano” de invenção, onde se conjugam passado e presente, ancestralidade e sobrevivência. Sua escrita confirma a leitura de Gonzalez, na qual o racismo brasileiro, ao mesmo tempo em que exclui, também produz sujeitos que resistem e recriam práticas culturais próprias a partir das margens, em diálogo com uma memória coletiva que ultrapassa fronteiras nacionais.

Frantz Fanon analisa, em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), o processo de “epidermização” da inferioridade, ou seja, a inscrição da desumanização no corpo negro por meio de práticas sociais, olhares, discursos e instituições. Trata-se de uma violência simbólica que não apenas discrimina externamente, mas que tenta fixar na pele a marca da subalternidade. Esse mecanismo se manifesta tanto na interiorização do estigma quanto na segregação material dos espaços urbanos.

A cidade colonizada, segundo Fanon (2008), organiza-se de forma binária: de um lado, as zonas de privilégio, limpas e iluminadas; de outro, as zonas de abandono, precarizadas e invisibilizadas. O corpo negro, nesse contexto, é treinado a ocupar a segunda zona, sendo constantemente lembrado de que seu “lugar” é o da marginalidade. *Quarto de despejo* traduz de forma contundente essa arquitetura racializada na metrópole brasileira.

A favela do Canindé, onde Carolina vivia, encarna a zona de exclusão que a cidade oficial prefere esconder. Ao denominá-la “fundo de quintal” da cidade, Carolina revela a espacialização do racismo estrutural na qual a favela é o depósito dos rejeitos materiais e humanos, o lugar destinado ao invisível, mas indispensável para a manutenção da ordem urbana. Nesse espaço, a fome deixa de ser apenas carência nutricional e passa a ser signo da desumanização, da recusa da sociedade em reconhecer a plena humanidade dos sujeitos negros e pobres.

A subjetividade de Carolina também é atravessada por esse olhar racializado. Sua condição de escritora foi constantemente posta em dúvida, não por falta de qualidade literária, mas porque seu corpo e sua origem não correspondiam ao perfil esperado do “intelectual”. A suspeição de que ela “não poderia ser autora” revela o que Fanon identifica como a gramática do não reconhecimento. A escritora negra é questionada em sua capacidade de produzir conhecimento, de falar em nome de si e de sua comunidade, de ter legitimidade como sujeito de enunciação.

Essa ferida simbólica repete, em chave contemporânea, a recusa colonial de atribuir ao negro a posição de sujeito racional e criador. Contudo, a resposta de Carolina não é assimilacionista. Ao contrário de buscar reconhecimento por meio da imitação do estilo letrado ou da conformidade ao

cânone branco e burguês, sua escrita emerge em primeira pessoa, marcada pela oralidade, pela fragmentação e pela urgência.

Esse gesto de afirmar “eu também sou gente” não é súplica por inclusão, mas ruptura com o regime colonial da representação. Carolina recusa a máscara imposta e se inscreve como sujeito que fala por si, desafiando a estrutura simbólica que pretendia fixá-la no lugar de objeto. Nesse sentido, sua escrita realiza a possibilidade de deslocar o olhar. Ao narrar-se, Carolina expõe a violência do não reconhecimento e, ao mesmo tempo, reconfigura a subjetividade negra como afirmação de humanidade.

Assim, *Quarto de despejo* pode ser lido como experiência de enfrentamento da “ferida colonial” descrita por Fanon. A obra testemunha a violência cotidiana da epidermização da inferioridade, mas também encarna a recusa dessa condição. Ao escrever, Carolina pratica uma subjetividade insurgente que desmonta o regime colonial do olhar, desvelando as hierarquias raciais da cidade e inscrevendo no espaço literário uma voz que insiste em existir. A favela, nesse contexto, não é apenas cenário de miséria, mas território de contestação em que a ferida da desumanização se transforma em palavra, memória e resistência.

Grada Kilomba analisa o racismo, em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019), como prática cotidiana que vai além da violência explícita, operando em interdições sutis e persistentes.

Entre esses mecanismos, destaca-se a política de autorização da fala, que define quem tem legitimidade para enunciar e quem deve permanecer silenciado. A pergunta “quem pode falar?” é, para Kilomba (2019), central na manutenção da colonialidade, pois estabelece a fronteira entre o que é reconhecido como conhecimento legítimo e o que é desqualificado como experiência subalterna.

Essa política atua tanto no plano institucional quanto no plano simbólico, sustentando uma hierarquia epistêmica que privilegia vozes brancas, masculinas e letradas. A trajetória de *Quarto de despejo* ilustra de modo exemplar esse mecanismo. O livro foi inicialmente celebrado como “fenômeno social”, despertando curiosidade nacional e internacional, mas logo foi desqualificado como “não literário”.

Essa oscilação entre celebração e desautorização reflete a lógica descrita por Kilomba, em que quando a voz negra rompe o silêncio e alcança o espaço público, ela é reconhecida apenas parcialmente, tolerada como exceção curiosa, mas não legitimada como produção cultural de pleno direito. A crítica que negava valor literário à escrita de Carolina não se limitava a um juízo estético; ela reproduzia a violência epistêmica que nega a determinadas subjetividades o estatuto de produtoras de conhecimento.

Nesse contexto, a violência que Carolina enfrentou não foi apenas material, associada à fome, à precariedade habitacional e ao racismo estrutural. Foi também epistêmica, isto é, ligada à negação da sua autoridade intelectual. Ao questionar se Carolina “sabia realmente escrever”, ou se sua obra não passava de “documento sociológico”, a crítica literária exercia o poder colonial de definir quais vozes podem narrar e quais devem permanecer confinadas ao silêncio ou ao exotismo. Esse tipo de violência, como demonstra Kilomba, não apenas fere a subjetividade individual, mas perpetua a exclusão coletiva, ao reafirmar que a experiência negra e feminina é insuficiente para compor o patrimônio cultural nacional.

A resposta de Carolina foi insurgente. Ao escrever em primeira pessoa, transformando a sua vida em palavra pública, ela confrontou o regime da autorização, afirmando que a experiência de uma mulher negra e favelada tem valor epistemológico. Sua escrita não apenas registra o trauma da exclusão e da fome, mas o reinscreve como memória coletiva, transformando-o em política.

Como Kilomba observa, narrar o trauma é gesto de libertação, pois desloca a dor individual para o campo do compartilhável, retirando-a da esfera do indizível. Carolina, nesse sentido, inscreve a favela na história da cidade e desmonta a lógica da colonialidade que buscava desautorizá-la.

Assim, *Quarto de despejo* é uma obra que desafia a fronteira entre experiência e conhecimento. Ao converter o trauma cotidiano em narrativa, Carolina realiza uma operação política, afirmando que a favela pensa, interpreta e fala de si. Esse gesto revela que a luta contra o racismo não se trava apenas no plano material, mas também no simbólico e no epistêmico. A escrita de Carolina é, portanto, contra-discurso que rompe o silenciamento histórico e inaugura um espaço de fala em que a memória negra se torna fundamento de resistência.

A posição de Carolina como mãe solo evidencia de forma contundente a dimensão de classe inscrita no corpo e no tempo de mulheres negras pobres. O cuidado com os filhos, a administração cotidiana da escassez, a mediação de conflitos com a vizinhança e a negociação permanente com um Estado ausente compõem um trabalho invisibilizado que sustenta não apenas a sobrevivência individual, mas o funcionamento da própria cidade. O trabalho de Carolina (recolher papel, cozinhar restos, administrar a fome) é indissociável da sua condição de mulher responsável por manter a vida de três crianças. A maternidade, nesse contexto, não é escolha plena nem espaço de idealização, mas sobreposição de tarefas em que a exaustão se converte em rotina.

Esse conjunto de atividades corresponde ao que a teoria feminista denomina trabalho reprodutivo. Diferente do trabalho produtivo, reconhecido e remunerado, o trabalho reprodutivo refere-se ao cuidado, à manutenção e à reprodução da vida, dimensões tradicionalmente atribuídas às mulheres e, em sociedades racistas como a brasileira, delegadas sobretudo às mulheres negras e

pobres. Silvia Federici argumenta, em *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista* (2017), que esse trabalho é sistematicamente desvalorizado porque não gera lucro direto, embora seja essencial para a reprodução do sistema capitalista. A vida urbana só se sustenta porque há mulheres como Carolina garantindo, de forma invisível, a sobrevivência das famílias em condições de extrema precariedade.

A intersecção de gênero e classe aparece de forma evidente em *Quarto de despejo*. A responsabilidade pelo cuidado recai sobre Carolina, enquanto sua possibilidade de exercer trabalho remunerado depende de jornadas intermitentes e desreguladas, como a coleta de papel. Essa dupla carga, trabalhar para sobreviver e trabalhar para cuidar, esgota o corpo e fragmenta o tempo.

Ainda assim, nesse espaço espremido entre a sobrevivência e a maternidade, Carolina produz literatura. A escrita emerge de brechas, intervalos improvisados, e de uma energia arrancada do cotidiano marcado pela exaustão. Esse dado é central: a obra não nasce de um tempo livre garantido pela estabilidade, mas de um tempo fraturado, em que escrever significa arrancar palavras do meio da sobrevivência.

Ao registrar em detalhes a administração da escassez e as tensões da vida familiar na favela, *Quarto de despejo* traz para o centro da reflexão urbana aquilo que costuma ser relegado ao “doméstico” e, portanto, apagado das análises públicas. Carolina mostra que a cidade não se explica apenas por ruas, prédios e instituições, mas também pela experiência cotidiana de quem, no espaço privado precarizado, realiza o trabalho de manter a vida. Nesse sentido, sua obra conecta literatura e economia política, tornando visível a dimensão estrutural do cuidado e denunciando como ele é explorado sem reconhecimento social.

Assim, a maternidade solo de Carolina deve ser lida não apenas como experiência individual, mas como expressão de um regime social de exploração que atravessa raça, classe e gênero. Sua escrita revela que o trabalho de cuidar, longe de ser privado ou invisível, é uma questão política e urbana. Ao transformar esse cotidiano em narrativa, Carolina reconfigura o que pode ser considerado conhecimento, mostrando que a favela não é apenas cenário de precariedade, mas espaço de produção crítica sobre o funcionamento da cidade e sobre os limites da democracia racial e de gênero no Brasil.

A intersecção em *Quarto de despejo* não se limita ao conteúdo temático. Ela molda a própria forma da obra. A escrita de Carolina Maria de Jesus é fragmentada, descontínua, marcada por registros diários que se interrompem, repetem e retornam. Essa estética da fragmentação não decorre de uma deficiência literária, como insinuou parte da crítica elitista, mas da condição histórica em que a autora produzia sua narrativa. Cada anotação é escrita entre tarefas de sobrevivência, no intervalo entre cuidar dos filhos, catar papel, cozinhar com restos e negociar com vizinhos ou com a fome. A

forma, portanto, traduz em linguagem a temporalidade fraturada de uma vida em que escrever é resistência contra o apagamento.

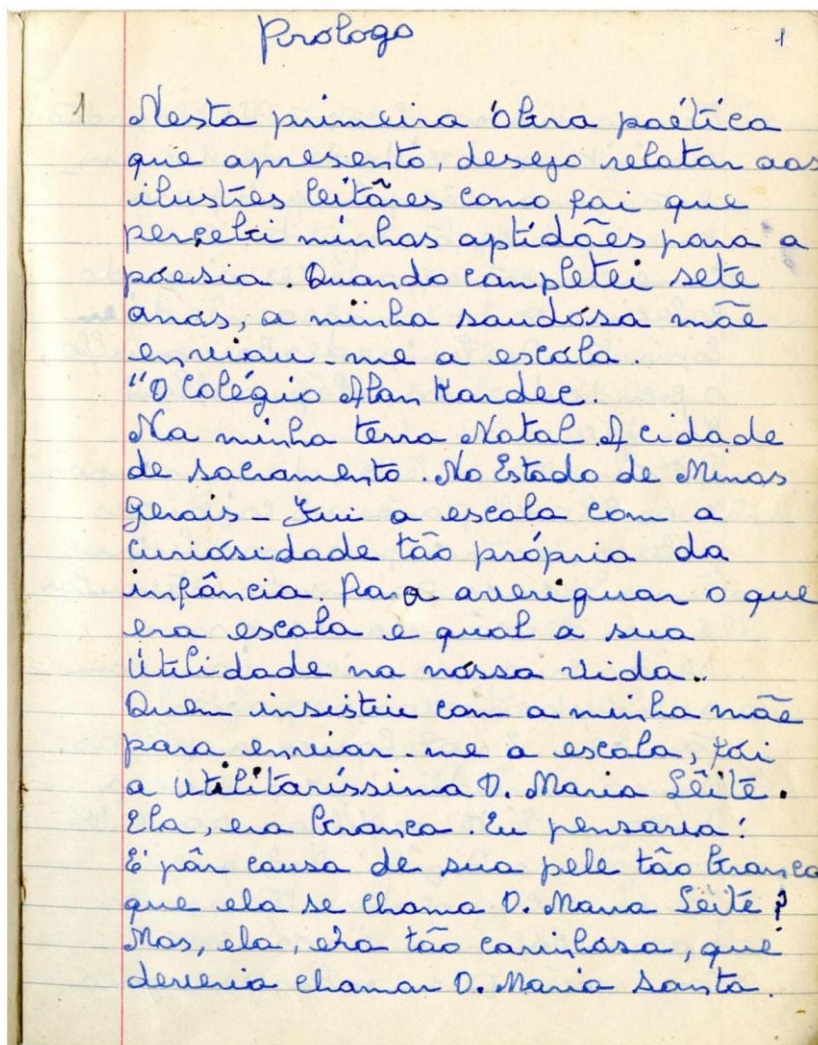
Esse estilo, que alterna o registro do preço do pão com comentários sobre política, brigas de vizinhança e reflexões existenciais, constitui uma estética da vida precarizada. A intersecção de raça, classe e gênero não está apenas no “o quê” Carolina escreve, mas também no “como” ela escreve. A oscilação entre esperança e exaustão, presente em quase todas as entradas do diário, reflete não apenas seu estado emocional, mas a instabilidade de uma subjetividade marcada pela precariedade estrutural.

O texto, portanto, encarna a paisagem da favela, que é instável, contraditória, criadora de vida apesar da violência que a atravessa. Essa forma fragmentada também pode ser lida como paisagem narrativa. Assim como a favela não é homogênea, mas um mosaico de barracos, vielas e improvisos, a narrativa de Carolina é feita de retalhos, pedaços de vida costurados na urgência.

O resultado é uma escrita que reflete a espacialidade de uma cidade fraturada por desigualdades de raça e classe. Ao lado das descrições da fome e da miséria, aparecem lampejos de beleza e desejo, como quando Carolina sonha com vestidos ou com o reconhecimento de sua escrita. Essa convivência de dor e sonho, de opressão e criação, reitera a favela como campo de forças contraditórias.

Assim, a forma de *Quarto de despejo* não pode ser separada de seu conteúdo. Como se observa na Figura 3, a forma da escrita de Carolina Maria de Jesus guarda marcas de sua trajetória escolar breve e fragmentada, mas também de sua força expressiva e inventiva.

Figura 3 - “Prólogo” do caderno *Um Brasil para os brasileiros*.



Fonte: Arquivo Carolina Maria de Jesus, Acervo Instituto Moreira Salles. In: Levine, Robert M., e José Carlos Sebe Bom Meihy. *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

O manuscrito apresenta uma caligrafia firme, ainda que irregular, revelando o gesto de alguém que escreve com empenho em fixar suas ideias no papel. A ortografia, por vezes próxima da oralidade, e o uso de estruturas sintáticas não alinhadas à norma culta da época não diminuem o valor literário do texto, mas sim o ampliam, ao registrar a cadência da fala e o ritmo da memória. Essa materialidade da escrita evidencia o que a crítica muitas vezes interpretou como “deficiência”, mas que hoje pode ser compreendido como recurso estilístico e político.

Carolina escreve com os instrumentos que dispõe, transformando o registro escolar em literatura. O “Prólogo” de *Um Brasil para os brasileiros* mostra como a autora se apropria de uma linguagem híbrida, entre o aprendizado formal e a oralidade cotidiana, criando um espaço textual próprio. A escrita manuscrita, cuidadosa e atravessada por rasuras mínimas, traduz o esforço de uma mulher negra e pobre em inscrever-se em um mundo que lhe negava acesso pleno à palavra pública.

Ao trazer para o papel suas memórias de infância e sua relação com a escola, Carolina demonstra não apenas domínio da escrita, mas também consciência do valor político da escrita. Cada linha do manuscrito reitera que, apesar das barreiras impostas pelo racismo e pelo classismo, ela construiu uma voz singular que desestabiliza as fronteiras entre o letrado e o popular, entre o centro e a margem.

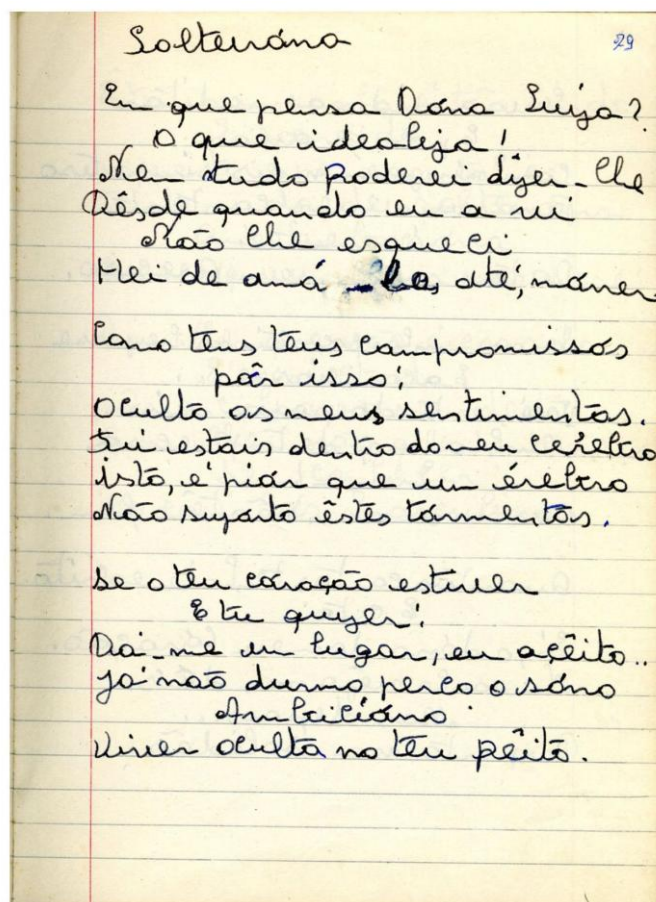
A forma de sua escrita, portanto, é testemunho da luta pela palavra e ao mesmo tempo gesto estético que inaugura novas possibilidades para a literatura brasileira. Ela é, ao mesmo tempo, produto e denúncia da precariedade, e também expressão de uma inventividade que resiste ao silenciamento. A intersecção entre raça, classe e gênero produz não apenas a experiência narrada, mas também a materialidade literária que a dá a ver. Carolina nos mostra que a favela não é apenas paisagem social, mas também paisagem textual, um território narrativo onde exclusão e resistência coexistem, revelando que a literatura pode nascer dos “restos” e, ainda assim, reconfigurar o centro da cultura e da memória.

Como se observa na Figura 4, o manuscrito do poema *Solteirona*, publicado postumamente em *Antologia pessoal* (1996), revela outra faceta da escrita de Carolina Maria de Jesus: a lírica. A caligrafia firme e a disposição dos versos em linhas regulares demonstram a tentativa consciente de construir um texto poético, distinto da prosa diarística de *Quarto de despejo*.

O poema trata de sentimentos íntimos, atravessados por amor, solidão e desejo, inscrevendo no papel aquilo que Carolina muitas vezes vivia de forma silenciada. A “solteirona”, mais do que uma figura estigmatizada, converte-se em voz que revela as contradições entre desejo e imposição social.

A materialidade do manuscrito expõe, ao mesmo tempo, o esforço de estilização e a espontaneidade de uma escrita que não dissocia vida e literatura. Nesse sentido, o poema amplia o horizonte da autora, mostrando que sua produção não se restringiu ao testemunho social, mas alcançou também a dimensão estética e subjetiva da poesia. Ao fazer emergir uma sensibilidade lírica marcada pela experiência de gênero e pela vivência da marginalidade social, Carolina inscreve-se em uma tradição literária que, embora invisibilizada, demonstra a potência criativa das mulheres negras como produtoras de literatura e de memória.

Figura 4 - Manuscrito do poema “Solteirona”.



Fonte: Arquivo Carolina Maria de Jesus / Acervo Instituto Moreira Salles. Jesus, Carolina Maria de. Antologia pessoal. São Paulo: Ática, 1996.

Carolina Maria de Jesus não “aplica” teorias, ela as convoca pela força da experiência. Sua condição de mulher negra, mãe solo e favelada organiza não apenas a maneira como a cidade a lê, mas também como ela reescreve a cidade. *Quarto de despejo* é, ao mesmo tempo, testemunho e elaboração crítica. Ao narrar o cotidiano da favela, Carolina articula em sua escrita o entrelaçamento de raça, classe e gênero como chaves de leitura indispensáveis para compreender a desigualdade urbana no Brasil.

A intersecção opera como chave analítica e como procedimento estético. A margem se torna método; a amefricanidade aparece como gramática cultural; a crítica de Fanon ilumina os mecanismos de desumanização; a reflexão de Kilomba explicita as políticas de autorização da fala. O livro devolve à paisagem urbana aquilo que lhe foi historicamente subtraído: a voz, a memória e a centralidade política de quem sustenta a vida na cidade. Nesse gesto, Carolina desloca o cânone literário e reconstitui o território simbólico da literatura brasileira, transformando a favela em espaço de resistência e de produção de saber.

Esquecimento: o silenciamento das narrativas negras

A trajetória de *Quarto de despejo* ajuda a compreender como se produz o esquecimento no campo literário brasileiro. Após o impacto inicial, a obra e sua autora foram empurradas para uma zona de invisibilidade que não decorre de “falta de qualidade”, mas de mecanismos sociais de seleção da memória. O apagamento de Carolina é exemplar do funcionamento de um cânone marcado por racismo estrutural e por disputas institucionais envolvendo editoras, cadernos culturais, universidades, prêmios e currículos escolares. Esses dispositivos não atuam apenas avaliando obras, mas definindo o que será lembrado como literatura e o que será convertido em “curiosidade social”, portanto esquecível.

Paul Ricoeur distingue entre usos legítimos da memória e seus abusos. Há memória impedida quando traumas e desigualdades não encontram linguagem pública, memória manipulada quando instituições reescrevem o passado segundo seus interesses e memória obrigatória quando se impõe uma narrativa única que sufoca vozes dissidentes (Ricoeur 2007). O destino de Carolina combina essas três modalidades. Sua escrita, ao revelar a desigualdade urbana a partir da favela, confronta uma história oficial que prefere celebrar a harmonia social. A resposta institucional desloca sua obra para o campo do “documento”, neutralizando sua potência estética e política e produzindo amnésia programada.

Maurice Halbwachs mostra que a memória é socialmente moldada. Grupos constroem “quadros sociais” que orientam o que lembrar e como lembrar (Halbwachs 2006). Quando o grupo que controla as instâncias de legitimação é majoritariamente branco, masculino e de classe média alta, as experiências e formas de expressão de mulheres negras periféricas tendem a ser vistas como marginais. Não é a memória de Carolina que falha. É o quadro social que não a reconhece como igual e, por isso, não a retém.

O cânone se organiza por uma economia de prestígio. A circulação de livros em grandes editoras, a presença em coleções escolares, a crítica em grandes jornais e a incorporação em disciplinas universitárias funcionam como filtros de memória. Quando *Quarto de despejo* deixa de ser reeditado com regularidade, quando some dos currículos, quando aparece nas antologias apenas como “testemunho social”, opera-se um silenciamento por desclassificação. Não se apaga a existência do livro, mas sua qualidade de literatura. O mesmo processo atingiu outras autoras negras ao longo do século XX, cujas obras ficaram fora de catálogo, sem crítica especializada, sem acervos organizados e sem políticas de conservação.

Essa dinâmica é também epistêmica. Ao negar valor literário à forma híbrida de Carolina, as instituições canonizantes reforçam a ideia de que só merece memória a escrita que reproduz padrões estilísticos eurocentrados. A favela pode aparecer como tema exótico, mas não como lugar de enunciação. Nesse sentido, o esquecimento não é acidente. É efeito de um regime de validação que hierarquiza estilos, sujeitos e espaços de fala.

Michel-Rolph Trouillot demonstra que o poder atua no próprio processo de produção do arquivo, definindo o que será registrado, classificado e difundido, e em que termos (Trouillot 1995). Quando os manuscritos de Carolina circulam tardiamente, quando dependem de mediações que selecionam o que “pode” vir a público, vemos um silenciamento de origem. O resultado é uma história literária que conserva os vestígios da elite e torna raros os traços de mulheres negras. A lógica do silenciamento opera ainda sobre o direito de narrar. Como mostra Grada Kilomba, o racismo cotidiano cria fronteiras entre saber legítimo e experiência “de segunda classe”. A pergunta “quem pode falar” organiza a memória cultural e, no caso de Carolina, transforma uma autora em exceção que pode ser celebrada, mas não plenamente autorizada (Kilomba 2019).

O esquecimento posterior é a estabilização desse lugar subalterno. Se o esquecimento é produzido, a lembrança também pode ser. Reedições, organização de acervos, políticas de memória e a crítica produzida por pesquisadores e escritores negros reabriram o lugar de Carolina na literatura brasileira, deslocando-a do “documento sociológico” para obra literária e política.

Aqui a noção de memória coletiva ajuda a entender o movimento em que novos grupos (feminismos negros, literatura periférica e estudos urbanos críticos) criam quadros sociais capazes de reter a obra e o nome de Carolina, reinscrevendo-os no horizonte da cidade e do país.

Esse processo de lembrança não é só reparação simbólica. Ele altera como contamos a história da literatura e quem passa a figurar como referência. Quando Carolina é lida ao lado de autoras negras e decoloniais, não apenas é lembrada. Ela desloca critérios de valor, expondo a seletividade do cânone e obrigando-nos a rever o que entendemos por forma literária, por paisagem urbana e por conhecimento válido.

O silenciamento de *Quarto de despejo* depois do auge de sua fama revela uma pedagogia social do esquecimento. Em um país que insiste na retórica da harmonia racial, lembrar Carolina em sua inteireza, como autora, mulher negra, favelada, trabalhadora e mãe, contraria a narrativa confortável.

Por isso a memória institucional a preferiu como “fenômeno” e não como escritora. Recolocar sua obra no centro significa confrontar a cidade e suas hierarquias, aceitar que a literatura nasce

também dos restos, e reconhecer que a memória nacional só será democrática se incorporar plenamente as narrativas negras.

Lembrança: o legado de Carolina e a potência da escrevivência

A trajetória de Carolina Maria de Jesus, após décadas de silenciamento, vem sendo progressivamente reinscrita no horizonte da literatura, da crítica acadêmica e da memória social brasileira. Esse processo de lembrança é mais do que reparação simbólica; trata-se da reconfiguração do próprio campo cultural, que passa a reconhecer como literatura legítima aquilo que foi por muito tempo relegado à categoria de “documento social” ou de “curiosidade”.

Recolocar Carolina como referência é reconhecer que a palavra vinda da favela, em sua forma fragmentada, híbrida e insurgente, é também palavra literária e política. A escrevivência afirma que a escrita das mulheres negras nasce de suas próprias vidas e, ao mesmo tempo, inscreve essas vidas no papel, conferindo-lhes dignidade e permanência.

Nesse sentido, Carolina pode ser lida como precursora dessa prática, pois fez da experiência cotidiana da favela matéria de literatura e de política. A escrevivência encontra em Carolina um elo anterior: escrever a vida para que ela não seja apagada, escrever a partir da margem para que a margem se torne centro. Essa lembrança não se restringe ao campo literário. A obra de Carolina ilumina a necessidade de pensar a cidade e o território sob outras chaves.

A favela, que na cartografia hegemônica aparecia como espaço de sobra e de invisibilidade, se torna, pela escrita, paisagem de luta e memória. Ao narrar a fome, o imprevisto, o cuidado e a resistência, Carolina faz da favela não apenas objeto de discurso, mas sujeito de enunciação. É nessa transformação que reside a potência política de sua obra, na qual a cidade não pode mais ser pensada sem a favela, e a literatura brasileira não pode mais ser contada sem Carolina.

O legado de Carolina se projeta no presente como horizonte de futuro. Relembrar sua obra significa resistir aos processos de esquecimento seletivo que atingem autoras negras e populações periféricas. Significa também criar condições para que novas vozes encontrem espaço, rompendo com a lógica de que apenas algumas experiências podem ser universalizadas. Manter vivas as narrativas de Carolina é, portanto, condição para pensar um país em que a justiça social e territorial não seja promessa, mas realidade.

Quarto de despejo constitui um marco na literatura brasileira não apenas pelo conteúdo que apresenta, mas pela forma que inscreve a favela no centro do debate sobre cidade, memória e justiça social. A trajetória de vida de Carolina desestabiliza o cânone literário, e sua narrativa constrói uma paisagem da favela atravessada por exclusão e resistência, com a intersecção de raça, classe e gênero.

O esquecimento de sua obra revela a seletividade da memória literária nacional, e sua lembrança atual, especialmente à luz do conceito de escrevivência de Conceição Evaristo, projeta o legado de Carolina como instrumento de resistência.

Conclui-se, assim, que Carolina Maria de Jesus não apenas narrou a favela: ela a transformou em paisagem literária e política. Sua escrita devolve voz e centralidade a sujeitos historicamente silenciados, ao mesmo tempo em que exige a revisão dos critérios de valor que estruturam a literatura brasileira. Reconhecer sua contribuição é reconhecer que a cultura nacional é feita também dos “restos”, das margens e das vozes que insistem em falar.

Nesse percurso, fica evidente que o artigo atingiu sua finalidade. O problema de pesquisa foi enfrentado ao demonstrar a favela, sob o olhar de Carolina, como espaço de memória e esquecimento; a hipótese mostrou-se consistente ao revelar que sua escrita tensiona a memória coletiva por meio dos marcadores de raça, gênero e classe; e o objetivo foi alcançado ao analisar a favela como território simbólico atravessado por disputas de poder, apagamentos e insurgências.

Assim, reafirma-se a relevância de Carolina Maria de Jesus como autora fundamental para compreender as relações entre literatura, memória e justiça social no Brasil. A lembrança de sua obra desafia a lógica do esquecimento seletivo e afirma que a literatura é também lugar de disputa pela memória e pelo território simbólico da nação.

Lembrar Carolina é, portanto, um gesto de justiça histórica e uma aposta em futuros mais igualitários, nos quais a literatura e a memória coletiva possam finalmente refletir a diversidade de experiências, estéticas e existências que constituem o Brasil.

Referências Bibliográficas

- Candido, Antonio. 1995. *A literatura e a formação do homem*. São Paulo: Ática.
- Dantas, Audálio. 2014. “Prefácio a *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus.” São Paulo: Ática.
- Duarte, Eduardo de Assis, org. 2011. *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Evaristo, Conceição. 2007. *Escrevivências: identidade, gênero e violência na literatura brasileira contemporânea*. Belo Horizonte: Mazza.
- Evaristo, Conceição. 2008. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Mazza.
- Evaristo, Conceição. 2014. *Olhos d’água*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Fanon, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Federici, Silvia. 2017. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante.
- Gonzalez, Lélia. 2020. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Halbwachs, Maurice. 2006. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.

- hooks, bell. 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- hooks, bell. 2018. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Hollanda, Heloisa Buarque de, org. 1993. *Escritos de mulheres*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Holston, James. 2013. *Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Jesus, Carolina Maria de. 1961. *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada*. São Paulo: Francisco Alves.
- Jesus, Carolina Maria de. 1963a. *Pedaços da fome*. São Paulo: Ática.
- Jesus, Carolina Maria de. 1963b. *Provérbios*. São Paulo: Ática.
- Jesus, Carolina Maria de. 1996a. *Antologia pessoal*. São Paulo: Ática.
- Jesus, Carolina Maria de. 1996b. *Meu estranho diário*. São Paulo: Ática.
- Jesus, Carolina Maria de. 2014a. *Diário de Bitita*. São Paulo: SESI-SP. Edição consultada; publicação original em 1986/1988.
- Jesus, Carolina Maria de. 2014b. *Onde estaes felicidade?*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Jesus, Carolina Maria de. 2014c. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática. Edição consultada; publicação original em 1960.
- Kilomba, Grada. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Kowarick, Lúcio. 1979. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Levine, Robert M., e José Carlos Sebe Bom Meihy. 1994. *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Ribeiro, Fernanda. 2014. *Carolina Maria de Jesus: a escrita da resistência*. Belo Horizonte: Mazza.
- Ricoeur, Paul. 2007. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp.
- “Ruth de Souza e Carolina Maria de Jesus na Favela do Canindé.” 1961. Fotografia. Fotógrafo não identificado. Coleção Ruth de Souza.
- Santana, Sávio Barros de Paula, Adriana Fresquet, e Samira Morais Chaves Rocha. 2022. “Movimento multicultural dos direitos humanos: cinema brasileiro de retomada, pluralismo jurídico e os estereótipos da violência.” *Revista CEAJU* 13 (3): 2024–2050. <https://doi.org/10.12957/revistaceaju.2022.68752>.
- Santos, Milton. 1994. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, Milton. 1996. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, Milton. 2000. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.
- Schwarcz, Lilia Moritz. 1987. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Seligmann-Silva, Márcio. 2003. *O testemunho: entre a ficção e o real*. São Paulo: Editora 34.
- Souza, Jessé. 2017. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: LeYa.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.



Discursos sobre um quilombo urbano: Uma revisão narrativa de literatura

*Discourses about an urban quilombo:
a narrative literature review*

*Discursos sobre un quilombo urbano:
una revisión de la literatura narrativa*

Jade Rehen [*]
Neiva de Assis [**]

[*] Professora no departamento de Psicologia e no Programa de Pós graduação em Psicologia - PPGP na Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: neivapsi2016@gmail.com

[**] Psicóloga formada pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Especialista em Saúde da Família pela Escola de Saúde Pública de Florianópolis (ESP/PMF). E-mail: jadekasturp@gmail.com

Resumo: O artigo desenvolve uma revisão bibliográfica do tipo narrativa sobre a comunidade do Morro da Queimada – território constituído como remanescente de quilombo em Florianópolis - SC. As leituras dos materiais encontrados orientaram-se por perguntas a respeito dos modos como o território foi abordado e investigado por diferentes campos do conhecimento, analisando as formas e os sentidos que adquire nessas discursividades. Foi possível entrever um território marcado por práticas discursivas de homogeneização colonialista, que se entrelaçam com a discussão do reconhecimento ético-político de corpos negros. Ainda, sob uma leitura a contrapelo, identificamos modos de dizer do território que evidenciam suas potências como investido de subjetividade, afetividade e ancestralidade afro.

Palavras-chave: narrativas; territorialidades; quilombo urbano.

Abstract: The article develops a narrative-type bibliographic review of the Morro da Queimada community — a territory constituted as remnant of a quilombo in Florianópolis, Santa Catarina. The readings of the materials found were guided by questions about the ways in which the territory was approached and investigated by different fields of knowledge, analyzing the forms and meanings that it acquires in these discourses. It was possible to glimpse a territory marked by discursive practices of colonialist homogenization, which are intertwined with the discussion of the ethical-political recognition of black bodies. Furthermore, under a counter-reading, we identified ways of speaking about the territory that highlight its potential as invested with subjectivity, affectivity, and Afro ancestry.

Keywords: narratives; territoriality; urban quilombo.

Resumen: El artículo desarrolla una revisión bibliográfica narrativa sobre la comunidad de Morro da Queimada, un territorio constituido como remanente de quilombo en Florianópolis, Santa Catarina. Las lecturas de los materiales encontrados se orientaron por preguntas sobre las formas en que el territorio fue abordado e investigado por diferentes campos del conocimiento, analizando las formas y los significados que adquiere en esos discursos. Fue posible vislumbrar un territorio marcado por prácticas discursivas de homogeneización colonialista, que se entrelazan con la discusión del reconocimiento ético-político de los cuerpos negros. Además, bajo una lectura a contracorriente, identificamos formas de expresar el territorio que evidencian sus potencialidades como investido de subjetividad, afectividad y ancestralidad afro.

Palabras clave: narrativas; territorialidades; quilombo urbano.

A história, como categoria unívoca, historiografia clássica, configura-se como uma disputa de narrativas e sua escolha não é arbitrária, como salienta o historiador da literatura brasileira Alfredo Bosi (1992). Para contar, no sentido de narrar, é necessário enumerar, nomear, o que implica o ato de tornar a história - enquanto disciplina - e a memória das sociedades submetidas a fatos inequívocos e sistematizados cronologicamente, tornando a historiografia um acúmulo de fatos. A história carrega ainda consigo silenciamentos. A perspectiva de narrar um acontecimento, de estruturar uma maneira de dizer sobre a história é também encerrar consigo a possibilidade de dizer o que não está sendo dito, na medida em que o silêncio existe em relação à linguagem.

Nesse ponto, pode a história utilizar-se de dois conceitos que, apesar de emergirem de linhas filosóficas distintas, acabam por convergir, a saber: a ideia de progresso e a de evolução (Bosi 1992). Ambos os conceitos sugerem uma temporalidade histórica linear, onde as sequências de tempos progridem em uma evolução hierárquica entre o passado, presente e futuro. Essa perspectiva do caminhar do tempo cronológico para um horizonte de progresso sustenta-se na ideia da história como sistematização de fatos e acontecimentos, não somente datados, mas ditos consistentes. O equívoco aqui parece ser a denegação da perspectiva narrativa da história, para além de sua factibilidade, de suas certezas. Ou melhor, a denegação da existência de narrativas, de histórias no plural, diferentes narrativas das experiências do humano na história (Jasmin 2015). Na ânsia de narrar eventos históricos e determinados acontecimentos do ponto de vista de uma sequência causal, direcionada para um ponto definido do fim da história, ocorre o silenciamento da complexidade dos contextos diversos, sua contingência, sua indeterminação e sua singularidade.

Em seu texto intitulado “Teses sobre o Conceito de História”, Walter Benjamin (2012) discute criticamente o historicismo e argumenta que os defensores desse modo de produzir história estabelecem uma relação de empatia e de identificação com os vencedores, em benefício sempre e

inevitavelmente de seus herdeiros, os dominadores de hoje. Nesta mesma tese, Benjamin (2012) escreve em uma passagem sobre a necessidade de escovar a história a contrapelo - Tese VII. Nessa conhecida expressão benjaminiana, temos como perspectiva uma revolução do olhar para a história e sua narrativa. “Escovar a história à contrapelo” se refere a posicionar-se do lado dos vencidos, da tradição e das culturas populares ignoradas pela narrativa oficial, não se render aos bens culturais hegemônicos, mas sim contemplá-los com distanciamento para que possam ser produzidos caminhos alternativos aos que são contados.

Aproximamos nesse texto, a reflexão sobre história, sobre tempo presente às configurações dos espaços, pois estes carregam consigo inúmeros tensionamentos de forças, estruturando-se através das disputas simbólicas pela apropriação material dos espaços. Essa articulação tempo-espaço permite analisar as cidades, com suas dinâmicas particulares de centralidade e periferização, de acessibilidade ao espaço público e as dinâmicas de segregação social, representações da síntese do capitalismo, onde revelam-se contradições e conflitos operantes no jogo social (Nogueira 2009). As cidades apresentam organizações espaciais produzidas a partir de seus tensionamentos e ordenações simbólicas. Ao espaço encontram-se intrincadas as dinâmicas sociais e intersubjetivas dos sujeitos que o ocupam, explicitando lugares sociais e espaciais. Podemos dizer que o espaço é composto por um campo de forças multicomplexo, e, é importante considerar não apenas as relações socioeconômicas ali postas, mas também, e no caso deste estudo, principalmente, os laços culturais, as relações de pertencimento, os modos de vida e de produções simbólicas entretecidas (Santos 2003).

As compreensões abordadas brevemente sobre tempo e espaço, história e geografia, que compõem esse trabalho, partem de um projeto de pesquisa que vem dedicando-se a produzir conhecimentos que articulem educação e cidade sob o olhar da psicologia. Nossas investigações buscam conhecer experiências educativas não escolares que dialoguem com o espaço urbano, com a alteridade e com modos outros de produzir memórias (Assis e Rehen 2026; Assis 2024; Assis 2023; Assis e Gesser 2023; Wolmann e Assis 2020). Nesse processo constatamos significativas experiências concentradas no território e ali construímos atividades de extensão universitária, caracterizadas pela eleição e vinculação do grupo de pesquisadores/as a uma iniciativa comunitária no Morro da Queimada com ações de educação não escolar em torno da afirmação da cultura afro.

Para uma breve apresentação ao contexto foco deste estudo, podemos dizer que a comunidade está localizada na área central da cidade, compondo, junto a outras 16 comunidades, o Maciço do Morro da Cruz (MMC). A discussão a respeito do número de comunidades que compõem o Maciço é controversa, divergindo de acordo com a fonte de informação, alguns contam como 18 (Tomás

2012), outros 21 (Dantas 2012). No entanto, nos relatórios oficiais da Secretaria Municipal de Infraestrutura de Florianópolis, Santa Catarina, esse número corresponde a 17 comunidades. É importante salientar que o número que consta nos relatórios das políticas públicas municipais corresponde somente às comunidades reconhecidas pelo poder público, segundo projetos e ações na área de habitação e saneamento ambiental, sendo menos determinante para as dinâmicas internas do território do que as divisões realizadas pelos próprios moradores.

A área do Maciço é considerada periurbana central, pois, apesar de estar localizada no centro geográfico da cidade, não pertence à dinâmica dessa centralidade no que tange à circulação e aglomeração de instituições de interesse coletivo, operando como uma parcela invisível da região (Tomás 2012). O Morro da Queimada, reconhecido como território remanescente de quilombo, integra o Maciço e compõe essa porção invisibilizada da dinâmica da cidade, onde a circulação dos interesses, da economia, e das produções discursivas fazem ocultar uma parcela significativa da população em Florianópolis.

Construímos nos últimos seis anos aproximações com esse território da cidade, por meio de ações de pesquisa, ensino e extensão. Desde então, interessou-nos conhecer sobre o processo de ocupação da localidade, bem como aspectos socioeconômicos. Para este estudo, definimos como objetivo analisar discursos presentes nas publicações acadêmicas sobre o território denominado Morro da Queimada, em Florianópolis.

Nessa direção, algumas questões nortearam essa investigação, tais quais: a) de que maneira o Morro da Queimada é retratado nas publicações acadêmicas? b) Quais narrativas predominam sobre a paisagem e o território, bem como seu processo de ocupação? Para que essas questões pudessem ser abordadas realizamos um estudo a partir das publicações acadêmicas encontradas sobre a comunidade, buscando problematizar os textos publicados sobre o território. Com essas questões como horizonte, construímos um percurso metodológico de identificação e análise de publicações encontradas, guiadas pela proposta de revisão de literatura narrativa que a seguir apresentaremos.

Sobre o Caminho de Pesquisa

O contato iniciado por nós, pesquisadoras e pesquisadores, com as pessoas e as atividades educativas na localidade provocou a necessidade de melhor compreensão sobre os discursos produzidos sobre este território. Por isso, elegemos como procedimento de pesquisa, a revisão de literatura narrativa, por incluir diferentes tipos de documentos e por permitir uma ampla descrição sobre o assunto de forma rápida, produzindo uma atualização dos estudos sobre a temática (Cavalcante e Oliveira 2020). A busca foi realizada na base de dados do Google Acadêmico, uma

ferramenta gratuita, que permite localizar trabalhos acadêmicos de vários tipos (artigos de congressos, teses e dissertações, artigos de periódicos), em diversas línguas, disponibilizadas em repositórios na web ou sites acadêmicos (Santos, Silva Neta e Santos, 2024). Compreendemos que seria favorável utilizar uma ferramenta de busca que recolhe diversos tipos de textos acadêmicos, pois desejávamos encontrar outros materiais, para além de publicações de artigos científicos, teses e dissertações, revisados por pares, que pudessem trazer indicativos da própria produção e formação universitária em torno de questões como segregação socioespacial, periferia e relações raciais.

Encontramos poucos textos sobre o Morro da Queimada e identificamos na escrita desses materiais, discursos acadêmicos que reverberavam, reproduziam, ecoavam vozes que frequentemente escutávamos sobre a localidade nas ruas, nos noticiários, no cotidiano da cidade (autor). Diante do incômodo com a paisagem reproduzida também em textos acadêmicos e alimentados/as pela proposta de Benjamin de escovar a história à contrapelo, organizamos todos os materiais encontrados, e depois de sistematizados, elencamos algumas categorias que foram pensadas a partir das contribuições da análise dialógica de discurso em Mikhail Bakhtin (2011, 2013). Por meio da leitura cuidadosa e atenta aos detalhes, costuramos alguns fragmentos e tecemos algumas reflexões sobre o território desde o olhar das ciências humanas comprometida em produzir cartografias críticas sobre a paisagem inscrita.

Com relação aos procedimentos, o estudo ocorreu em três etapas principais de exploração, a seguir descritas mais detalhadamente. Na primeira, realizamos a busca por textos disponíveis utilizando a combinação dos seguintes descritores na busca: “Morro da Queimada” e “Florianópolis”. Assim, foram considerados tanto artigos científicos publicados em periódicos e analisados por pares quanto outros trabalhos acadêmicos sobre o assunto. A escolha por tal combinação de descritores conectados por caracteres de busca define um recorte para pesquisa com relação à localidade que buscamos trabalhar, visto que o nome Morro da Queimada corresponde também a outros territórios em outras regiões do país.

Os trabalhos obtidos nessa etapa, ao todo somando 198 resultados para a pesquisa, foram analisados seguindo a estratégia de que, inicialmente, realizamos uma leitura preliminar dos textos integralmente para averiguar o contexto da citação do território no trabalho, já que o critério de exclusão por título e resumo mostrou-se insuficiente. A partir dessa leitura inicial do corpo dos textos, os trabalhos foram excluídos por não se encaixarem nos critérios básicos estabelecidos. Apenas trabalhos nos quais o termo “Morro da Queimada” era citado de maneira relevante passaram para a segunda etapa. Dos 198 resultados obtidos na primeira etapa, restaram 9 trabalhos ao final.

As nove produções selecionadas nesta primeira etapa diziam respeito, predominantemente, à área da Educação, sendo alguns outros advindos da Geografia, da Antropologia Social, da Sociologia

e Ciência Política e do Serviço Social. Importante destacar que, dos trabalhos encontrados na pesquisa, nenhum deles pertencia à área da psicologia, o que sinaliza a importância da realização de estudos que caminhem nesta direção, buscando aproximações com este território de grande importância na composição da história da cidade.

Na segunda etapa realizamos uma leitura cuidadosa a fim de obter informações mais detalhadas. Com isso, os trabalhos selecionados foram sistematizados em tabelas segundo algumas informações de identificação para organizar o processo de análise dos materiais: 1. Título do estudo; 2. Tipo de documento (artigo, monografia, dissertação ou tese); 3. Temática principal; 4. Ano de publicação; 5. Link para acesso; e 6. Palavras-chave. O intuito nessa segunda etapa foi o de sistematizar algumas informações sobre as publicações.

A última etapa deste trabalho consistiu na leitura pormenorizada destes trabalhos, que com base em uma metodologia sensível de leitura da paisagem buscou entender com maior propriedade o que foi produzido sobre o território. As análises pautaram-se nas discussões sobre dialogia e alteridade em Bakhtin (2011, 2013) e ao longo das leituras realizamos anotações com observações e apontamentos que se mostraram relevantes para a construção da discussão sobre o território da Queimada e as narrativas acadêmicas que o circunscrevem.

Sobre o que se escuta e sobre o que mais se pode ouvir

Discursos engendram formas de enunciação que, por sua vez, correspondem a lugares enunciativos, carregando consigo impossibilidades inerentes, contradições e constrangimentos. No jogo de tensionamentos entre as diversas vozes sociais que compõem a linguagem, instaura-se um constante embate pelas significações últimas e estáticas. Neste emaranhado que se apresenta, analisar os sentidos dos diferentes enunciados é pensá-los situados no tempo e no espaço, onde forças homogeneizantes continuamente se chocam com forças que visam depor uma hegemonia instaurada, rompendo com as monologias (Machado & Zanella 2019). O interesse pela leitura das produções sobre o Morro da Queimada é uma tentativa de aproximação com os modos como são vistas as experiências da comunidade, que vozes se fazem ouvir nos textos e quais são silenciadas nessas produções científicas, uma tentativa de busca pelas vozes presentes nos textos (Amorim 2002).

Um número expressivo dos trabalhos pertencia à área da educação, sendo teses, artigos e dissertações com diferentes objetivos tendo como ponto em comum para o estudo o fato de abordarem o Morro da Queimada. Tais abordagens não se caracterizavam necessariamente pelo estudo do território como seu objetivo principal, mas recorriam a ele para contextualização de suas pesquisas no corpo do texto. Os estudos da área da educação se propunham a abordar a experiência política e

pedagógica da Comissão de Educação do Fórum do Maciço do Morro da Cruz (Dantas 2012), discutir práticas pedagógicas a partir de culturas e saberes africanos em uma unidade de ensino da Queimada (Cardoso & Mezzomo 2018), analisar os projetos profissionais de jovens estudantes do Maciço (Tonn 2017) e como são abordadas as relações étnico-raciais no ensino infantil das escolas da localidade (Freitas 2016).

Os demais artigos analisados compõem distintas áreas do conhecimento e caracterizavam-se por possuir objetivos que confluíam na contextualização do território do Maciço, por consequência, abordando o Morro da Queimada como uma das comunidades ali presentes - com exceção de um artigo que discute a implementação da Lei Federal 10.639/03 em uma das unidades de educação infantil localizada na comunidade (Cardoso & Cardoso 2017).

Dois trabalhos se destacaram como orientados a discussões sobre o território do Maciço, um da antropologia social e outro da geografia, que se propunham, respectivamente: a repensar a cidade de Florianópolis através das discussões sobre antropologia e alimentação, escolhendo como perspectiva o Morro do Mocotó, outro morro da região que por vezes se integra e aproxima do Morro da Queimada e que compõe o território do Maciço (Gonçalves 2015). E a discutir as diferentes territorialidades do MMC em seus distintos tempos cronológicos, desde o início de sua ocupação até tornar-se território contemplado pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), projeto do Governo Federal lançado no ano de 2007 pelo governo do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT) (Tomás 2012).

A seguir apresentamos aspectos elencados e analisados nos materiais, a saber: a ausência de produção acadêmica como discurso, a perspectiva da precariedade e outras narrativas sobre o Morro da Queimada como, por exemplo, a experiência do Fórum das Comunidades do Maciço. Destacamos por último, nas entrelinhas dos textos, a Queimada como território quilombola ao preservar elementos da cultura local e da identidade negra, através de práticas de resistência cotidianas.

Da ausência de produção acadêmica ao discurso de precariedade

Durante a busca pelas publicações na base de dados, foi notável a escassez de conteúdo sobre a comunidade nos estudos disponíveis, somando-se todas as áreas do conhecimento. Em um primeiro olhar, esta lacuna fez-se presente na pesquisa impondo-se, antes de tudo, como presentificação de uma ausência. A ausência de território na produção acadêmica indica alguns pontos da dinâmica social e seus tensionamentos de força, de exclusão e de silenciamento. A invisibilização de determinadas comunidades nas narrativas operantes constitui-se como apagamento discursivo, não sem efeitos na materialidade dos corpos e dos espaços. A ausência de produções acadêmicas que

buscam debruçar-se sobre este território em sua complexidade reflete, justamente, a invisibilização discursiva que circula socialmente. Observamos que tal ausência reitera certos lugares simbólicos, sem ampliar conhecimentos sobre as dinâmicas territoriais e o que se produz ali de vida.

A problemática da invisibilização a qual nos referimos se entrelaça com a discussão do reconhecimento ético e político de tais corpos - corpos negros neste estudo. O corpo, sendo um fenômeno social, é atravessado pelas instituições e relações discursivas, estando exposto aos outros (Butler, 2015). Portanto, é atravessado por diversas instâncias, estando submetido a fatores que permitem, ou não, seu reconhecimento. No livro *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto*, Judith Butler destaca que o processo de reconhecimento de outro corpo se insere dentro de contextos das micro e macro relações, dependendo, portanto, de um conjunto de normas que permitem certas dinâmicas de reconhecimento dentro da ordem social e política. Nessa direção, colocar em discussão a invisibilização sinaliza não só que a possibilidade do reconhecimento surge no contexto das relações sociais simbólicas, mas também que a circulação dos corpos invisibilizados e marginalizados depende de uma certa disposição social e seus enquadramentos.

Nesse sentido, a pesquisa revelou o que parece ser uma impossibilidade de enquadramento nas pesquisas, dificuldade de pensamento, ou poderíamos dizer um limite do olhar, devido a pressuposição de tipos específicos de vida e modos de viver. Para além da intenção de invisibilizar, que seria atribuída a determinadas macroestruturas e às narrativas históricas, parece tratar-se de um limite da compreensão e da apreensão, intimamente relacionado a determinadas restrições normativas que interpelam o reconhecimento e a representação.

Ao realizar a análise dos textos vemos que somente um dos resultados encontrados possuía expressamente o termo “Morro da Queimada” presente no título de um artigo que problematiza e discute as implicações da Lei Federal 10.639/03 nas práticas pedagógicas de promoção de igualdade racial na Creche da comunidade. Com relação à abordagem do território, os autores se detêm em um parágrafo a respeito da composição dos moradores que ali residem, predominantemente de migrantes negros e “famílias desfavorecidas nos aspectos de ordem social e econômica” (Cardoso & Cardoso 2017, p. 91).

A leitura dos materiais revelou uma narrativa que se repetiu em diversas publicações, com variações de tonalidades, no entanto, em um delineamento próximo ao de construções hegemônicas de distinção entre o que está dentro e fora da ordem urbana e do ordenamento social. Evidenciaram-se discursos que reproduziam certo distanciamento ontológico (corpóreo e territorial) no binômio asfalto/favela (de Souza e Silva e Barbosa 2013). Descrições que destacavam ausência de estruturas habitacionais, de acesso aos serviços básicos como água e saneamento, ou questões legais

relacionadas à posse dos terrenos e à residência se repetiram, como observa-se nos trechos selecionados a seguir: “Próximo à escola existem duas praias e muito lixo nas praias que são trazidos pelas marés e também dispensados pelos próprios moradores, além de afloramento de esgoto” (Tonn 2017, p. 47). “O professor-guia, morador da comunidade José Mendes, relatou-nos que há poucos registros históricos sobre o bairro e que há uma fronteira social muito fulgente entre os moradores da ‘parte baixa’ (José Mendes) e os da ‘parte alta’ (Morro da Queimada)” (Dantas 2012, p. 189). E ainda:

Com relação ao lixo, há sim resíduos espalhados pelas ruas, principalmente no Morro da Queimada, onde há uma lixeira improvisada para que os moradores do Mocotó possam colocar seus lixos. Mas mais do que uma desorganização dos moradores, há um grande descaso do poder público. (Gonçalves 2015, p. 19).

Nos estudos acima mencionados, identificamos uma abordagem sobre o Morro e suas existências como pouco adequadas, ainda que por diferentes modos de construção argumentativa. A produção de conhecimento sobre a Queimada evidencia modos de narrar a experiência territorial da comunidade constituídos e atravessados por uma hegemonia política e cultural que possui o poder – e a possibilidade – de nomear o dentro e o fora do dito processo civilizatório, ou do progresso. Não desconsideramos a urgente necessidade de garantir os direitos sociais mínimos relativos à moradia e infraestrutura local, aspectos que deveriam ser prioridades no plano diretor municipal. Nossa análise não buscou apenas evidenciar discursos higienistas ou a defesa de um suposto ordenamento urbano, nem reduzir tais trabalhos a essas narrativas. A pesquisa reconheceu, no entanto, certa tendência em definir os espaços da comunidade pela negação, ou seja, por aquilo que os afasta da metrópole e de sua organização socioespacial (Perlman 2003). Ecoam nos textos vozes sociais por vezes amalgamadas com práticas sociais hegemônicas, discursos que atravessam as pesquisas e que dizem sobre modos de vida desejáveis socialmente.

A ênfase na descrição dos aspectos físicos e jurídicos dos assentamentos e construções evoca a ideia de um problema que demanda solução, intervenção, conduzindo um debate para as narrativas de precariedade. Sob essa ótica, o retrato do lugar destaca suas carências geralmente acompanhado de propostas voltadas à sua suturação.

Essa prerrogativa pode apresentar um caminho não muito distante do olhar em negativo, da distinção social a partir de um lugar fixo, sem que haja um ponto de inflexão no discurso. A denominação de precariedade revela implicitamente o referencial dicotômico que se impõe, um certo referencial arquitetônico, de modos de existência e de vivências no espaço, marcando simbolicamente o território e os corpos que o compõe com a insígnia da ausência.

Nos materiais analisados, é possível reconhecer, em algumas passagens, elementos que compõem tais construções narrativas, denotando também certa concepção dos processos de ocupação

do território a partir de perspectivas lineares, de uma história que é retilínea, contínua e composta por elementos que vão somando-se temporalmente.

A recorrência de trechos sobre a precariedade na infraestrutura urbana no Morro da Queimada presente no material analisado reproduz e reforça discursos institucionalizados no cotidiano da vida na cidade. Visões que limitam a compreensão dessa comunidade ao focar apenas na precariedade, negligenciando seus aspectos mais amplos.

Assim, a comunidade é descrita: “suas residências são de alvenaria e/ou madeira, sendo que as mais precárias se encontram no pico mais alto do morro, em terrenos muito inclinados, sem infraestrutura adequada e sem segurança” (Tonn 2017, p. 48). O trecho acima, retirado de uma dissertação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, tinha como objetivo analisar as características dos projetos profissionais de jovens estudantes de escolas públicas localizadas no território do Maciço do Morro da Cruz. A citação diz respeito ao Morro da Queimada, quando a autora inicia a caracterização do território, no qual uma das escolas em que foi realizado o estudo está inserida. A descrição com enfoque nas condições das residências e da infraestrutura dos serviços essenciais é umas das poucas abordagens ao longo da dissertação. A autora aborda a relação da comunidade e da associação dos moradores com a escola, destacando a parceria entre as duas últimas instâncias e o interesse em fazer a comunidade e a escola manterem a proximidade – enfoque que abre para outras discursividades para além da precariedade identificada nos textos acadêmicos.

A problemática levantada nesse artigo sobre tais compreensões sobre a comunidade diante do que se obteve nas análises é referente aos elementos em comum na grande maioria das publicações, o que, como hipótese, são indicações da produção simbólica presente e fundante do discurso. A linguagem exprime as mudanças e transformações ideológicas das organizações sociais e econômicas e materializa-se em vários enunciados, expressando pactos sociais operantes. As manifestações e registros discursivos carregam consigo, portanto, a marca dessas organizações, seus valores e orientações, ao mesmo tempo que atuam nessas realidades, concretizando-se nas interações.

Ao analisar esses estudos observamos, por outro lado, discursos que possibilitam reconhecer o território do Morro da Queimada em uma perspectiva dialógica - aspecto que nos debruçamos a seguir.

Outras narrativas sobre o Morro da Queimada

Alguns trabalhos analisados trouxeram também discursos sobre o território e outras narrativas sobre a feitura do espaço cotidiano e, acerca disso consideramos relevante destacá-los e analisá-los

em busca de uma problematização sobre a imposição de um único modo de ser e habitar o espaço urbano.

Nos estudos analisados, observamos que a Queimada é descrita como uma comunidade composta por pessoas advindas de diferentes regiões de Santa Catarina e de outros estados. Os moradores, em sua maioria pessoas negras, permanecem excluídos dos processos sociais e econômicos e citam que os adultos geralmente possuem pouca escolarização (Cardoso & Cardoso 2017). Apesar da comunidade estar situada na região central de Florianópolis, que lidera o topo da lista das capitais com o maior índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM), que corresponde a 0,847, segundo o Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil realizado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD 2020).

Embora os trechos elencados dos estudos indiquem novamente as dificuldades enfrentadas pela população, identificamos nas entrelinhas dos textos, justamente o que poderia ser reconhecido como diversidade cultural e preservado como patrimônio na composição da paisagem da cidade nos textos acadêmicos. Vejamos:

a comunidade do Morro da Queimada é constituída quase que na totalidade por imigrantes. Essa cartografia humana da comunidade foi sendo constituída pelas identidades múltiplas das famílias [...] de diferentes regiões do Estado. Diferentes histórias de vida, culturas, religiões e jeitos de ser, com suas pertencas e legados ancestrais em sua maioria afro-brasileira (Cardoso & Mezzomo 2018, p. 596).

As pessoas que migraram para o Maciço do Morro da Cruz em busca de melhores condições de vida, constituíram-se a partir de identidades afro diaspóricas, por processos de dispersão e por movimentos migratórios que ocorreram de forma voluntária ou forçada - como a escravização. Nesse contexto trouxeram consigo diferentes histórias e modos de vida que merecem destaque, especialmente o que diz respeito à ancestralidade afro-brasileira (Cardoso & Mezzomo 2018).

Cabe sinalizar que o território do Morro da Queimada encontra-se em processo de reconhecimento como comunidade remanescente de quilombos pela Fundação Cultural Palmares (FCP), atualmente aguardando análise técnica (Secretaria de Estado de Santa Catarina 2018). Isto porque os moradores que migraram para a capital, deslocaram-se do quilombo Toca Santa Cruz, localizado em Paulo Lopes, cidade pouco distante de Florianópolis. Porém, tais territórios podem ser significados na contemporaneidade através da presença de laços de africanidade entre seus moradores. Com semelhante configuração, o Morro da Queimada constitui-se como um território que mantém vivos os elementos das culturas locais e as formas de viver das comunidades, através de práticas de resistência cotidianas. São espaços marcados pela resistência histórica, ou seja, sobreviventes de um passado colonial manifestado em forma de discriminação e racismo.

A concepção de quilombo urbano tem sua formação ligada ao cotidiano dos trabalhadores negros das cidades e aos processos de exclusão vividos nesse espaço. No século XIX, com a expansão das cidades e a abolição da escravatura, territórios quilombolas passaram a viver no alto dos morros, onde, então, a ocupação das terras encontra-se relacionada com a manutenção institucional de um regime discursivo colonial que discrimina, segrega, estigmatiza e marginaliza a população negra. Entretanto, constituem-se como espaços diversos, compostos por diferentes narrativas, memórias, modos de vida e culturas – o que mobilizou o próprio Movimento Negro Unificado – MNU a reivindicar uma educação escolar quilombola na localidade, aspecto que trataremos mais adiante.

Nesse sentido, as experiências territoriais que constituem o Morro da Queimada e seus modos de uso do território, presentificam os modos de resistência histórica frente às tentativas reiteradas de invisibilização de outras formas de criação e de produção de vida que constituem os espaços da cidade. As práticas coletivas e comunitárias que emergem desta territorialidade dizem de como mantém vivos os saberes locais e a cultura afro-brasileira. Tais elementos pouco destacados nas publicações estão, no entanto, “fortemente presentes na comunidade seja pela cultura do samba, dos batuques, do funk” (Cardoso & Mezzomo 2018, p. 597), ou por práticas religiosas afro-brasileiras que ali (re)existem.

O ponto nodal desse modo de descrever o Morro da Queimada converge de forma expressa em textos que abordam as comissões do Fórum das Comunidades do Maciço do Morro da Cruz, organização política de moradores/as das comunidades integrantes do Maciço. No final da década de 1990, com o intuito de organizar e sistematizar as demandas políticas das comunidades dos morros do Maciço, o Fórum teve sua origem vinculada a determinados setores da Igreja Católica e a alguns partidos políticos (Dantas 2012).

Nesse caso, nos propomos a observar outros usos possíveis para o território analisado, para além das concebidas narrativas sobre sua precariedade, em especial, leituras marcadas pela colonialidade, a saber, as experiências de ações coletivas - considerando que não foi foco exclusivo deste trabalho o estudo sobre o Fórum.

O trabalho conjunto das comissões visava a discussão e a consonância das atividades pensando na melhoria da qualidade de vida da população moradora do Maciço. O Fórum surge como organização possível e necessária em meio à preocupação com relação ao contexto histórico de escassez de políticas públicas e violência advinda de ações do narcotráfico e da polícia no território, objetivando melhorias nas condições de infraestrutura nos morros, estabelecendo relações entre o Estado e a sociedade civil, não obstante, com limitações (Dantas 2012). O autor afirma que:

O FMMC [Fórum do Maciço do Morro da Cruz], desde a sua gênese, destacou-se como um movimento que se empenhou na luta por uma sociedade mais democrática, onde as diferenças sociais não fossem tão gritantes, onde os direitos e a dignidade humanas fossem respeitados, sobretudo o direito à terra e o direito à vida (Dantas 2012, p. 130).

No trecho acima evidencia-se o caráter de luta popular pelo direito à terra e o direito à vida em que a atuação dos sujeitos envolvidos parte dos usos do território e de um processo histórico, vinculados à população moradora das comunidades, aos movimentos sociais, sindicatos, entre outros, sinalizando a sua dimensão coletiva. Elaine Tomás (2012), aborda as diversas territorializações e reterritorializações do Maciço ao longo da história e escreve sobre o movimento do Fórum e sua capacidade de organização comunitária, apontando que este operou como redefinidor das lógicas de poder disseminando um modelo de gestão coletiva que reposiciona a realidade vivida e os sujeitos históricos.

Pela primeira vez o conjunto das comunidades do Morro da Cruz passa a contar com uma territorialidade definida a partir dos próprios moradores e não de agentes externos “[...] vai ganhando visibilidade, o que configura novas relações de poder perante as instituições públicas e a própria ‘cidade legal’”. (Tomás 2012, p. 227). A ideia de um território unificado no Maciço do Morro da Cruz emerge da identificação de demandas em comuns entre moradores e lideranças comunitárias. Essa convergência permitiria ressignificar as relações de poder locais, consolidando uma nova territorialização (Tomás 2012).

Vale salientar, ainda sobre o Fórum, um estudo realizado na área de sociologia política, por Paulo Kriskhe e Cíntia Fernandes (2010) que realizaram um grupo focal com os moradores do Morro da Queimada e adjacências com o objetivo de avaliar o Fórum das comunidades do Maciço.

Os autores ressaltaram o caráter deliberativo e comunitário observado no grupo, onde os participantes eram reconhecidos por sua capacidade de propor e decidir sobre pautas de interesse coletivo. Essas reflexões permitiram, posteriormente, analisar a própria dinâmica comunitária nos espaços do morro.

Não será demais sugerir, que estas características das políticas deliberativas do grupo relacionam-se aos estilos e formas de vida, que os participantes adotam no seu cotidiano, e também nos modos de organização das atividades que escolhem realizar, principalmente aquelas que envolvem a arte como forma de enunciação e comunicação sócio comunitária (Kriskhe & Fernandes 2010, p. 357).

Nesse sentido, os autores destacaram na escrita o que eles caracterizaram como uma forte tendência nesse espaço: a mobilização comunitária para a sustentação de reivindicações e para auxiliar na luta contra a dominação e intervenção de políticos e instituições externas nessas comunidades. Além da organização dos moradores frente a práticas clientelistas exercidas por

políticos, Krischke e Fernandes (2010) também apontam a resistência deles perante as organizações sociais que acabam operando por lógicas assistencialistas cristalizadas e que impediriam a renovação política.

A partir de algumas pesquisas encontradas que tratam sobre a experiência do Fórum do Maciço, foram abordados modos de uso do território a partir de vivências das comunidades, evidenciando processos que emergem daquele espaço, pelos atores que ali vivem e colocam suas vozes para manifestar suas demandas. A escrita sobre essas experiências, então, aproximou-se do que poderíamos chamar de usos do território, tomado não somente por suas características físicas e suas formas, mas pelas produções tecidas com o território, as relações intersubjetivas que denotam sua existência coletiva, seu sentido de lugar (Santos 2003).

Nesse caminho, observamos nas entrelinhas dos diferentes estudos analisados, outras tantas histórias e experiências de vidas neste território quilombola, ainda não narradas ou pouco visíveis nos trabalhos acadêmicos. Reiteramos a importância de que a comunidade científica se envolva na construção de conhecimentos que visibilizem histórias que resistem e ecoam, que combatam a colonialidade do saber tal como recomendava Nego Bispo (2023). Aqui vale mencionar as rememorações produzidas na pesquisa sobre uma performance urbana que se propôs a escutar um antigo rio que corria na região central de Florianópolis, depois coberto de concreto. Apagada a sua existência, o estudo investe nas memórias submersas, voltando-se aos rastros apagados que resistem na oralidade (Pasqualotto, Zanella e Fonseca 2020).

Podemos evidenciar ainda, a dissertação de mestrado da professora Karla Vargas (2016) sobre os saberes das populações de origem africana no Maciço, ancorando-se em perspectivas epistemológicas decoloniais, que, posteriormente, transformou-se em um importante material didático que pode subsidiar o reconhecimento da afirmação da diversidade cultural e da consolidação de uma educação das relações étnico-raciais.

Do referido trabalho, lançamos luz para alguns movimentos sociais importantes que têm realizado o combate ao racismo enfrentado pelo Maciço do Morro da Cruz ainda nos dias de hoje. Um deles o MNU – Movimento Negro Unificado com intervenções de denúncia das especificidades do racismo no Brasil e com atuação fundamental para a conquista de direitos para a população negra, conforme destaca Nilma Lino Gomes (2017). Na região do estudo, deve-se a implementação da Educação Escolar Quilombola em Santa Catarina às reivindicações do MNU.

Vale destacar ainda, a importância de um outro movimento, voltado ao contexto acadêmico e científico: a ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, fundada em 2000, que se destina “à defesa da pesquisa acadêmico-científica e/ou espaços afins realizada prioritariamente por

pesquisadores/as negros/as, sobre temas de interesse direto das populações negras no Brasil”, como organização com significativa inserção no campo acadêmico em prol do combate ao racismo, ao preconceito e à discriminação racial. (ABPN 2026).

Nessa direção, consideramos a importância de produzir outros estudos, em diferentes campos do conhecimento, que abordem o território a partir de uma epistemologia sul americana, decolonial, com base na cultura afro diaspóricas e indígenas (Amaral & Siqueira Junior 2020; Collins & Bilge 2020; Freire 2025). Evidenciamos no estudo a urgência de estudos que reconheçam o território como campo de conflitos, para além dos discursos de precariedade e dos movimentos de resistência, que apontem para as invenções de futuros, as histórias e memórias, as recriações do espaço, e das paisagens, dos coletivos e dos sujeitos. A análise dos diferentes textos aponta para a urgência de políticas públicas de combate ao racismo estrutural e da colonialidade do poder (Mignolo 2027), especialmente no que prevê a Lei 10.639/03, sobre a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira na rede de ensino. O corpo de publicações analisadas nesse estudo indica a necessidade de decolonizar a universidade, ou seja, de uma profunda revisão no modo como a universidade tem garantido a inclusão das relações raciais no ensino, na pesquisa e na extensão, para além das problemáticas sobre ações afirmativas de acesso e permanência no ensino superior.

Considerações Finais

Neste estudo nos propusemos a destacar e analisar alguns discursos presentes nas produções acadêmicas sobre o território do Morro da Queimada, tendo em vista que a comunidade se configurou como espaço de pesquisa e intervenção do grupo de pesquisadores.

Do ponto de vista metodológico, o levantamento realizado permitiu encontrar textos de diversos tipos e visibilizar discursos estereotipados sobre as comunidades do Maciço do Morro que circulam nos espaços formativos das universidades, mas apontamos que para uma revisão bibliográfica mais robusta, outras bibliotecas virtuais e bancos de dados científicos podem ser acessados em estudos futuros.

As análises produzidas nessa investigação indicaram um território negro, sujeito a enunciados marcados pela institucionalização e por imagens consolidadas sobre as comunidades que habitam os morros em Florianópolis, assim como em outras capitais brasileiras. Os recortes apresentados, revelam tendência à homogeneização do discurso sobre o espaço, marcados por narrativas de ausência. Discursos talvez mais fixos do que a circulação no espaço habitado propicia, do que as relações intersubjetivas que se dão no território por quem ali vive permitem. Evidenciamos nas

pesquisas analisadas um maior enfoque sobre a precariedade da localidade e um número reduzido de investigações sobre o território escolhido.

No entanto, alguns estudos confrontam discursos hegemônicos sobre a mesma comunidade, porém focados em outras perspectivas: na exposição de experiências locais e territorializadas. Como por exemplo, a experiência do Fórum. Experiências desta natureza, poderiam reconfigurar as relações de poder ali operantes e produzir outras discursividades? O Fórum revela comunidades organizadas politicamente que, para além das diferenças que as conotam, potencializam a articulação. As entrelinhas dos textos publicados permitem observar que no Morro da Queimada, território quilombola, pessoas produzem uma história coletivamente e, embora invisibilizadas, constituem uma reterritorialização de afirmação da identidade negra.

Destacamos a coexistência de outras vozes nos textos encontrados e algumas brechas relacionadas aos usos do território e algumas das publicações. Abrem-se assim, possibilidades de outros estudos que abordem a temática da produção discursiva sobre os territórios, em especial, à psicologia que contemporaneamente vem aproximando-se de uma epistemologia antirracista e mais atenta para as contribuições dos povos tradicionais à vida (Conselho Federal de Psicologia 2019).

É necessário que a Psicologia fortaleça debates que desloquem o saber de uma matriz eurocêntrica, de maneira a recusar colonialismos epistêmicos que nortearam a ciência e a profissão. Nesse cenário, contrapondo-se ao paradigma da ciência moderna universalista, a discussão sobre as territorialidades surge como essencial para recuperar memórias históricas e coletivas, além do reconhecimento do espaço urbano na produção de subjetividades. Assim, o território – investido de subjetividades, afetos e símbolos – e o direito à terra consolidam-se como discussões indispensáveis para a promoção da saúde das populações.

A partir do que foi problematizado, podemos considerar principalmente a coexistência de diversos discursos sobre o Morro da Queimada que, fazendo emergir disputas de poder verticalizadas, expõe resistências e outras denominações para o sentido e os fazeres no espaço. E retomamos aqui a importância de decolonizar a produção acadêmica e acrescentar às narrativas dos eventos históricos o cuidado ao escutar a história daqueles que não tiveram destaque no que se desdobra como a história dos vencedores, unindo à necessidade de romper com as narrativas sobre os espaços que operam em sua estruturação e na manutenção de produções culturais e psíquicas.

Consideramos importante dirigir o olhar criticamente ao que é produzido sobre os vencidos da história, sobre quem, em geral, não teve direito a existir nos registros históricos e nas narrativas sobre o que deve e pode ser lembrado. Faz-se necessário romper com a ideia de progresso na história, com as narrativas que se encerram em si mesmas. Essa ruptura é do tempo presente e ocorre ao dirigir

o olhar novamente ao passado, buscando elementos que não estão narrados, mas que estão na história, brechas no discurso, fendas utópicas que lampejam na rememoração.

Referências Bibliográficas

Amorim, Marília. 2002. Vozes e silêncio no texto de pesquisa em ciências humanas. *Cadernos de Pesquisa*, 116, 7-19. <https://doi.org/10.1590/S0100-15742002000200001>

Assis, Neiva de. Diritti umani per chi? Sofferenza etico-politica, educazione antirazzista e pratiche comunitarie. *Democrazia e sicurezza*, v. XII, p. 131-149, 2024. link

Assis, Neiva de. Rehen, J. M. K. C. ; . *Educação e produção de memórias: sujeitos e(m) territórios*. In: Zanella, Andrea Vieira; Marin, Sigifredo Esquivel e Arredondo, Ernesto Menchaca. (Org.). *Crítica y creación en la investigación social y humanística*. 1ed.São Carlos: Pedro e João, 2026, v. 1, p. 191-208.

Assis, Neiva de; Gesser, Marivete. *Caminhar como prática educativa criadora: encontros com pessoas com deficiência na cidade*. In: Allan Henrique Gomes; Eliane Regina Pereira; Neiva de Assis. (Org.). *Arte e processos de criação na formação em Psicologia*. 1ªed.São Carlos: Pedro & João, 2023 link

Assis, Neiva de. *Fotografar no/com o território: Exercícios de olhar em contextos educativos*. In: Jardel Pelissari Machado, Andrea Vieira Zanella. (Org.). *Fotografar, pesquisar, escrever*. 1ªed.Florianópolis: ABRAPSO, 2023, v. 1, p. 102-127 link

Associação Brasileira de Pesquisadores Negros. Institucional. 2026. <https://abpn.org.br/institucional>

Bakhtin, Mikhail. 2011. *Estética da criação verbal*. (P. Bezerra, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1979).

Bakhtin, Mikhail. 2013. *Problemas da poética de Dostoiévski*. (P. Bezerra, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1929).

Benjamin, Walter. 2012. Sobre o Conceito de História. In W. Benjamin (S. P. Rouanet, Trad.), *Obras Escolhidas: Vol. 1. Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Vol. 1, pp. 241-252). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1985).

Bosi, Alfredo. 1992. O tempo e os tempos. In: Adauto. Novaes (org.), *Tempo e história* (pp. 19-33). São Paulo: Cia das Letras.

Butler, Judith. 2015. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*. (S. Lamarão e A. M. da Cunha, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Original publicado em 2009).

Cardoso, Cintia. Mezzomo, Márcia Theodoro. 2018. Multiculturalismo: um canto na mata ecoou os saberes através da oralidade, brincadeiras, músicas e prosas. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)* 10 (Ed. Especi): 594-611. <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/473>

Cardoso, Paulino de Jesus Francisco. Cardoso, Cintia. 2017. A diversidade vai à creche: reflexões sobre a implementação da Lei Federal 10.639/03 na Creche do Morro da Queimada em Florianópolis. *Revista Vernáculo*, 39, 87-106. <https://doi.org/10.5380/rv.v0i39.42367>

Cavalcante, Livia Teixeira Canuto. Oliveira, Adélia Augusta Souto de. 2020. Métodos de revisão bibliográfica nos estudos científicos. *Psicologia em Revista*, 26(1), 83-102. <https://dx.doi.org/10.5752/P.1678-9563.2020v26n1p82-100>

Collins, Patricia Hill; Bilge, Sirma. Interseccionalidade. São Paulo: Boitempo, 2020.

Conselho Federal de Psicologia. 2019. *Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) para a atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais*. Brasília: Autor. <https://site.cfp.org.br/publicacao/referencias-tecnicas-para-atuacao-de-psicologasos-com-povos-tradicionais>

Dantas, Jeferson Silveira. 2012. *Espaços coletivos de esperança: a experiência política e pedagógica da Comissão de Educação do Fórum do Maciço do Morro da Cruz em Florianópolis/SC* (Tese de Doutorado, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis). <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/96346>.

de Souza e Silva, Jailson. Barbosa, Jorge Luiz. 2013. As favelas como territórios de reinvenção da cidade. *Cadernos do Desenvolvimento Fluminense*, 1, 115-126. <https://doi.org/10.12957/cdf.2013.9062>

Freire, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. 59. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2025.

Freitas, Priscila Cristina. 2016. *A educação das relações étnico-raciais na educação infantil: entre normativas e projetos políticos pedagógicos* (Dissertação de mestrado, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis). <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/174895>.

Gomes, Nilma. Lino. O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas poremancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

Gonçalves, Beatriz Correa de Oliveira. 2015. *O ensopado que alimenta, identifica e dá nome ao Morro do Mocotó - Florianópolis, SC*. (Dissertação de mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis). <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/160780>.

Jasmin, Marcelo. 2015. Silêncios da História: experiência, acontecimento, narração. In Adauto. Novaes (org.), *O silêncio e a prosa do mundo* (pp. 249-272). São Paulo: Edições SESC.

Krischke, Paulo. Fernandes, Cíntia SanMartin. 2010. Estilos de vida e políticas deliberativas. *Revista de Ciências Humanas da UFSC*, 44(2), 343-362. <https://doi.org/10.5007/2178-4582.2010v44n2p343>

Machado, Jardel Pelissari. Zanella, Andrea Vieira. 2019. Bakhtin, ciências humanas e psicologia: diálogos sobre epistemologia e pesquisa. *Psicologia & Sociedade*, 31. <https://www.scielo.br/j/psoc/a/6gGsXXqW94XJy9vYmrnhgBy/?lang=pt>.

Mignolo, W. 2017. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32 (94). <https://doi.org/10.17666/329402/2017>

Nogueira, Maria Luísa. 2009. Subjetividade e materialidade: cidade, espaço e trabalho. *Fractal: Revista de Psicologia*, 21(1), 69-85. <http://doi.org/10.1590/S1984-02922009000100006>

Pasqualotto, Mariana Zabet. Zanella, Andrea Vieira. Fonseca, Tânia Galli. 2020. Se tudo ficasse quieto conseguiríamos escutar o rio? uma intervenção urbana sobre memórias da cidade. *Urdimento-Revista de Estudos em Artes Cênicas*, 2(38), 1-24. 10.5965/14145731023820200035.

Perlman, Janice. 2003. Marginalidade: do mito à realidade nas favelas do Rio de Janeiro (1969-2002). In *Anais X Encontro Nacional da ANPUR*. Belo Horizonte: ANPUR.

Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. 2020. *Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil*, Consulta. <http://www.atlasbrasil.org.br/consulta>.

Santos, Milton. 2003. *A Natureza do Espaço - Técnica e espaço, Razão e emoção*. São Paulo: Editora da USP. (Original publicado em 1996).

Santos, Antônio Bispo dos. Cidades e Cosmofobias. In: Santos, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu editora, 2023.

Santos I. N. d.; Silva Neta, M. D. L. D.; Santos, C. D. F. B. F.. Relações Étnico-Raciais na Educação Profissional Técnica de Nível Médio: Uma Revisão Integrativa. **Educação Em Revista**, V. 40, P. E41083, 2024. <https://doi.org/10.1590/0102-4698-41083>

Secretaria de Estado de Santa Catarina. 2018. *Política de educação escolar quilombola*. Florianópolis: Gráfica Coan. <https://www.sed.sc.gov.br/professores-e-gestores/29233-politicas-para-a-educacao-das-relacoes-etnico-raciais>.

Tomás, Elaine Doriguello. 2012. *Antigos e novos olhares sobre o Maciço do Morro da Cruz: de não território a território do PAC- Florianópolis* (Tese de Doutorado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis). <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/100644>.

Tonn, Camila Felipe. 2017. *Projetos profissionais de jovens estudantes do ensino médio de escolas públicas da região do Maciço do Morro da Cruz: mediações da escola, do trabalho e da classe social* (Dissertação de Mestrado, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis). <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/187054>.

Vargas, Karla Andrezza Vieira. 2016. *Vozes, corpos e saberes do Maciço: memórias e histórias de vida das populações de origem africana em territórios do Maciço do Morro da Cruz/Florianópolis* (Dissertação de mestrado, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis). <https://educapes.capes.gov.br/handle/capes/173542?mode=full>.

Wollmann, Gustavo e Assis, Neiva de. Educação e cidade: publicações direcionadas à juventude. *Educação em Revista* (online), v. 36, p. 1-20, 2020.



Territórios e Resistências: Mapeamento das violências no campo em comunidades quilombolas do Maranhão e o caso de Alcântara

Territories And Resistency: Mapping the rural violences in quilombolas communities of Maranhão and the case of Alcântara

Territorios y Resistencia: Mapeo de la en el campo em comunidades quilombolas de Maranhão y el caso de Alcântara

Ana Livia Melo Sanromã [*]

Márcia Milena Galdez Ferreira [**]

[*] Graduanda em História pela Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: liviasanroma@gmail.com.

[**] Professora Adjunta IV da Universidade Estadual do Maranhão. Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente é Editor da Revista História Oral e Co Editora da Revista Outros Tempos. E-mail: milenagaldez@gmail.com.

Resumo: O estudo analisa as formas de violência enfrentadas pelas comunidades quilombolas maranhenses na primeira década dos anos 2000, movidas por fazendeiros, grileiros e representantes do agronegócio que promovem invasões territoriais, agressões e/ou ameaças. O recorte temporal justifica-se por ser a primeira década de utilização sistemática da categoria quilombola pela CPT. Adotamos uma abordagem qualitativa (análise do conteúdo da imprensa, Mapa de Conflitos da FIOCRUZ) e quantitativa (estatísticas descritivas dos dados da CPT). Desse modo, apresentamos o mapeamento de conflitos em comunidades quilombolas no Maranhão e, em seguida, damos ênfase ao município de Alcântara, que concentra o maior número de conflitos envolvendo quilombos no estado e constitui uma situação ímpar pela implantação do Centro de Lançamento de Alcântara no início dos anos 80, que resultou no deslocamento compulsório de 312 famílias quilombolas.

Palavras-chave: resistência; território; violência;

Abstract: This study analyzes the forms of violence faced by quilombola communities in Maranhão during the first decade of the 2000s, perpetrated by farmers, land grabbers, and agribusiness representatives who carry out territorial invasions, physical assaults, and/or threats. The temporal scope is justified by the fact that this was the first decade in which the CPT systematically employed the category quilombola. We adopt a qualitative approach (press content analysis and the FIOCRUZ Conflict Maps) combined with a quantitative approach (descriptive statistics based on CPT data). We present a mapping of conflicts involving quilombolas in Maranhão and focus on the municipality of Alcântara, which registers the highest number of conflicts involving quilombola territories in the state and represents a unique case due to the establishment of the Alcântara Launch Center in the early 1980s, which resulted in the displacement of 312 quilombola families.

Keywords: resistency; territory; violence.

Resumen: El estudio analiza las formas de violencia enfrentadas por las comunidades quilombolas de Maranhão en la primera década de la década de 2000, movidas por agentes de campo conservadores, que promueven invasiones territoriales, agresiones y/o amenazas. El marco temporal se justifica por ser la primera década de uso sistemático de la categoría quilombola por parte de la CPT. Adoptamos un enfoque cualitativo (análisis del contenido de la prensa, Mapa de Conflicto de FIOCRUZ) y cuantitativo (estadísticas descriptivas de los datos de la CPT). Presentamos el mapeo de conflictos en comunidades quilombolas en Maranhão y, a continuación, damos énfasis al municipio de Alcântara, que concentra el mayor número de conflictos que involucran quilombos y constituye una situación única por la implantación del *Centro de Lanzamento de Alcântara* a principios de los años 80, que resultó en el desplazamiento de 312 familias quilombolas.

Palabras clave: resistencia; territorio; violencia.

Introdução

Atualmente, os territórios tradicionais têm sido constantemente ameaçados por projetos desenvolvimentistas que, sob o discurso de progresso e da modernização, promovem invasões, expropriações, ameaças e tentativas de assassinatos e diversas outras formas de violência. Compreende-se, pois, as comunidades tradicionais¹ e seus territórios inseridas no espaço de “fronteira”, conceito reelaborado por José de Sousa Martins, caracterizado por “um cenário altamente conflitivo de humanidades, [...] um cenário de intolerância, ambição e morte”. Choques de ideologias criam tensões e violências, de um lado a sociedade nacional visando a modernização e de outro as comunidades tradicionais protegendo seus territórios. A promessa de melhoria da sociedade nacional para as comunidades tradicionais não se efetiva, uma vez que inviabilizam as práticas cotidianas, como o cultivo de roças, a pesca, a coleta de coco nos babaçuais, que comprometem a preservação do meio ambiente e a organização social e de uso comum da terra.

Na perspectiva de Almeida (2010), os quilombos negariam a dimensão mercantil e os avanços tecnológicos das *plantations*, rompendo com a lógica estrutural escravista, uma vez que representavam uma forma autônoma de organização social e econômica que fugiria ao controle senhorial. Por esse motivo, tais comunidades são consideradas como empecilhos à modernização, uma vez que o uso comum dos recursos naturais e os acordos existentes entre os membros das comunidades não permitem a implementação dos projetos de desenvolvimento e a transformação do território em terra, logo, em mercadoria. Apenas em 1988, o conceito de quilombo se modifica com

¹ Populações tradicionais são sujeitos sociais com existência coletiva, incorporando pelo critério político-organizativo uma diversidade de situações correspondentes aos denominados seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ribeirinhos, castanheiros e pescadores que têm se estruturado igualmente em movimentos sociais (Almeida 2004).

a elaboração da Constituição Federal. Emergindo em um contexto legal, no Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), dispõe “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Almeida 2011, 42). Apesar da maioria dos quilombos não terem se originado apenas pela fuga de escravizados, como disposto no artigo da Constituição, a utilização de “quilombos contemporâneos”² passa a designar toda a abrangência de origens dos quilombos, como as Terras de Santo, Legados por Testamento, entre outras. Inclusive para passar a beneficiar os tais territórios dos direitos constitucionais.

Dessa forma, a partir dos *Cadernos Conflitos no Campo Brasil* da Comissão Pastoral da Terra (CPT), dos anos de 2000 a 2010, selecionaram-se os dados relativo à incidência dos termos “quilombo” e “quilombola” nos quadros de *Conflitos por Terra, Ameaçados de Morte, Tentativas de Assassinato e Assassinatos*. A seleção tem por finalidade identificar a presença e incidência dos conflitos no território maranhense ao longo da década. Os dados serão apresentados através de gráficos e mapas, de modo a evidenciar espacialidade e a evolução dos conflitos no decorrer dos anos. Além disso, utilizaram-se noticiários de periódicos ludovicenses disponíveis na Hemeroteca da Biblioteca Pública Benedito Leite e noticiários consultados na Hemeroteca digital da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), buscando sempre que possível relacioná-los com os conflitos disponibilizados pelo acervo da CPT. A imprensa constitui-se como fonte privilegiada para o estudo da história, por registrar a vida cotidiana da sociedade em seus múltiplos aspectos, permitindo ao historiador compreender as práticas dos indivíduos em seu contexto histórico, segundo Capelato (2015).

Na primeira seção indicaremos as especificidades das comunidades quilombolas maranhenses, resgatando historicamente as formas de acesso à terra nas chamadas “terras de preto”. Na segunda seção, analisaremos os dados dos *Cadernos Conflitos no Campo Brasil*, de 2000 a 2010, com o objetivo de mapear as formas de violência no campo quilombola e a distribuição espacial no estado do Maranhão. Na terceira parte, abordaremos o caso de Alcântara, por se tratar do município com maior de conflitos segundo os cadernos da Comissão Pastoral da Terra, que sofreu com a

² Há uma larga discussão envolvendo a necessidade de ressemantização do conceito de quilombo, visando adequá-lo à legislação e à situação concreta dos beneficiários dos direitos quilombolas. Apesar de controvérsias sinalizadas por artigos mais recentes de historiadores (Yabeta e Gomes 2013) podemos sintetizar de acordo com José Maurício Arruti as linhas gerais desse movimento. Arruti (2008) elenca três elementos constituintes do conceito de quilombos contemporâneos: o primeiro termo utilizado, “remanescentes de quilombo” (artigo 68 ADCT / CF-88), coincide com a concepção de etnogênese acionada para as comunidades indígenas, dotando tal concepção de certo “senso prático”. O segundo paradigma agregado ao conceito remete à concepção de “terras de uso comum” e, finalmente, o conceito de etnicidade é incorporado ao conceito de quilombo contemporâneo.

implementação do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) durante o regime ditatorial brasileiro, que tornou a região alvo de interesse nacional e internacional. Por fim, será exposta a conclusão.

Comunidades quilombolas maranhenses

O processo histórico de formação dos quilombos maranhenses rompe com a visão tradicional de que essas comunidades surgiram exclusivamente a partir da fuga de pessoas escravizadas — Interpretação que estava presente na redação original do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), ao restringir o reconhecimento apenas às comunidades descendentes de escravizados fugitivos. Como destaca Almeida (2008, 147), as chamadas “terras de preto incluem domínios doados, entregues, ocupados ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravizados após a fragmentação das grandes propriedades monocultoras”.

Uma importante contribuição nesse viés é a pesquisa realizada pelo Projeto Vida de Negro³ (PVN), em parceria com a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, publicada em 2002 sob o título "Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento". A partir de levantamentos de campo realizados entre 1988 e 1989, foram identificadas 401 comunidades negras e/ou terras de preto no Maranhão. A obra propõe uma classificação histórica das formas de acesso à terra anteriores e posteriores à abolição, incluindo

a) quilombos; b) terras concedidas por serviços prestados em períodos de guerra; c) terras oriundas da desagregação de propriedades religiosas; d) ocupações espontâneas após a fragmentação de fazendas, com ou sem pagamento de foro; e pós 1888: e) compra; f) doação; g) concessão de terras anteriormente destinadas a povos indígenas; h) ocupação continuada de áreas abandonadas; e i) desapropriações por órgãos fundiários oficiais (Almeida 2002, 76).

Esse levantamento comprova que as terras de preto resultam de múltiplas estratégias históricas de resistência, adaptação e negociação com as estruturas de poder. Essa diversidade de origens desafia narrativas homogeneizadoras, que invisibilizam as dinâmicas internas dessas comunidades, sua historicidade e os diferentes modos de pertencimento territorial construídos ao longo do tempo.

Segundo o Almeida (2002), o acesso à terra por meio da desagregação das fazendas ocorreu, em grande medida, como consequência das transformações econômicas da segunda metade do século XIX, notadamente com a crise nos mercados internacionais de algodão e açúcar. A queda dos preços afetou diretamente as elites agrárias maranhenses, levando muitos proprietários a abandonarem suas

³ O Projeto Vida de Negro surge em 1986 a partir do I Encontro de Comunidades Negras no Maranhão, com objetivo de realizar um levantamento das formas de uso e posse da terra, das manifestações culturais, religiosas e da memória oral das populações que viviam nas “terras de preto” do Maranhão. A partir de 1991 o projeto também passou a atuar juridicamente na campanha pela legalização das terras que apresentavam problemas fundiários.

terras ou a perderem-nas por endividamento. Esse contexto criou brechas para que famílias de ex-escravizados passassem a ocupar essas áreas — muitas vezes informalmente — para moradia e cultivo de subsistência. Em alguns casos, o uso se dava mediante pagamento simbólico de foro; em outros, consolidou-se por meio de ocupações espontâneas e duradouras.

Propriedades de ordens religiosas também foram abandonadas, especialmente no Litoral Ocidental, como na região de Alcântara. Em muitos casos, os proprietários em crise doaram parte das terras a ex-escravizados que nelas haviam trabalhado (Almeida 2002). É o caso da comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos, no município de Itapecuru-Mirim, que teve origem na antiga Fazenda Santa Rosa, de propriedade de Joaquim Raimundo Nunes Belfort até 1898. O barão, figura influente na política e nas milícias locais, deixou, em testamento, parte de suas terras para usufruto perpétuo de América Henriques — ex-escravizada com quem manteve relação — e de seus descendentes, incluindo todos os ex-escravizados que ali trabalharam. A transcrição de seu testamento de 1925 reforça esse vínculo de permanência e uso comunitário da terra, vedando sua alienação e estabelecendo-a como patrimônio coletivo e inalienável

Deixo para uso e fructo de America Henriques e todos os seus filhos a data de terras dita no logar Santa Rosa, lado esquerdo do rio Itapicuru, na segunda légua ao fundo, onde tive o último estabelecimento de lavoura, com uma legua de fundos e meia legua de frente, podendo roçar nas mesmas terras, sem onus algum, todos aquelles que me serviram como escravos, durante sua vida e a dos seus, não podendo em tempo algum serem vendidas, alienadas, ou dadas a pagamento as ditas terras que constituem um patrimônio perpetuo aos acima declarados e seus descendentes (Lucchesi 2016, 4).

Atualmente, grande parte dos moradores de Santa Rosa dos Pretos descende diretamente das famílias libertas que permaneceram na antiga fazenda, como os núcleos familiares de Judith, Felipe, Antônia, Fileti, Olívia Pires, Olímpio e Amância (Lucchesi 2016).

De acordo com o Mapa de Conflitos da FIOCRUZ, a partir da década de 1970, com a pavimentação da rodovia entre São Luís e Teresina, houve uma valorização significativa das terras ao longo do trajeto, o que intensificou as pressões sobre territórios tradicionalmente ocupados por comunidades negras, como Santa Rosa dos Pretos. Diante das crescentes ameaças de expropriação por parte de agentes privados e interesses econômicos, o estado do Maranhão, por meio do Decreto nº 15.849, de 1º de outubro de 1997, declarou Santa Rosa como área prioritária para regularização fundiária. No entanto, apenas em 2005 teve início um novo processo junto ao Incra, e somente em 2008, por pressão da própria comunidade, foi produzido o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). As desapropriações das áreas sobrepostas ao território quilombola só foram oficialmente decretadas em 2015.

A trajetória das comunidades quilombolas do Maranhão evidencia uma pluralidade de estratégias históricas de resistência, adaptação e afirmação identitária, por meio de uma organização coletiva autônoma e da aquisição de terras por meio de compra ou doação, tanto no período escravista quanto após a abolição. Esses processos não apenas reafirmam os laços dessas comunidades com seus territórios, mas também evidenciam a centralidade da luta pelo reconhecimento e permanência. Como afirma a CONAQ (2018), “o quilombo foi o maior símbolo de resistência ao sistema escravista e, nos dias de hoje, segue como símbolo de resistência ao sistema de desenvolvimento capitalista”.

Mapeando a violência no campo quilombola

A violência rural possui uma natureza estrutural que se concretiza através de mecanismos socialmente validados e legitimados pela sociedade nacional e suas instituições, negando às comunidades tradicionais e trabalhadores do campo seus direitos constitucionais. Esse aspecto é definido por Medeiros (1996, 02) como violência política, de “natureza estrutural e se inscreve como uma das faces da cultura política brasileira, em especial, mas não exclusivamente, no meio rural”. Compreende-se, assim, que as comunidades do mundo rural ao contestarem as formas de dominação vigente nesse espaço, sofrem violências e intimidações diversas. Agressões físicas, despejos sumários, matança de animais domésticos e rondas de jagunços são respostas imediatas às formas de resistência dos quilombolas, promovidas principalmente por fazendeiros, grileiros, especuladores, latifundiários, grandes proprietários e empresários. Essas ações funcionam como ameaças antecipadas, códigos de demonstração de força e mecanismos de sujeição por parte de fazendeiros e, até mesmo, do Estado, assumindo o papel de coautor e/ou omissor diante da situação - falta proteção aos ameaçados, os processos judiciais são lentos e as condenações raras. Segundo Canuto (2004, 01) “o agronegócio [...] se insere num grande processo de modernização conservadora. Por trás do avanço tecnológico e de produção se esconde a mesma estrutura fundiária e as mesmas relações de trabalho aqui estabelecidas desde a época colonial”.

Nesse sentido, falar em expedições punitivas, destruições de quilombos e a perseguição de negros fugidos, permite-nos compreender as práticas de coerção e suas raízes históricas. Tais ações foram conduzidas pela elite senhorial em parceria com aparelhos do Estado colonial e imperial, movidos pelo temor de possíveis insurreições incitadas pelos negros. Nessas incursões, o capitão-domato desempenhava um papel central em caçar e capturar negros escravizados fugidos. Na contemporaneidade, os jagunços assemelham-se com a figura supracitada, atuando como instrumento de coerção e dominação, agindo por meio de ameaças e intimidações, em mando de grandes proprietários de terra. Em contexto de conflitos rurais, Medeiros (1996) aponta que o uso da força

contra trabalhadores rurais e as comunidades tradicionais é recorrente, como as agressões físicas, despejos arbitrários e patrulhas armadas são ações que evidenciam um mecanismo de subordinação.

Além disso, à medida que projetos de desenvolvimento capitalistas avançam sobre os territórios das comunidades tradicionais quilombolas, essas populações tornam-se ainda mais privadas de serviços básicos, como acesso à saúde e à educação. Segundo Rocha e Vasconcelos (2018, citado em Silva e Sousa, 2022), esses processos configuram “impactos e injustiças ambientais perpetrados por empreendedores privados e pelas políticas públicas do Estado, que recaem sobre determinadas parcelas da população em razão de sua vulnerabilidade social, cor ou etnia”. Sob essa perspectiva, os conflitos territoriais enfrentados por quilombolas, indígenas, ribeirinhos e outras coletividades do campo geram uma série de precariedades — sociais, alimentares e sanitárias — resultando em riscos à saúde, insegurança alimentar e desnutrição, como consequência direta da marginalização dessas comunidades.

A Comissão Pastoral da Terra (CPT), criada em 1975, no contexto do regime militar brasileiro, emerge como uma das principais organizações voltadas ao monitoramento, à denúncia e ao enfrentamento das violações de direitos humanos no campo. Um de seus instrumentos mais relevantes são os *Cadernos Conflitos no Campo Brasil*, os quais se configuram como mecanismos sistemáticos de registro e visibilização das diversas formas de violência que atingem populações camponesas, trabalhadores rurais, comunidades tradicionais e povos originários. Conforme aponta Ribeiro (2020), esses cadernos constituem “uma forma de registro e denúncia das violências de campo sofridas, principalmente após a ditadura militar, nas relações de trabalho e produção”. Durante o período ditatorial (1964–1985), observou-se um agravamento dos conflitos fundiários, intensificados por um modelo desenvolvimentista que privilegiava a modernização conservadora da agricultura, a concentração da terra e a abertura irrestrita ao capital estrangeiro. Nesse processo, o Estado brasileiro promoveu políticas que resultaram no aprofundamento da desigualdade fundiária e na marginalização de milhares de camponeses, indígenas, quilombolas e outros sujeitos coletivos do campo. Como aponta Ribeiro (2020), “os casos de violência no campo cresceram devido ao processo de concentração fundiária que deu abertamente acesso ao capital estrangeiro às nossas terras e riquezas”.

A atuação da CPT, nesse contexto, revela-se crucial para a constituição de uma memória política dos conflitos agrários no Brasil, permitindo o acompanhamento histórico das lutas por terra e território. Seus registros não apenas denunciam violações como despejos forçados, expulsões violentas, grilagem, criminalização de lideranças e trabalho escravo contemporâneo, mas também evidenciam a resistência cotidiana de comunidades tradicionalmente vulnerabilizadas. Entre essas

comunidades destacam-se os povos originários, os posseiros, os quilombolas, que, ao longo das últimas décadas, têm enfrentado reiteradas ameaças de expropriação e violências institucionais e privadas.

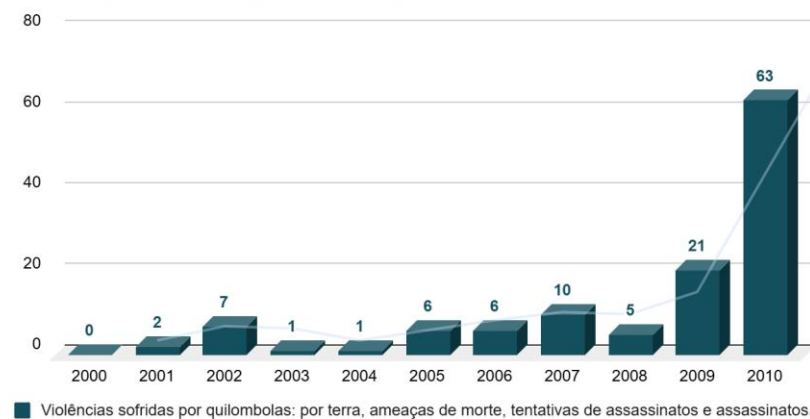
Assim, os *Cadernos Conflitos no Campo Brasil* cumprem um papel fundamental na produção de conhecimento crítico e na construção de estratégias de incidência política e jurídica. Eles contribuem para a consolidação de um acervo de dados empíricos imprescindíveis para pesquisadores, movimentos sociais e instituições que atuam em defesa dos direitos territoriais e da justiça agrária no Brasil.

Sendo assim, através da análise dos *Cadernos Conflitos no Campo Brasil*, relatórios disponibilizados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), fez-se um mapeamento qualitativo e quantitativo de violências no campo abrangendo quilombolas. Foi observado principalmente a visibilidade dos conflitos envolvendo quilombolas no Maranhão nos quadros *Conflitos por Terra*, *Assassinatos no Campo*, *Tentativa de Assassinato* e *Ameaçados de Morte*, entre os anos 2000 e 2010. O recorte temporal da pesquisa se justifica pela aparição do termo “quilombola” nas fontes documentais a partir de 2000 e restringe-se a primeira década do século XX por fazer parte do projeto “Desenvolvimento e Violência: Conflitos por terra, trabalho escravo contemporâneo (Meio Norte e Amazônia Oriental, 1970-2010)⁴. O gráfico abaixo representa o número de aparições de qualquer violência relativa a quilombolas nos cadernos da CPT.

⁴ Posteriormente, o recorte temporal do projeto será ampliado.

Figura 1 - Gráfico sobre conflitos no campo maranhense catalogados pela CPT.

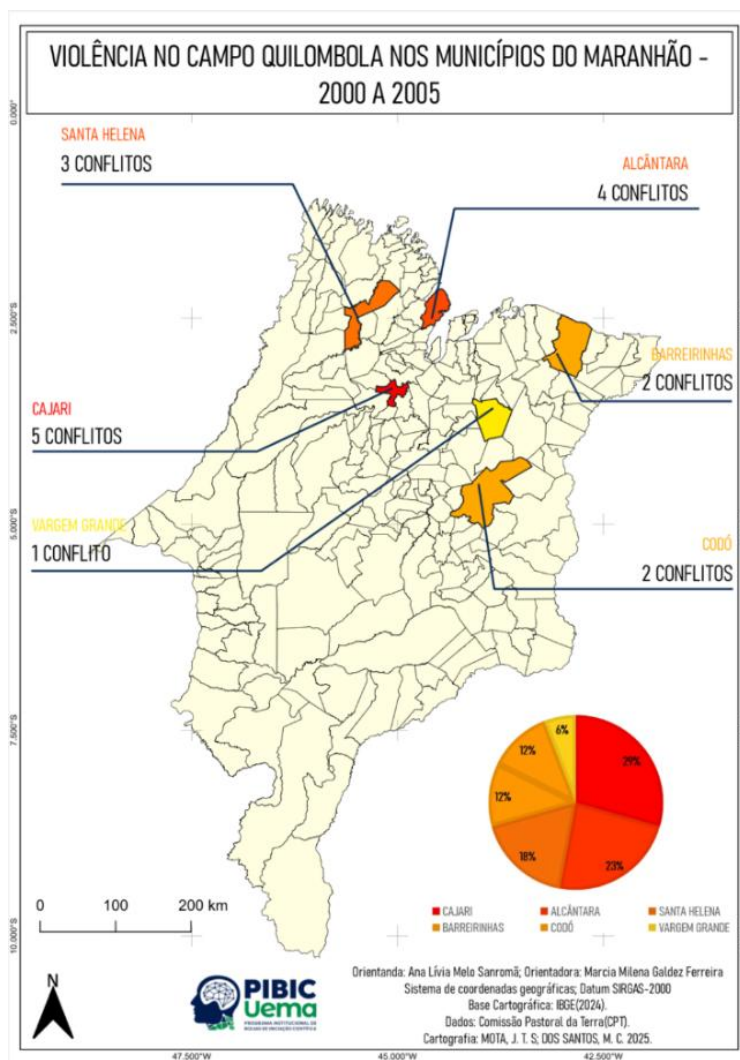
Aparições de conflito no campo quilombola nos cadernos "Conflitos no Campo" da CPT (2000-2010).



Fonte: Autoral (2025).

Desenvolveram-se, então, dois mapas para melhor visibilidade, levando em referência os municípios, que as comunidades quilombolas integram, e apareceram em algum dos quadros supracitados.

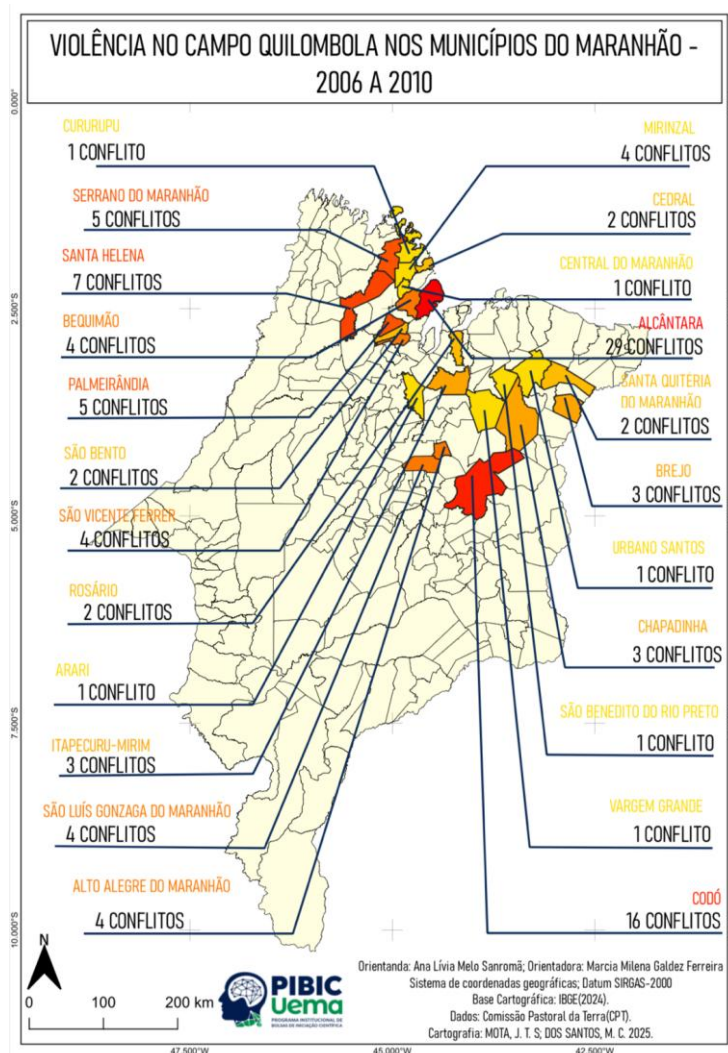
Figura 2 - Mapa de conflitos no Maranhão relativa a quilombolas de acordo com a CPT (2000-2005).



Fonte: Mota, Sanromã, Santos (2025).

Durante esses primeiros seis anos, percebe-se a escassa catalogação das violências sofridas por quilombolas nos Cadernos da CPT. Os municípios de Alcantara (quatro conflitos), Cajari (cinco conflitos), Santa Helena (três conflitos), Codó (dois conflitos), Barreirinhas (dois conflitos) e Vargem Grande (um conflito), apontam a maior incidência de violência contra comunidades quilombolas na primeira década dos anos 2000, como sinaliza o mapa acima. Conquanto, vale ressaltar que a pouca aparição de disputas relativas a quilombolas de acordo com a CPT durante tais anos não confirma uma inexistência de números superiores de conflitos.

Figura 3 - Mapa de conflitos no Maranhão relativa a quilombolas de acordo com a CPT (2006-2010).



Fonte: Mota, Sanromã, Santos (2025).

Logo, observa-se que a partir de 2006, o número de casos das aparições de “quilombolas” nos cadernos aumentara, totalizando 105 focos de conflitos, 88 casos a mais que na primeira metade da década dos anos 2000 (17 conflitos). Alcântara e Codó foram os municípios que lideraram os conflitos no meio rural, respectivamente com 29 e 16 casos, como indica o mapa acima. Sendo assim, a partir dos dados arrolados no mapa acima, houve um crescimento no quantitativo de violência no campo quilombola e, conseqüentemente, o aumento de conflitos fundiários, denúncias de ameaças, assassinatos de lideranças rurais e disputas por territórios tradicionais.

Alcântara e a resistência frente à instalação do Centro de Lançamento

Alcântara, município do Litoral Ocidental Maranhense, aparece 33 vezes nos Cadernos da CPT, com suas comunidades rurais quilombolas vivenciando algum tipo de violência e, muitos deles, atrelados a instalação do Centro de Lançamento de Foguetes.

Ideologicamente militar e desenvolvimentista, o Programa Nacional de Atividades Espaciais (PNAE) foi idealizado nas décadas de 1960 e 1970 por meio da Comissão Brasileira de Atividades Espaciais (COBAE), o município de Alcântara passou a ser considerado estratégico para a instalação do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA). Essa escolha foi justificada por critérios geográficos e logísticos – “próxima ao mar; baixa densidade demográfica; baixo custo de desapropriação; facilidade de acesso aéreo e marítimo ao município” (Costa Filho 2002, 14, citado em Serejo 2020, 29), que desconsiderava e violava completamente os direitos das populações locais, suas identidades e seus territórios histórica e tradicionalmente ocupados.

Em 1980, o Governo Estadual publicou o Decreto nº 7.320 com o objetivo de desapropriar 52 mil hectares destinados à instalação do Centro de Lançamento de Alcântara. Posteriormente, em 1991, durante o governo Collor, essa área foi ampliada em mais de 10 mil hectares, totalizando aproximadamente 62 mil hectares. Segundo Serejo (2020), mais da metade do território do município de Alcântara, que possui cerca de 114 mil hectares, passou, em tese, a ser propriedade da União, voltada para o uso do Programa Nacional de Atividades Espaciais (PNAE). Apesar das diversas reivindicações feitas pelos moradores, por meio do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Alcântara (STTR), junto ao Ministério da Aeronáutica tais como “terra boa e suficiente, acesso à praia, permanecerem juntas, água suficiente, lugar para pasto de animais, não dependência de agrovilas, casa própria, títulos definitivos de terra, escola primária completa, posto de saúde com representante do povoado, casa de forno, luz elétrica, mudas na quantidade suficiente para substituir as fruteiras, igreja, cemitério, tribuna, campo de futebol e assistência técnica” (Almeida 2002, 54), essas demandas não foram atendidas.

Entre 1986 e 1987, por alegadas razões de segurança às comunidades quilombolas, cerca de 312 famílias de comunidades quilombolas foram forçadas a deixar suas terras, que impediam a expansão do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA). Essas famílias foram realocadas em sete agrovilas sob administração militar, onde passaram a viver sob regras rígidas impostas pelas autoridades (Almeida 2006). Regras restritivas essas que proibiam práticas como o acesso livre às roças e a construção de moradias, afetando profundamente os modos de vida tradicionais, as relações

de reciprocidade entre os membros das comunidades e suas atividades econômicas, como a agricultura e a pesca.

Na data de 06 de maio de 2002, foi publicada a reportagem do *Jornal Pequeno* intitulada “Assentados em agrovilas têm saudades de quilombos”, dissertando sobre as consequências dos remanejamentos dos quilombos para as agrovilas

Antes do remanejamento cada comunidade era especializada na produção de um determinado alimento, principalmente arroz, mandioca, milho e feijão. As trocas eram a base da economia. Os descendentes reclamam que, de livres usuários da natureza maranhense, se transformaram em pequenos proprietários de terras improdutivas. Além disso, pedem há pelo menos 15 anos a documentação de suas casas, construídas pelo governo federal. Os integrantes da comunidade de Cajueiro, retirados em 1985 de uma área a beira-mar e assentados no mesmo ano em uma agrovila no interior se Alcântara, chegam a passar quatro dias longe de casa para conseguir pescar na praia mais próxima. Impossibilitados de produzir em quantidades a que antes estavam habituados, os descendentes de escravos estão aos poucos abandonando as áreas que ocuparam durante dois séculos, desde a fuga das fazendas dos grandes senhores de engenho, no século 19 (*Jornal Pequeno* 2002, 10).

O trecho aborda os impactos da remoção forçada das comunidades quilombolas de Alcântara, que antes viviam sob um modelo baseado na subsistência, na troca e na coletividade. De acordo com Serejo (2020) com o deslocamento, essas comunidades passaram a ser submetidas a normas fundiárias pautadas na propriedade individual, conforme a concepção tradicional de posse da terra, distantes das práticas produtivas que anteriormente sustentavam seu modo de vida. Em reportagem do *Jornal Pequeno*, no dia 06 de maio de 2002, intitulada “Para o Governo, moradores do Maranhão não são ex-quilombolas”, houve uma tentativa do governo estadual em negar historicamente e constitucionalmente o pertencimento das comunidades de Alcântara aos seus territórios

As famílias remanejadas para as agrovilas durante a construção do CLA não estão associadas aos remanescentes de quilombos, de acordo com a Agência Espacial Brasileira, ligada ao Ministério de Ciência e Tecnologia. [...] Mas, segundo a Fundação Palmares, que atende esses grupos, pelo menos 18 comunidades remanescentes de quilombos já foram identificadas no município (*Jornal Pequeno* 2002, 10).

Com a criação, no ano de 2006, da empresa binacional Alcântara Cyclone Space (ACS), as comunidades quilombolas de Mamuna e Baracatatiua sofrem com desmatamento de suas roças, construção de estradas cortando seus territórios e invasões numa tentativa de expansão da Base – a implementação de 23 sítios de lançamentos da ACS.

[...] as obras até aquele momento já haviam deixado mais de quatro quilômetros de estradas abertas em território quilombola, com desmatamento de vegetação nativa. Foi destruída toda a reserva de pau amarelo, espécie de madeira nobre que havia sido plantada pelos fundadores dos povoados de Mamuna e Baracatatiua, e que demarcava simbolicamente os limites entre os dois povoados. A área [...] nunca havia sido cortada (FIOCRUZ 2019).

O conflito envolvendo a implementação do projeto da ACS perdura até o ano de 2008, no qual a empresa para as suas atividades em decorrência de denúncias feitas pelas comunidades às

autoridades. Assim, o Ministério Público Federal, em 15 de maio de 2008 moveu uma ação cautelar contra a AEB (Agência Espacial Brasileira) e a ACS (Alcântara Cyclone Space) que desrespeitaram os territórios étnicos e não tinham licenciamento ambiental. Ademais, a Justiça Federal do Maranhão proíbe a ACS de fazer obras enquanto o território não fosse titulado pelo Incra. A reconhecimento só é emitida em 04 de novembro de 2008, reconhecendo apenas 70 mil hectares do território quilombola de Alcântara, 10 mil hectares a menos do declarado no laudo antropológico “Identificação das Comunidades Remanescentes de Quilombo em Alcântara”, elaborado por Alfredo Wagner de Almeida em 2002, o qual levantou cerca de 85 mil hectares.

Em reportagem do *Jornal Pequeno* datada de 07 de novembro de 2008, expõe o conflito entre o suposto desenvolvimento tecnológico e os direitos territoriais constitucionais das comunidades quilombolas de Alcântara

O presidente da empresa binacional de lançamento de satélites criada pelo Brasil e pela Ucrânia disse que o reconhecimento do território quilombola de Alcântara, no Maranhão, inviabiliza o programa espacial brasileiro. [...] A ACS já havia feito um acordo com a Agência Espacial Brasileira para fazer a plataforma do Cyclone dentro do CLA (Centro de Lançamento de Alcântara), saindo da área quilombola de 1.300 hectares onde planejava fazer sua base. [...] Segundo Amaral, o plano de expansão do CLA inclui três sítios de lançamento [...] e laboratórios que não mais poderão ser utilizados por estarem em território quilombola. “A médio prazo, a alternativa é sair de Alcântara”, disse Amaral, para quem a “ACS tem obrigação de recorrer a decisão do Incra” (*Jornal Pequeno* 2008, 14).

Ainda no ano de 2008, Nelson Jobim, Ministro da Defesa, apela à Advocacia Geral da União (AGU) a revisão da demarcação dos territórios quilombolas do município de Alcântara, realizada pelo Incra.

No ano de 2009, a Justiça Federal do Maranhão autorizou que a ACS realizasse estudos sobre os impactos do Projeto Cyclone IV. Segundo a FIOCRUZ (2019), "em setembro de 2010, segundo reportagem da Agência Estado, tiveram início as obras de implantação do Projeto Cyclone IV". A situação intensificou-se quando o governo federal apresentou uma nova proposta com o objetivo de viabilizar economicamente o Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) e resolver os conflitos fundiários envolvendo comunidades quilombolas.

Essa proposta foi estruturada em duas etapas: inicialmente, previa-se a ampliação da área destinada à construção de um corredor de lançamento de foguetes, de 8,7 mil hectares para 20 mil hectares — proposta que levou o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva a solicitar parecer técnico e jurídico à Advocacia-Geral da União (AGU). Em seguida, o plano contemplava a realocação das famílias quilombolas que habitavam a área para um novo território com 42 mil hectares. Segundo a FIOCRUZ (2019), tal decisão "garantiu que o governo da Ucrânia não desistisse do acordo, mas [...] causou indignação na população quilombola de Alcântara".

A repercussão nas mídias locais foi significativa. Em reportagem do jornal *O Estado do Maranhão*, publicada em 7 de outubro de 2010 e intitulada “Quilombolas e MPF/MA discutem nova área do Centro de Lançamento”, debate-se a proposta de ampliação do CLA e seus impactos nas comunidades tradicionais. A matéria aponta que

Segundo os representantes das comunidades quilombolas, a Agência Espacial Brasileira (AEB) quer ampliar mais 20 mil hectares a área destinada à construção de um corredor de lançamentos de foguetes e equipamentos espaciais, contrariando o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID -, elaborado pelo INCRA, que dizia que a área seria tradicionalmente ocupada por quilombolas [...]. O realocamento vai atingir cerca de 250 famílias [...] (*O Estado do Maranhão* 2010, 08).

Essas ações, interpretadas como violações de direitos por parte da ACS, estenderam-se até 2015, quando o Projeto Cyclone IV foi encerrado em decorrência do rompimento do acordo de cooperação entre o Brasil e a Ucrânia.

Dentre diversas violências, em 2006 o Comando da Aeronáutica tentou impedir os moradores dos povoados e agrovilas de Peru, Pepital, Marudá, Trajano e Mamuna de fazerem suas roças. Apenas em 13 de fevereiro de 2007, a Justiça Federal (JF), em sentença nº. 27/JCM/JF/MA, assegurou o direito dos quilombolas de realizarem suas roças nas áreas tradicionalmente ocupadas, sobre as quais o Governo Federal pretendia construir a base.

A mobilização das comunidades quilombolas de Alcântara foi apoiada pelo Sindicato dos Trabalhadores e das Trabalhadoras Rurais (STTR), criado em 1971, em busca de promover o acesso dessas comunidades aos seus direitos. O MABE (Movimento dos Atingidos pela Base Espacial), organização das comunidades do território étnico de Alcântara, através de sua luta, impede os deslocamentos compulsórios das comunidades e denunciam as violências sofridas.

Atualmente, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), implementada em 2002 no Brasil, tornou-se um importante instrumento de proteção dos direitos constitucionais dos povos indígenas e tradicionais, apresentando-se como meio jurídico e político essencial. No decorrer dos anos é utilizada principalmente para defender as comunidades das remoções forçadas, ausência de consultas prévias e ameaças dos territórios promovidas pelas empresas e agentes do Estado. Além de cumprir “a tarefa histórica de reposicionar os povos e comunidades tradicionais, alçando-as ao lugar ativo de comando e decisão sobre suas vidas e futuros” (Serejo 2022, 22). O Artigo 6º da Convenção se refere ao direito à consulta prévia, em que os governos e demais agentes têm que consultar os povos por meio de suas instituições representativas e procedimentos adequados. No entanto, em inúmeros casos, esses agentes atuam de forma irregular

e ilegal ao aplicarem informalmente questionários a famílias e lideranças locais, avaliando assim que o meio foi legítimo e que se foi realizada a consulta prévia.

Por fim, apenas no dia 13 de maio de 2025, o governo brasileiro foi formalmente acusado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), após denúncias e mobilizações das comunidades em decorrência das violações dos direitos quilombolas de Alcântara devido a instalação da base de lançamento de foguetes. Dessa forma, foi declarado que é de dever do Estado brasileiro titular os territórios calculados em 78 mil hectares em até 3 anos, além de pagar um valor estimado em 4 milhões de dólares às associações de moradores. Não deverá ceder tais territórios a nenhum empreendimento, público ou privado, “enquanto não concluir a titulação, demarcação e desintrusão do território das Comunidades Quilombolas de Alcântara, deverá abster-se de realizar atos que possam afetar a existência, valor, uso ou gozo” (Corte Interamericana de Direitos Humanos 2025, 105). Resultado esse fruto de um processo histórico de reconhecimento, em nível internacional, das violências enfrentadas pelas comunidades de Alcântara a mais de 40 anos, incluindo a desapropriação de seus territórios para a implementação do Centro de Lançamento e a invasão de estradas e picadas que atravessam as comunidades, destruindo as casas e as roças, e o desrespeito à demarcação do território garantida pelo Artigo 68 do ADCT. Trata-se processo viabilizado pela mobilização e luta contínuas dessas populações em defesa de seus direitos territoriais, identitários culturais e de existência.

Conclusão

A análise das dinâmicas sociais contemporâneas no meio rural brasileiro necessita do reconhecimento da persistência de estruturas históricas de dominação que continuam a moldar, legitimar e reproduzir desigualdades. Tais estruturas não apenas sobreviveram ao processo formal de redemocratização, como também são ressignificadas dentro da lógica capitalista, que se ancora nos discursos de progresso, modernização e desenvolvimento econômico. A colonização, a escravização e o extermínio de povos originários não pertencem apenas ao período colonial, mas se reconfiguram no presente por meio de mecanismos violentos, que se atualizam nas práticas de expropriação territorial e marginalização de comunidades tradicionais.

Nas comunidades quilombolas, essa continuidade histórica manifesta-se através de múltiplas formas de violência, sendo simbólica, territorial, econômica, institucional e física, promovidas por diferentes agentes: latifundiários, grileiros, empresas do agronegócio, corporações transnacionais, especuladores imobiliários e, não raras vezes, do próprio Estado. Esses agentes, autorizados por discursos hegemônicos de produtividade e desenvolvimento econômico, negam a legitimidade da

posse tradicional da terra, no caso das comunidades- territórios, ignorando os direitos coletivos reconhecidos pela Constituição Federal de 1988, como também pela Convenção nº 169 da OIT, por exemplo.

Contudo, os quilombos não se configuram apenas como espaços de vulnerabilidade, pelo contrário, constituem territórios de produção ativa de vida, de manifestações culturais, de memória coletiva, de afirmação identitária e de reprodução de saberes ancestrais. São também espaços que contestam as lógicas neoliberais, com suas regras internas de convivência e uso comum da terra, e ao modelo de desenvolvimento excludente imposto aos povos do campo. Assim, as lutas quilombolas transcendem a disputa pela terra: elas reivindicam o direito à existência plena, ao reconhecimento político, à dignidade histórica e à autodeterminação dos modos de vida.

Nesse contexto, destaca-se a importância do mapeamento das violências contra comunidades quilombolas no campo maranhense durante entre os anos 2000 e 2010, especialmente por meio dos dados sistematizados nos Cadernos Conflitos no Campo Brasil, da Comissão Pastoral da Terra (CPT). A análise dos registros revela que a Alcântara se configurou como principal município que registrou violências rurais, com reincidência de conflitos fundiários relacionados à presença do Centro de Lançamento de Foguetes. Desde a década de 1980, diversas comunidades quilombolas da região vêm sendo alvo de processos de remoção forçada, esvaziamento territorial e criminalização de suas lideranças. O levantamento das reportagens em jornais maranhenses, realizado na Biblioteca Pública Benedito Leite, com foco nos periódicos O Imparcial e Jornal Pequeno, entre 2000 e 2010, demonstra como a imprensa local atuou, ainda que de forma desigual, na visibilização dos conflitos. O Jornal Pequeno destacou-se por seu alinhamento com pautas populares, oferecendo maior cobertura às denúncias de violações e às estratégias de resistência quilombola, especialmente no caso de Alcântara.

De maneira geral, o cenário agrário maranhense na primeira década dos anos 2000 foi marcado por elevados índices de violência e tensão social. Os dados evidenciam que, além das violências físicas, como ameaças, assassinatos, destruição de lavouras e matança de animais, as comunidades enfrentaram formas persistentes de violência estrutural, expressas no racismo ambiental, na negação de políticas públicas e na criminalização das formas tradicionais de ocupação da terra.

Referências Bibliográficas

Fonte

Comissão Pastoral da Terra. 2001. Conflitos no Campo Brasil 2000. Goiânia: CPT Nacional. <https://www.cptnacional.org.br>.

Comissão Pastoral da Terra. 2002. Conflitos no Campo Brasil 2001. São Paulo: Edições Loyola. <https://www.cptnacional.org.br>.

Comissão Pastoral da Terra. 2003. Conflitos no Campo Brasil 2002. São Paulo: Edições Loyola. <https://www.cptnacional.org.br>.

Comissão Pastoral da Terra. 2004. Conflitos no Campo Brasil 2003. Goiânia: Editora Gráfica Terra Ltda. <https://www.cptnacional.org.br>.

Comissão Pastoral da Terra. 2005. Conflitos no Campo Brasil 2004. Goiânia: CPT Nacional. <https://www.cptnacional.org.br>.

Comissão Pastoral da Terra. 2006. Conflitos no Campo Brasil 2005. Goiânia: CPT Nacional. <https://www.cptnacional.org.br>.

Comissão Pastoral da Terra. 2007. Conflitos no Campo Brasil 2006. Goiânia: CPT Nacional. <https://www.cptnacional.org.br>.

Comissão Pastoral da Terra. 2008. Conflitos no Campo Brasil 2007. Goiânia: CPT Nacional. <https://www.cptnacional.org.br>.

Comissão Pastoral da Terra. 2009. Conflitos no Campo Brasil 2008. Goiânia: CPT Nacional. <https://www.cptnacional.org.br>.

Comissão Pastoral da Terra. 2010. Conflitos no Campo Brasil 2009. São Paulo: Expressão Popular. <https://www.cptnacional.org.br>.

Comissão Pastoral da Terra. 2011. Conflitos no Campo Brasil 2010. Goiânia: CPT Nacional. <https://www.cptnacional.org.br>.

Jornais

“Assentados em agrovilas têm saudades de quilombos”. 2002. Jornal Pequeno. São Luís, Maranhão, 6 de maio de 2002, 10.

“Ex-ministro Roberto Amaral diz que área quilombola inviabiliza programa espacial”. 2008. Jornal Pequeno. São Luís, Maranhão, 7 de novembro de 2008, 14.

“Para o Governo, moradores do Maranhão não são ex-quilombolas”. 2002. Jornal Pequeno. São Luís, Maranhão, 6 de maio de 2002, 10.

“Quilombolas e MPF/MA discutem nova área do Centro de Lançamento”. 2010. O Estado do Maranhão. São Luís, Maranhão, 7 de outubro de 2010, 8.

Bibliografia

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2002. Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento. Coleção Negra Cosme, v. III. São Luís: SMDH; CCN-MA; PVN.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2004. “Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais”. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais 6 (1): 9–32. <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2004v6n1p9>.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2006. Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico. Brasília: Edições Ibama.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2008. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2ª ed. Manaus: PGSCA–UFAM.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2011. Quilombos e novas etnias. Manaus: UEA Edições.

Arruti, José Maurício. 2008. “Quilombos”. Raça: novas perspectivas antropológicas, 315–350. 2ª ed. Salvador: EDUFBA.

Canuto, Antônio. 2004. “Agronegócio: A modernização conservadora que gera exclusão pela produtividade”. Revista NERA 5: 1–12.

Capelato, Maria Helena. 1992. “A imprensa como fonte e objeto de estudo para o historiador”. História das Américas: fontes e abordagens historiográficas, 63–76. São Paulo: Contexto.

CONAQ – Terra de Direitos. 2018. Racismo e violência contra quilombolas no Brasil. Curitiba: Terra de Direitos.

Lucchesi, Fernanda. 2016. Quilombo Santa Rosa dos Pretos. Coleção Terras de Quilombos. Belo Horizonte: FAFICH.

Martins, José de Souza. 2009. Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto.

Medeiros, Leonilde. 1996. “Dimensões Políticas da violência no campo”. Tempo 1: 126–141.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. 2007. Quilombolas atingidos pela Base Espacial de Alcântara. Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos, fasc. 10. São Luís: PNCSA.

Serejo, Danilo. 2020. A Atemporalidade do Colonialismo: contribuições para entender a luta das comunidades quilombolas de Alcântara e a Base Espacial. 1ª ed. São Luís: UEMA.

Serejo, Danilo. 2022. A Convenção nº 169 da OIT e a questão quilombola: elements para o debate. 1ª ed. Rio de Janeiro: Justiça Global.

Yabeta, Daniela e Flávio dos Santos Gomes. 2013. “Memória, cidadania e direitos de comunidades remanescentes (em torno de um documento da história dos quilombolas da Marambaia)”. Afro-Ásia (47): 79–117.

Relatório e Matérias Online

FIOCRUZ. 2018. “MA – Comunidade Quilombola de Alcântara continua luta contra o Centro de Lançamento e pelo seu direito de ficar na terra.” Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil. <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/ma-comunidade-quilombola-de-alcantara-continua-luta-contr-o-centro-de-lancamento-e-pelo-seu-direito-de-ficar-na-terra/>.

Justiça Global. 2025. “Alcântara é Quilombola! Em sentença histórica, Corte IDH condena Brasil por violar direitos quilombolas e determina titulação do território.” Blog da Justiça Global. <https://www.global.org.br/blog/alcantara-e-quilombola-em-sentenca-historica-corte-idh-condena-brasil-por-violar-direitos-quilombolas-e-determina-titulacao-do-territorio/>.



Nanã dos Olhos D'água: Rituais religiosos nos mananciais de Feira Santana (1920-1940)

Nanã dos Olhos D'água: Religious rituals in the springs of Feira Santana (1920-1940)

Nanã dos Olhos D'água: Rituales religiosos en los manantiales de Feira de Santana (1920-1940)

Pedro Alberto Cruz de Souza Gomes [*]

[*] Graduado e Mestre em História pela UEFS. Professor de História do IFBA. E-mail: pedroalberto.gomes@gmail.com

Resumo: Este artigo investiga as apropriações das águas dos mananciais de Feira de Santana-BA em rituais afro-católicos e afro-brasileiros. Utilizamos de fontes como relatos de memórias, notícias de jornais, crônicas e poesias para acessar os sentidos simbólicos dos usos das águas em rituais religiosos. Buscamos perceber como a população se utilizou do espaço citadino, deslocando as lógicas de poder e controle impostas pelas autoridades políticas e policiais, para fundar uma forma própria de uso do território das águas.

Palavras-chave: água; candomblé; cidade; catolicismo.

Abstract: This article investigates the appropriation of water from the springs of Feira de Santana-BA in Afro-Catholic and Afro-Brazilian rituals. We used sources such as memoirs, newspaper reports, chronicles and poetry to access the symbolic meanings of the uses of water in religious rituals. We tried to understand how the population made use of the city space, shifting the logics of power and control imposed by the political and police authorities, to found their own way of using the territory of the waters.

Keywords: water; candomblé; city; Catholicism.

Resumen: Este artículo investiga la apropiación del agua de los manantiales de Feira de Santana, Bahía, en rituales afrocatólicos y afrobrasileños. Utilizamos fuentes como memorias, artículos periodísticos, crónicas y poemas para explorar los significados simbólicos de los usos del agua en rituales religiosos. Buscamos comprender cómo la población utilizó el espacio urbano, desplazando las lógicas de poder y control impuestas por las autoridades políticas y policiales, para establecer su propia forma de uso del agua.

Palabras clave: agua; candomblé, ciudad; catolicismo.

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo historicizar os símbolos religiosos produzidos em torno das águas de Feira de Santana entre 1920 e 1940. Sabemos que o passado de Feira de Santana está estreitamente ligado aos mananciais aquáticos. Esses elementos da natureza foram importantes no passado em que a antiga vila se chamava Sant'ana dos Olhos D'água, uma denominação que imbrica a devoção católica através da padroeira, com os elementos geográficos muito utilizados pela população.

Feira de Santana está situada geograficamente na região conhecida como polígono das secas, mais especificamente no agreste baiano. A região por vezes é acometida pelo fenômeno das secas, que marcam a história e a memória da cidade. A cidade que cresceu pela força da feira de gado, também é marcada por estar próxima às bacias hidrográficas dos rios Jacuípe, Pojuca e Subaé. Essa singularidade geográfica fez com que o território da cidade e entorno fosse dotado de lagoas, tanques e fontes que marcaram a sua história através dos usos que delas se fizeram no decorrer do tempo.

Com o crescimento da cidade, entre o final do século XIX e meados do século XX, as águas adquiriram cada vez mais importância. O sistema de distribuição residencial de água tardou a chegar. A instalação do sistema data de 1957, a iniciativa contou com captação da água da Lagoa Grande, localizada na região dos bairros Ponto Central e Rocinha (Gomes 2023).

Antes e depois desse marco, a população da cidade se utilizou do contato direto com as águas, em diferentes intensidades, para o consumo, a realização de tarefas domésticas, venda e lavagem de roupas. A presença das mulheres foi notada, sobretudo, no trabalho de domésticas, donas de casa e lavadeiras que tinham atividades de trabalho ligadas ao manancial. Os aguadeiros também figuram entre os que necessitavam do contato direto com os tanques para adquirirem seu sustento.

A historiadora Reginildes Santa Bárbara estudou o cotidiano das lavadeiras do Tanque da Nação e aponta para a produção de relações de sociabilidade e solidariedade entre as lavadeiras do tanque. De acordo com a autora, o manancial estava situado numa região de notória presença da população negra, a região do Calumbi, sendo o próprio tanque parte do que ela chamou de território negro (Santa Bárbara 2007).

Atentamos para a leitura das expressões católicas e ou afro-brasileiras no território das águas de Feira de Santana, para o entendimento do espaço simbólico que, em muitos casos, se pauta nas relações materiais. Vale lembrar, que os espaços dos tanques estavam em disputa por usuários, trabalhadores e proprietários (quando havia).¹

¹ Ver Gomes (2023).

Em que pese essas disputas pelo uso, pode-se afirmar que a maioria dos tanques da cidade eram territórios marcados pela presença da população pobre e negra. A população menos favorecida política, educacional e economicamente imprimia nos espaços dos tanques sua identidade, religiosidade e fazer cultural. Por isso, as águas também foram percebidas como territórios simbólicos. A população negra, à medida que era direcionada para os arredores da cidade pela especulação imobiliária e repressão, territorializava os espaços periféricos da cidade marcando esse território com suas subjetividades, inclusive as águas.

Significados sociais do ritual de lavagem

A festa da padroeira da cidade, Senhora Sant'ana, era caracterizada por um conjunto de rituais que preenchiam o calendário de atividades da novena. Durante a semana, ocorriam diferentes rotinas religiosas que cumpriam um papel prático na garantia do bom andamento da sequência dos festejos. Geralmente, as festas tinham início na quinta-feira, com a lavagem da igreja, findando no domingo após a missa (Oliveira 2014).

Inicialmente, é preciso entender que a lavagem era dotada de uma função prática: a limpeza do templo. É certo, que nem de longe se pode dizer que o significado da lavagem se encerra no simples asseio. Embora tampouco é correto afirmar que a limpeza era dispensável. O ato de limpar a igreja estava rodeado de significados que embelezavam o ritual.

Para Mariely Cabral de Santana, o ato de lavar e purificar os templos foi herdado da tradição portuguesa. A limpeza dos templos acontecia nas vésperas dos festejos ao Santo Padroeiro (Santana 2009). Ao analisar o caso da lavagem do Bonfim, em Salvador, Santana percebeu o alargamento do caráter da festividade e do território urbano ocupado durante o festejo, ao longo do século XIX. A introdução de elementos profanos como bandas, danças e bebidas, do povo em algazarra efusiva seria uma marca da festa repassada aos contemporâneos (Santana 2009). Vários desses elementos também foram notados em Feira de Santana, na lavagem de Senhora Sant'ana, aparentemente houve um intenso diálogo entre as tradições.

O memorialista Eurico Alves Boaventura, rememorou a lavagem de Sant'ana a forma como era feita antes da década de 1930. A escrita de Boaventura é marcada pelo sentimento de nostalgia por um ritual que ele viu se modificar:

Com os primeiros sons da bandinha, na quinta-feira da lavagem, às dez horas, tilintava os cencerros dos burricos dos vendedores de água. Eram em número bem grande. Geralmente, vinham estes rapazes de calças brancas e camisas de cor, de chapéu de palha com laçarotes de papel de seda descalços. Os burricos ou jumentos se apresentavam engalantados dos mais vistosos laços de pano de cor, ramos de mato. E lá se iam as primeiras cargas d'gua do dia e da fonte, onde trabalhavam os aguadeiros, para a lavagem do templo (Boaventura 2006, 21).

A hora em que a água era carregada parece estratégica, o templo deveria ser lavado logo cedo, para que mais tarde a população estivesse livre para desfrutar da festa profana. Essa ordem das coisas favorecia o relativo distanciamento entre o templo religioso e o ritual profano.

O texto permite interpretar a relevância dos aguadeiros no transporte de água no perímetro citadino. Os aguadeiros, além de serem muitos, eram cotidianamente barulhentos, ao anunciarem sua passagem através dos cincerros. As fontes de onde as águas eram trazidas também evidenciam a rotina de trabalho diário (Gomes 2023). Ao contrário da labuta do dia-a-dia, durante o festejo os aguadeiros eram embalados pelo som da banda. Os adornos dos aguadeiros e dos jumentos, ou jegues, denunciam o caráter carnavalizante da festa profana (Oliveira 2014).

A presença das mulheres deixa transparecer uma produção especial no dia da festa, mas não esconde a repetição de hábitos diários:

À frente da multidão, mulheres entornavam o seu púcaro de água, geralmente modestos moringues empapelados, com ramos de canafistulas na boca. Bimbalhavam os sinos, anunciando que a lavagem, o préstito, se partira da Matriz de novo. Iria Visitar as conhecidas e afamadas fontes da redondeza, captando água. Foguetões anunciavam-lhes a chegada à Matriz (Boaventura 2006, 21).

Nas descrições do autor, as mulheres aparecem vestidas de “saías bem rodadas e bata aberta em rendas”. Certamente se tratava de mulheres negras, vestidas de baiana. O cortejo das mulheres repetia o árduo trabalho diário de carregar água na cabeça, com potes e moringas cheias de água. Os adornos como a roupa e os ramos eram parte da brincadeira, da diversão que a festa propunha aos habitantes da cidade.

O fato de as mulheres seguirem à frente no ritual, também pode ser revelador de uma disputa de espaço social que se materializa na encenação do festejo. As mulheres negras estavam disputando um lugar de visibilidade, respeito e prestígio naquela sociedade.

A historiadora Keilane Souza de Santana, afirma que a maioria das empregadas domésticas de Feira de Santana nas primeiras décadas do século XX eram negras, mulheres que foram ensinadas desde cedo a lavar, passar, cozinhar e cuidar dos filhos alheios. Essas mulheres não eram vistas como mães exemplares e socialmente influentes, como as mulheres de elite e não detinham do poder político e econômico como os homens (Sant’Ana 2017). Diante do cenário de invisibilização das mulheres negras, elas costuravam outras formas de influência e prestígio social, o ritual da festa servia como momento de afirmação social dessas mulheres.

Em janeiro de 1937, o jornal Folha do Norte dedicou uma nota à lavagem. O texto descrevia o antigo gosto pelas vestimentas femininas nos momentos de festejo e sugere que o cortejo não teria conseguido arrancar o riso fácil do povo. O autor dedica especial atenção ao que chamou de

“ausência” de “utensílios que justificavam, outr’ora, o propósito da farândula, a usança festiva de antanho”. A narrativa estranha a falta de elementos que antes, segundo o autor, eram a razão da festa. O texto disputa, em nome da tradição, o lugar ritual de objetos como “moringas, pequenas bilhas, vassouras e vasos”², ausentes nas festividades daquele ano. O questionamento reforça, como vimos, o papel dos objetos de uso cotidiano no ritual da lavagem.

Em 1941, outro texto do *Folha do Norte* repete o incômodo de anos atrás. A falta dos objetos acima citados foi novamente cobrada.³ Eurico Alves também notou a ausência dos velhos hábitos. O autor apontou para uma influência dos festejos de carnaval na comemoração da lavagem a partir da década de 1930 como principal fator motivador das mudanças (Boaventura 2006)

O mesmo Eurico Alves tentou afastar qualquer influência de religiosidade afro-brasileira no ritual da lavagem. Ele creditou essa tradição a uma ascendência cultural portuguesa, posteriormente muito popularizada, mas “nada de coisa nagô” (Boaventura 2006).

Josivaldo Pires Oliveira contestou essa afirmativa, ao identificar, nas lavagens dos anos de 1950, a presença de respeitadas mães e filhas de Santo da região (Oliveira 2010). Ancorado na documentação de época, o historiador contradisse a distorção histórica operada pelo advogado feirense. Na leitura dos indícios fornecidos pelo próprio Eurico Alves encontramos elementos para acreditar que o ritual já contasse com a presença do povo de terreiro nos anos de 1930. Na descrição aparecem mulheres suburbanas, trajadas com saias largas e rendadas.

Desse modo, é possível falar que o ritual da lavagem esteve carregado por significados das religiosidades afro-brasileiras. Esses elementos foram sentidos principalmente nos trajes utilizados pelas mulheres negras e pobres, semelhantes às indumentárias comuns em rituais de candomblé e umbanda. Essas mulheres levavam água em moringas, durante o ritual profano e a ausência desses objetos foi muito criticada pelos contemporâneos. O que parte da população via como simples carnavalização, na verdade também era a afirmação de espaços de importância na cultura local. As mulheres costuraram elementos de sua vida prática e vivência religiosa para torná-los símbolos do maior festejo popular da cidade.

Os mananciais tiveram destaque no percurso do festejo profano. Durante a tarde, se desfilava em cortejo pelas ruas da cidade. De acordo com o relato de Eurico Alves, as fontes eram importantes pontos de parada:

Pela direção dos foguetes, sabia-se que rumaram para a fonte de Permínio. Todos acompanhavam a charanga. Lá se foi agora a renca fandangueira para a fonte de seu Manoel

² Popular Lavagem. 30 de janeiro de 1937. *Jornal Folha do Norte*.

³ Festa de Sant’ana. 25 de janeiro de 1941. *Jornal Folha do Norte*.

Portugal. À frente, o som áacre dos cincerros dos burricos de barris cheios de água, de novas cargas d'água. Os pés ágeis das raparigas das bandeiras. Não perdiam o compasso do zabumba animador. Os foguetões anunciavam que a multidão fora à fonte de Seu Rogério. Já estava toda a gente agora na fonte de Salvador Brandão. Voara, depois, de volta da igreja o festivo povo todo para a fonte de Seu João Mendes. Agente nem se cansava, sambando ao taratachim da música vadia, seguindo os aguadeiros (Boaventura 2006, 22-23).

Percebemos como os foguetes enunciam o deslocamento do cortejo na geografia das águas escritas no território feirense. Provavelmente, o cortejo passou pelos subúrbios da cidade onde se encontravam muitas das nascentes, a própria dispersão dos tanques produziu o sentido dos passos festejantes.

As fontes são lembradas pelos nomes dos proprietários, o que pode dizer muito da relação da população com os mananciais e com os donos, uma vez que se fazia necessária a permissão dos detentores para o acesso à água. Muitas delas se encontravam em fazendas, sítios ou chácaras nas proximidades da cidade. A encenação também é uma forma de re-viver a labuta cotidiana na busca de água para realização de diversas atividades.

Na lavagem do Bonfim, em Salvador, aconteceu algo bastante semelhante, que talvez tenha cristalizado essa tradição. De acordo com Santana:

As pessoas da cidade, principalmente os aguadeiros, passaram a se deslocar, também em romarias, na quinta-feira que antecede a festa, de pontos específicos da cidade, transportando pipas de água para o Bonfim. Os principais pontos de partida eram, provavelmente, a ladeira de Água Brusca, ladeira do Taboão, Conceição da Praia e Jequitiaia, onde se localizavam as fontes do Baluarte, dos padres, das pedreiras e Munganga, respectivamente. (Santana 2009, 164)

Em Feira de Santana, essa tradição foi solidificada em forma de cortejo passando pelos mananciais para apanhar água. O festejo se manteve por muito tempo imbricado com os mananciais da cidade. Esta relação foi mantida porque, assim como em Salvador, os mananciais faziam parte da rotina da população, eram parte da identidade social da população pobre.

É notória a forma como a rotina diária da população pobre e negra de feirense influenciou o ritual de lavagem.⁴ Era uma festa marcadamente negra. Tanto pela própria presença de pessoas negras, como pelos elementos da cultura negra de estarem impressos no ritual. Renan Oliveira refletiu sobre a espacialização da Festa de Santana, a lavagem era vista como local onde a irreverência carnalizadora e a “folclorização” corriam livremente, onde as baianas dos terreiros tinham mais espaço. A procissão era marcada pelo garbo e distinção das elites, em certos momentos

⁴ Essa interpretação também foi utilizada para o entendimento do ritual de lavagem da Igreja do Bonfim em Salvador. Os autores ressaltaram que durante o ritual o corpo “deixa de ser meramente uma forma de realizar as atividades do lar e passa a ser, também, parte integrante da devoção.” (Castro Junior et al. 2011, 09)

(especialmente na década de 1980) houve interesse da igreja em ordenar a rigidez católica da celebração, visto que a procissão era disputada pelas Ialorixás e filhas de santo (Oliveira 2014).

Em estudo sobre a população negra do Recôncavo da Bahia, a historiadora Ednelia Maria de Oliveira Souza atentou para a lavagem de São Benedito, que apresentava aspectos como pessoas mascaradas, mulheres levando água nos potes para a lavagem da igreja. A historiadora aponta para a imbricação de diversos elementos culturais na composição do festejo (Souza 2012). Sem dúvidas, o festejo guarda semelhanças com a lavagem de Santana. As semelhanças da presença de elementos da cultura negra reforçam o argumento de que a lavagem era uma festa permeada pela influência da população afro-brasileira.

Muitas das pessoas envolvidas nos festejos estavam imbuídas de um sentimento religioso que orientava suas práticas. Sua ação a serviço da padroeira, era percebida na forma de obrigação para com a Santa protetora. O trabalho dos aguadeiros no transporte de água para a lavagem não destoava desta regra. Segundo Boaventura eles

Derramavam-nas contidamente aos pés do altar de Senhora Santana e mais tarde, voltavam, os aguadeiros depois de irem e virem das fontes, a se incorporar ao bando em festas pelas ruas. Guardavam os burricos alguns e iam brincar, sambar com toda gente, compenetrados, conciso de que realizavam o final de uma promessa ou prestavam *sui generis* ação de graças à Santana (Boaventura 2006, 21).

Os aguadeiros se sentiam no dever de participar do transporte da água usada para a lavagem do templo. O caráter sagrado do festejo está sempre voltado para a igreja, os aguadeiros tinham contato direto com a igreja, pois, eram responsáveis por levar a água destinada a lavar o templo, não fugiam à regra da devoção e sentimento de prestação de serviço à santa.

O autor pode ter idealizado na forma como descreve as águas o despejo das águas aos pés da santa, é possível que alguns aguadeiros apressados não fossem tão contidos. Mas, certamente havia uma expectativa de que o trabalho fosse feito da forma mais zelosa possível, pois, a forma como a água era depositada deveria respeitar uma ritualística religiosa. O fato de se esperar um zelo na hora de depositar o líquido captado, possivelmente servia como fator de demarcação da diferença entre o sagrado e o profano no decorrer do ritual. Uma maneira de dizer as práticas exercitadas fora do templo não poderiam ser repetidas em frente aos santos da igreja.

Os patrões e empregados negociavam as condições para a dispensa dos trabalhadores do serviço em dia de lavagem. Eurico Alves lembra da rotina dos trabalhadores que prestavam serviço ao seu pai: “os aguadeiros de meu pai, nesse dia, não trabalhavam. Puseram água no dia anterior ou manhã cedo. E o dia seria para a lavagem” (Boaventura 2006). A elaboração desse pacto social diz

muito sobre a importância dos aguadeiros no ritual de lavagem, chegando a impactar nas relações de trabalho.

As pessoas responsáveis pela limpeza do templo também eram embaladas pelo sentimento de fé. As mulheres que agitavam as vassouras para acessar o espaço da igreja, assumiam um compromisso devocional. Eurico Alves dedicou algumas linhas ao serviço:

Enquanto a farândola regurgitava às ruas, pessoas piedosas esfregavam o chão da Igreja com vassouras novas e água. Alguns membros femininos de famílias de tradição se punham a lavar a laje do templo. Senhoras da sociedade, mulheres do povo se identificavam respeitosamente, cerimoniosamente, no mesmo sentimento de piedade cristã. Era a lavagem da igreja um voto (Boaventura 2006, 21).

Era com água e vassouras novas que a igreja se embelezava para a festa da padroeira. As mulheres executavam a tarefa tida como feminina, a limpeza. Mesmo as mulheres de elite praticavam esse “sacrifício”, um voto de fidelidade e humildade cristã. As mulheres pobres não fugiam à regra do trabalho árduo e braçal nos dias de festa, mas também elas o faziam em nome da santa.

É importante lembrar, que a festa da padroeira era o maior e mais importante festejo da cidade na época. Portanto, o ritual de lavagem tinha uma abrangência muito grande, congregava a população vinda de toda a região circunvizinha. A lavagem adquire um caráter ritual e uma simbologia muito forte no território da cidade. Lavar a igreja significava purificar o principal templo católico da urbe, ou seja, afastar os males, permitir a renovação da vida e acolher com esmero as divindades católicas. Limpar a igreja era também purificar a cidade e sua população.

As formas de contato dos populares com os mananciais se refletiram de diferentes formas no ritual da lavagem, fosse na limpeza do templo ou na festa profana. As águas foram importante símbolo ritual, seja com as cargas d’água transportadas por aguadeiros, visitação dos mananciais pelos populares ou pelo transporte de água em potes e moringas pelas mulheres negras adeptas de cultos afro-brasileiros. As leituras apontam que águas eram território ritual e território negro.

Rituais afro-brasileiros nas águas de Feira de Santana

Se os rituais afro-católicos afluíam expressões de elementos religiosos de candomblé e umbanda, é porque os adeptos da mandinga⁵, se utilizavam das águas como espaço ritual. Nesta seção, buscaremos entender, a partir dos textos de Aloísio Resende, o diálogo ritual de praticantes de candomblé com as águas de Feira de Santana.

⁵ Expressão utilizada por Oliveira (2010).

Os sentidos religiosos atribuídos às águas são percebidos em diversos locais e épocas. Em São Paulo, a historiadora Denise Berluzi Sant’ana apontou para os significados católicos e pagãos nas águas relegados às águas. Apesar de não focalizar os cultos de matriz africana, a autora encontrou uma multiplicidade de percepções sobrenaturais em fontes, rios e lagoas (Sant’ana 2007).

O poeta feirense Aloísio Resende é pouco conhecido pela população local, apesar de estudiosos da literatura, história e memória de Feira o terem como figura notória. Resende foi um poeta, negro, que se identificava com algumas manifestações de religiosidade afro-brasileira, como o candomblé e a umbanda. Essa afinidade se fez sentir nas produções do autor, uma vez que ele se dedicou a visibilizar os cultos afro-brasileiros da cidade, quebrar as barreiras do preconceito no sentido de reconhecer a riqueza cultural de tais manifestações.

As posições do poeta dialogavam com as discussões antropológicas da época, no sentido de valorizar os cultos afro-brasileiros como parte da cultura brasileira. Na Bahia, foi notória a ação de intelectuais como Jorge Amado e Edison Carneiro em valorizar a riqueza cultural dos candomblés nagôs desde a década de 1930. Esse movimento influenciou diversos debates, inclusive durante as apresentações de trabalho do I e no II Congresso Afro-brasileiro, realizado respectivamente em Recife, em 1934, e em Salvador, no ano de 1937. Toda essa discussão fez com que os mais tradicionais candomblés de Salvador fossem reconhecidos e alguns deixaram de ser perseguidos. O debate estava instalado (Nunes 2017).

As posições de Resende estavam em consonância com a discussão proposta, ele publicou poesias e crônicas no principal jornal de circulação em Feira de Santana na época, o Folha do Norte. Embora o periódico tivesse orientação conservadora, seus textos foram publicados, numa época em que os candomblés eram duramente perseguidos em cidades como Salvador e Feira de Santana, o que se estende para grande parte do Brasil.

Os escritos de Resende, mostram facetas da relação dos adeptos de cultos de candomblé com as águas de Feira de Santana. Assíduo frequentador de diversas casas de candomblé em Feira de Santana e Cachoeira, o autor escreveu poesias e crônicas sobre detalhes desses rituais. No poema dedicado a Mãe Filhinha, ele chamou de “mística” a Lagoa da Tabua, uma das maiores lagoas da região de Feira de Santana. Na época da escrita do texto, a região da lagoa era afastada da zona urbana da cidade, próxima à estrada que levava à São José, atualmente fica atrás do campus da UEFS entre os bairros Campo Limpo e Asa Branca (uma área bastante ampla que atualmente desperta interesse para empreendimentos imobiliários, além da corrente ocupação pela população pobre).

Mãe Filhinha residia nas proximidades da lagoa. Segundo Clovis Ramaiana Oliveira, a Ialorixá esteve na mira da repressão policial e seu terreiro invadido pela polícia na década de 1930.

O terreiro da Ialorixá também foi alvo de batidas policiais no início dos anos de 1940. A notícia da devassa circulou no Folha do Norte, em tom de aprovação e encorajamento da prática repressiva. Resende se colocava na contracorrente do movimento repressivo/vexatório, o autor buscou visibilizar, positivar e afirmar os cultos afro-brasileiros nas páginas do mesmo periódico (Oliveira 2016).

Vejamos como a Ialorixá foi poeticamente narrada por Resende:

Fala-se que sua alma é tão nobre e tão tersa,/ Que a frouxa claridade anêmica da lua,/ Na mística lagoa enorme da Tabua,/ Com o próprio zambiapungo, horas mortas, conversa./ De encantados sem par a prestimosa dona,/ Sacerdotisa, enfim, de Nanã Burucu,/ Que favores iguais recebe de Omolu,/ É a melhor curandeira, aqui, de nossa zona. (Resende, citado em Moraes 2000, 54).

No corpo do texto, autor demonstra a importância que atribuía a Ialorixá, outras vozes ecoam quando Resende descreve as qualidades da matriarca. A narrativa constrói a imagem de uma figura maternal. O texto expressa que, para o poeta, a Ialorixá era uma boa mãe, além de ótima curandeira.

No que diz respeito à Lagoa da Tabua, aparentemente o que produz o caráter místico dessa lagoa é exatamente a proximidade com o terreiro, ou mesmo a concepção que aquelas águas são a morada de certas divindades, como Nanã. Não é mera coincidência, o fato Mãe Filhinha ser sacerdotisa de Nanã Burucu e ter seu terreiro às margens da lagoa. Na tradição dos candomblés é muito comum a própria divindade dizer onde deve ficar o terreiro em sua homenagem. Nesse caso, não podemos afirmar com certeza, mas os indícios apontam para o diálogo no uso ritual da natureza. O texto afirma que a lagoa era “enorme”, realmente ainda nos dias atuais o perímetro da lagoa é muito grande e faz parte do cotidiano da população do entorno.

Maria Estela Rocha Ramos, estudou a influência dos terreiros do Engenho Velho da Federação, em Salvador, na produção do espaço urbano do bairro. Ao longo do trabalho é possível perceber a presença de fontes no território dos terreiros, fontes que foram/são utilizadas de forma ritual. A autora cita a antiga fonte situada no terreiro do Bogun, que com a abertura de uma rua ficou fora do espaço do terreiro, mas continua sendo utilizada de forma ritual na celebração das Águas de Oxalá (Ramos 2013). Ao que tudo indica, as diferentes tradições religiosas afro-brasileiras têm a água como importante espaço de culto e celebração, tanto nos candomblés de tradição Jeje-nagô, Angola e também na Umbanda. Logicamente que o imaginário ritual africano foi e continua sendo recriado na diáspora, sobretudo por meio da imbricação de elementos de diferentes tradições (Prandi 2005).

Outra narrativa resendiana, nos permite pensar os rituais praticados à beira das águas. Trata-se de uma crônica publicada, originalmente, no ano de 1938, no jornal Folha do Norte. No texto, Resende homenageia outra conhecida Ialorixá de Feira de Santana, Mãe Raquel do Tomba. A crônica narra a entrega de presentes para Iemanjá à beira do Poço do Buraco, no Rio Jauçuípe. O texto é

intitulado *Mãe d'água, crônica sobre uma ialorixá de Feira de Santana*, vejamos:

A cerimônia que é do culto de sua excelência Iemanjá, de quem é sacerdotisa a conhecida Ialorishá, realizou-se no Poço do Buraco, ao Rio Jacuípe, no lugar denominado Tapera. [...] O presente que Dona Raquel, ao sair da sua Uê, acompanhada dos seus amauês obedientes, foi levar à Mãe d'água, consistia em vários vidros de essência, pente, fita, pó de arroz, espelho, conta, sabonete, tudo o indispensável a uma senhora famosa e ao mesmo tempo fidalga. Após banharem-se na ômin do Pôço referido, de volta da grau, feita em honra da sua guardian, dançaram e modularam com fervor, estrada a fora, cantigas apropriadas ao momento (Resende, citado em Oliveira 2011, 45).

A narrativa traz marcos geográficos e referências rituais que dialogam com a realidade. O objetivo é descrever uma situação inserida no cotidiano ritual da comunidade de terreiro em questão. O olhar do autor é de um admirador, de quem vê o ritual com encantamento, a ponto de buscar ofertar a mesma visão a outras pessoas.

Tudo acontece nas proximidades do terreiro, certamente o local foi escolhido por ser de fácil acesso e por cumprir com as expectativas para a realização do ritual de presentear Iemanjá. Um poço do rio Jacuípe parece bem estratégico, é relativamente próximo da região do terreiro, oferece amplitude de águas salobras do próprio rio, sendo que o Jacuípe pode ser considerado canal de conexão com o mar, por ser afluente do rio Paraguassu, que desagua na Baía de Todos os Santos. De qualquer modo, de acordo com Sodré é comum a substituição de elementos para a realização de um ritual, no candomblé, verificada a compatibilidade simbólica e a impossibilidade de alcance do elemento considerado ideal. Por isso, na impossibilidade de contato com o mar, o poço é simbolizado como morada da divindade. O ritual é descrito com a ida ao poço do Buraco, pela entrega de presentes que denunciam a tentativa de agradar a uma personalidade vaidosa, já que todos os regalos são insígnias de apreço estético e beleza. O próprio autor afirma ser “tudo o indispensável a uma senhora famosa e ao mesmo tempo fidalga” (Sodré 2002).

A entrega dos presentes é seguida do banho no poço e da volta, embaladas pela dança. O banho aparece como uma nova homenagem à divindade das águas. Mas também pode significar a purificação através da imersão, como na concepção filosófica do candomblé corpo também funciona como elemento ritual, forma de conexão com o sagrado, o banho metaforiza esse contato.

A dança pode ser vista pelo seu aspecto ritual, mas também como agradecimento e demarcação territorial. Uma vez que os participantes enunciavam, através do corpo, o orgulho que sentem em fazer parte da comunidade de terreiro. Eles demonstram como são agradecidos por servir e serem acompanhados pela divindade das águas. A enunciação pode ser uma maneira de o autor expressar aos leitores a felicidade que os filhos de santo sentiam, que eles se orgulhavam e se afirmavam do culto aos orixás.

De maneira geral, é possível entender as narrativas construídas por Resende como dialogando com questões presentes no contexto histórico vivido pelo autor. A partir desse olhar, foi possível entender as relações travadas entre adeptos de culto aos orixás e a natureza. A natureza é vista como espaço ritual, onde as noções de tempo e espaço produzidas pelo modelo ocidental dão lugar ao que Muniz Sodré chamou de “atitude ecológica”, ou percepção de integração e cuidado mútuo entre seres humanos e natureza, uma vez que os elementos naturais guardam conexão com o axé, abrigam os orixás, podem ser os próprios orixás ou são elementos importantes no culto às divindades (Sodré 2002).

No caso de Feira de Santana, essa conexão se processou através de processos históricos de territorialização cultural das águas pela população negra. Esse é um dos fatores que ajudam a explicar que tanto as práticas afro-católicas, quanto as de candomblé tenham o espaço das águas como importante lugar ritual. Deslocando, mesmo que momentaneamente, diversas relações de posse e ordenamento para encenar práticas de cuidado, culto e devoção à natureza divinizada.

Elementos bastante semelhantes podem ser notados em outro escrito de Resende, trata-se da poesia *Maianga*, publicada em 1939.⁶ A poesia traça a cena mágico/realista de um grupo de pessoas que acordaram em um terreiro. O amanhecer da comunidade de candomblé foi retratado a partir de uma perspectiva da ida à fonte para buscar água:

[...]
 Irisa-se o levante. Alguém há que reclama
 Em todo o canzuá. Ali ninguém mais dorme.
 E as filhas do pegí, no barracão, as chama
 O bater dos romplís, num barulhar enorme
 Sorridentes, levando o púcaro na mão,
 Para a casa bastar de linfa pura e boa,
 A cantar e a dançar, satisfeitas lá vão;
 Dos atabaques ao som, que dali mesmo zoa.
 Deixam só de tocar os ruidosos tambores,
 Quando some distante a maianga, que encanta,
 Pela estrada, acordando, ao leito, os moradores,
 Do alvorecer à luz auri-rosada e santa.
 E a tentar, cada qual, mais bonita e louça,
 Vai seguindo dengosa em demanda da fonte,

⁶ A poesia foi publicada pelo jornal Folha do Norte, numa pequena nota o autor anunciou que ela fazia parte de um livro que estava em fase “preparo”, o nome da obra seria Ca-xi-xi. Infelizmente o autor faleceu em seguida, não tendo publicado o livro no qual trabalhava.

De bailados enchendo a plácida manhã,
Pois não tarda que o sol, entre os cêrros, desponte.
A garrida maianga, ouvindo-se, de volta,
Dão no coiro os ógans, das copias ao compasso,
Que em timbres de metal cada garganta solta,
A's auras matinaes, no luminoso espaço.
Como aves a chilchar, pelos ares em bando,
Sob a concha lilá do céu sereno e lindo,
De água límpida e fresca as bilhas, derramando,
Trazem sobre a cabeça, os gargalos florindo.⁷

A poesia narra a ida de parte da comunidade à fonte. As mulheres figuram como as personagens, elas é quem abastecem as vasilhas para levar água ao terreiro. A fonte estava fora dos limites do terreiro, então elas pegaram a estrada e, no caminho, passaram pelas casas dos moradores. Ao chegar à fonte, enchiam as bilhas de cerâmica e levavam a água sobre as cabeças para realizar diversas atividades no terreiro.

As águas das fontes eram utilizadas para realizar diversas atividades domésticas em Feira de Santana, lavar pratos, lavar roupas, lavar a casa e para consumo animal e humano são alguns exemplos. Nos terreiros, a água também é um elemento importante para a realização desse tipo de atividade. Nesse sentido, o ritual de ir à fonte era algo comum à parte da população, especialmente às mulheres que eram responsáveis pelo serviço doméstico. A maioria das mulheres pobres precisavam ir à fonte para buscar água para realizar atividades domésticas e para o consumo (Gomes 2023). Ao que tudo indica, a água captada pelas filhas de santo deveria ser utilizada de forma semelhante no terreiro, conforme registrou Edson Carneiro sobre o uso das águas nos candomblés de Salvador:

A água está na fonte mais próxima, talvez em cisternas. As mulheres vão busca-la em latas de querosene, que trazem equilibradas à cabeça, às vezes desde mais de duzentos metros de distância, - um provável costume banto. Esta água enche os porrões, talhas e moringas da casa, e é distribuída, nas festas, em canecos de folhas-de-flandres ou ferro esmaltado, aos assistentes. Na fonte ou no riacho mais próximo, as mulheres lavam roupa de ganho, exercem sua profissão de lavadeiras para ganhar sessenta, noventa ou cento e vinte cruzeiros por mês. Fora esta utilidade, a água não tem grande importância na vida civil. As mulheres lavam apenas o rosto pela manhã e algumas vezes, à tarde, às cinco ou seis horas, tomam banho com uma única lata de água e sabão de potassa ou de coco. (Carneiro 1978, 45)

As narrativas de Carneiro e Resende sobre as formas de acesso a água pela comunidade de candomblé são parecidas em diversos elementos. Ambos partilharam de uma realidade bastante parecida, embora em lugares diferentes. Nos dois textos, a fonte aparece como um espaço de convivência coletiva, onde as mulheres dividiam longas horas de trabalho. Essa vivência coletiva,

⁷ Resende, Aloisio. Maianga. 22 de julho de 1939. Folha do Norte: Feira de Santana. MCS/BSMSG.

porém, se diferenciava do caráter comunitário atribuído na poesia. As filhas de santo aparecem como imbuídas de uma identidade forjada pela vivência ritual, simbolizada pelo toque do atabaque que ritmava seus passos, ao mesmo tempo em que as diferenciava dos que não bailavam ao mesmo som.

O olhar de resendiano ao mesmo tempo que estabelece diferenças, também aproxima o terreiro dos habitantes à sua volta. Para ele, o som dos atabaques é uma forma de afirmação, ao passo que é também forma de traduzir uma certa aproximação, uma vez que as pessoas que eram acordadas e sentiam a presença da comunidade de terreiro por seus movimentos.

Os escritos de Aloísio Resende produzir uma afirmação identitária dos candomblés. Nesse processo de construção, o autor em suas crônicas e poesias também idealizava os gestos e performances utilizando-se da licença artísticas. Mas preciso frisar que o autor dialoga com diversos elementos da realidade vivida e observada, utilizando-a como inspiração para sua produção literária.

Diferente da crônica Mãe D'água, debatida anteriormente, a poesia não trata de um ritual religioso. Trata-se de uma atividade cotidiana. Entretanto, a ambientação produzida pelo autor é bastante semelhante à saída do terreiro em direção à água. Embora a crônica foque no retorno e a poesia na ida, o trajeto da água para o terreiro e do terreiro para água está presente nas duas narrativas.

A construção desse trajeto não se dá por acaso, no olhar de Resende os terreiros estavam situados nas periferias da cidade, assim como as águas. Acredito que essa imbricação territorial foi forçada, mas também buscada. Uma vez que os terreiros necessitavam de um ambiente no qual se sentissem protegidos das denúncias e investidas da polícia, por isso muitos estavam longe do centro urbano. Além disso, a água era fundamental para atividades domésticas, consumo e rituais religiosos.⁸ Era importante estar próximo das águas e longe da repressão.

Para Muniz Sodré, na obra *O terreiro e a cidade*, os terreiros moldaram as formas de ocupação do espaço no Brasil, criando lógicas de habitação, socialização e interação com o ambiente que estão nas raízes de uma tradição irradiada através dos terreiros. Essa perspectiva entende o espaço como dinâmico, isto é, o espaço pensado como agente que interfere na forma de viver e fazer das comunidades, essa percepção do espaço como agente múltiplo e dinâmico que faz parte do fazer cultural, e não simplesmente submetido a ele, permite entender a complexidade das vivências das populações negras na diáspora (Sodré 2002).

⁸ Segundo Edson Carneiro, o uso ritual das águas também era um importante elemento na vida dos candomblés da Bahia: “a água entra, porém, em percentagem considerável, na vida religiosa: a água de Oxalá – cerimônia que inaugura as festas da casa – é mesmo uma divinização desse elemento da natureza; a quartinha de barro dos orixás deve ter água mudada cada dia e as iaôs são obrigadas pela tradição a, durante o noviciado, tomar banho todos os dias na fonte mais próxima, antes da aurora; os ogãs em visita deve, antes de transpor os umbrais da casa, beber um pouco d'água e atirá-la, depois aos lados e à frente da porta (Carneiro 1978, 45).

Essa forma de produção do território urbano, ressignificou o deslocamento forçado nos limites do espaço citadino. Traçando um olhar de afirmação das formas de culto e das tradições afro-brasileiras e indígenas no que diz respeito ao seu contato com o meio ambiente. Nesses territórios recriados, era possível ser e afirmar uma forma ser que reverberava no mundo à sua volta. Em Feira de Santana, esse movimento organizou e organiza as vivências da população negra nas periferias.

Referências Bibliográficas

Boaventura, Eurico Alves. 2006. *A paisagem urbana e o homem: memórias de Feira de Santana; introdução, pesquisa, organização e notas de Maria Eugênia Boaventura*. Feira de Santana: UEFS Editora.

Carneiro, Edson. 1978. *Candomblés da Bahia*. 6. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Castro Júnior, Luís Vitor; Santos Júnior, Flávio Cardoso dos; Cavalcanti, Adriana Priscilla Costa; e Cales Alves da. 2011. *A lavagem do Bonfim: Olhares e clicks cruzados entre as imagens de Weldon Americano e as fotografias da pesquisa Lazer e Corpo*. Lumina, v. 5, n. 2. Rio de Janeiro.

Gomes, Pedro Alberto Cruz de Souza. 2023. *Da partilha ao comércio: sociabilidades, usos e conflitos nos mananciais de Feira de Santana (1900-1957)*. Dissertação de mestrado. Feira de Santana, BA.

Morais, Ana Angélica Vergne de; Porto, Cristiane de Magalhães; Assunção, Lucidalva Correia (Orgs) 2000. *Aloísio Resende poemas: com ensaios e dossiê*. Feira de Santana: UEFS.

Nunes, Erivaldo Sales. 2017. *Contribuição para a história do Candomblé Congo-Angola na Bahia: o terreiro de Bernardino do Bate Folha (1916 –1946)*. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador.

Oliveira, Clóvis Ramaiana Moraes Oliveira. 2016. *Canções da cidade amanhecendo: Urbanização, memórias e silenciamentos em Feira de Santana, 1920-1960*. Salvador: Edufba.

Oliveira, Josivaldo Pires de. “Adeptos da mandinga”: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970). 2010. Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia, BA.

Oliveira, Rennan Pinto de. *Sant’ana dos Olhos D’água: fé e celebração entre a igreja e o largo (1930-1987)*. 2014. Dissertação de Mestrado, UEFS, Feira de Santana, BA.

Prandi, Reginaldo. *Segredos guardados: orixá na alma brasileira*. 2005 - São Paulo: Companhia das Letras.

Ramos Penha, Maria Estela Rocha. *Bairros Negros: uma lacuna nos estudos urbanísticos – Um estudo empírico-conceitual no Bairro Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia)*. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

Resende, Aloísio. Mãe D'água. In: Oliveira, Josivaldo Pires de. *Aloísio Resende, poeta dos candomblés: histórias das populações negras em Feira de Santana-Ba*. 2011. Feira de Santana: Sampa Editora.

Sant'Ana, Denize Berluzzi. *Cidade das águas: usos de rios, córregos, bicas e chafarizes em São Paulo. (1822-1901)*. 2007. São Paulo: Editora Senac.

Santa Barbara, Reginilde Rodrigues. *O caminho da autonomia na conquista da dignidade: sociabilidades e conflitos entre lavadeiras em Feira de Santana*. 2017. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, BA.

Santana, Keilane Souza de. *Trajetórias de empregadas domésticas em Feira de Santana (1883-1932)*. 2017. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana.

Santana, Mariely Cabral de. 2009. *Alma e Festa de uma Cidade: devoção e construção na Colina do Bonfim*. – Salvador: Edufba.

Sodré, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. 2002. – Rio de Janeiro: Bahia, prosa e poesia.

Souza, Edinelia Maria Oliveira. *Pós-Abolição na Bahia. Hierarquias, lealdades e tensões sociais em trajetórias de negros e mestiços de Nazaré das Farinhas e Santo Antonio de Jesus 1888/1930*. 2012. Tese de doutorado, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ.



Abundância e liberdade: A caça Kaingang nas matas do Paraná (Séc. XIX)¹

Abundance and freedom; Kaingang hunting in the woods of Paraná (19th century)

Abondance et liberté: La chasse Kaingang dans les bois du Paraná (XIXe siècle)

André Voitechen*

* Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). E-mail: andre.voitechen@unesp.br

Resumo: Com a emancipação do Paraná em 1853, a política de aldeamentos avança no território. Tal medida pretendeu reduzir a população indígena a fim de expropriar suas terras e projetar um processo civilizatório por meio do trabalho. Diante desse contexto vemos instaurar-se um campo de disputa pelo espaço. De um lado, temos a perspectiva colonialista, que entende o meio ambiente enquanto conjunto de recursos a serem explorados. Do outro lado, há um mundo indígena em que fauna, flora, rios e montanhas compõem uma paisagem multiespécie. Essa última visão é a que desejamos destacar neste trabalho. Como recorte, procuramos compreender a etnia Kaingang e seu convívio no aldeamento São Jerônimo, fundado em 1859. Para essa etnia, argumentamos que a caça aparece como prática fundamental na sociabilidade com outros seres. Por meio desse entendimento, investigamos como se desenvolveu a construção de uma paisagem Kaingang fora dos aldeamentos.

Palavras-chave: Kaingang; Caça; Séc. XIX;

Abstract: With the emancipation of Paraná in 1853, the policy of *aldeamentos* advanced throughout the territory. This measure intended to reduce the indigenous population, in order to expropriate their lands and project a “civilizing process” through labor. Within this context, a field of dispute over space was established. On one side, there was a colonialist perspective that understood the environment as a set of resources to be exploited. On the other, there was an indigenous world in which fauna, flora, rivers and mountains made up a multispecies landscape. It is this latter view that we aim to highlight in this article. As a case study, we focus on the Kaingang people and their coexistence in the São Jerônimo *aldeamento*, founded in 1859. For this group, we examine that hunting emerged as a fundamental practice in sociability with other beings. From this perspective, we examined how the construction of a Kaingang landscape outside the *aldeamentos* took shape.

Keywords: Kaingang; Hunting; 19th Century;

¹ Parte desse texto está contida no segundo capítulo da dissertação do autor, intitulada “São Jerônimo, espaço geográfico e perturbações: interações multiespécies em um aldeamento imperial no Paraná (1859-1889)”. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

Résumé: Avec l’émancipation du Paraná en 1853, la politique des *aldeamentos* s’est développée sur le territoire. Cette mesure visait à réduire la population indigène afin d’exproprier ses terres et de projeter un processus de “civilisation” par le travail. Dans ce contexte, un champ de conflits autour de l’espace s’est instauré. D’un côté, se trouve la perspective colonialiste, qui conçoit l’environnement comme un ensemble de ressources à exploiter. De l’autre, un monde indigène dans lequel la faune, la flore, les rivières et les montagnes composent un paysage multi-espèces. C’est cette dernière vision que nous souhaitons mettre en avant dans ce travail. Comme étude de cas, nous nous concentrons sur le peuple Kaingang et leur présence dans *l’aldeamento* São Jerônimo, fondé en 1859. Pour ce groupe, nous soutenons que la chasse apparaît comme une pratique fondamentale de sociabilité avec les autres êtres. À partir de cette compréhension, nous examinons comment s’est construite un paysage Kaingang en dehors des *aldeamentos*.

Mots-clés: Kaingang; Chasse; XIXe siècle;

Introdução

Em 1857, quatro anos após a emancipação do Paraná, as autoridades provinciais adotam o “Regulamento das Colônias Indígenas”, documento que previu a criação de aldeamentos entre Paraná e Mato Grosso (Cunha 1992). Tais estabelecimentos tencionaram a formação de trabalhadores pobres e a expropriação do território, reduzindo indígenas em espaços diminutos, apropriando-se das terras por eles ocupadas e, por meio do discurso civilizador, miscigenar os povos nativos pelo contato com populações brancas (Amoroso 2014).

Várias foram as etnias reduzidas, como os Guarani Kaiowá, Xetá, Xokleng e Kaingang. Esse último agrupamento, denominado pelas autoridades da época de “coroados”, eram colocados no discurso governamental como os mais violentos, preguiçosos teimosos e indolentes: “índios bravos” de difícil controle dos administradores.

Arredios às imposições dos não indígenas, o comportamento Kaingang gerava reclamações na documentação da época acerca da difícil permanência nos aldeamentos. Relatórios provinciais, ofícios de administradores, registros de viajantes, todos são documentos que relatam o conhecimento de que, periodicamente, os Kaingang se retiravam dos estabelecimentos coloniais para os “rios e sertões” a fim de empreenderem “suas pescarias e caçadas” (Sá 1886:193). Esses documentos constituem as principais fontes analisadas neste trabalho.

A caça aparece, dessa maneira, como questão central na cosmovisão Kaingang. Em 1908, Telêmaco Borba publica a obra *Actualidade Indígena*, resultado de registros feitos na década de 1880 junto a alguns agrupamentos indígenas. Em relação aos escritos sobre os Kaingang, podemos perceber como a caça estava presente na crença de uma vida além, na sociabilidade com outros seres e no xamanismo.

Neste trabalho procuramos compreender as relações dos Kaingang com animais, plantas e espíritos. Percebemos que as constantes fugas representavam tanto uma resistência às regras estabelecidas nos aldeamentos, como uma retomada das relações ancestrais entre humanos e não humanos.

Tratamos do tema a partir da concepção de que o mundo indígena não estabelece diferenças entre natureza e cultura, humano e não humano, no sentido hierárquico e relacional. Essa discussão é desenvolvida por antropólogos que tratam criticamente a dicotomia natureza/cultura, a qual está presente de forma dominante no mundo ocidental (Ingold 2002; Tsing 2019; 2022; Viveiros de Castro 2010; 2013).

Política de aldeamentos

Com a emancipação do Paraná em 1853, território que antes fazia parte de São Paulo, ocorre um movimento de (re)ocupação do território (Tomazi 2000; Freitag 2007).² Visto como sertão vazio, a administração imperial desconsiderava a existência dos agrupamentos indígenas que ali habitavam: Kaingang, Xokleng, Guarani e os Xetá (Mota 1994).

Pouco tempo depois da independência, a política de aldeamentos chega à nova província. Por meio do “Regulamento das Colônias Indígenas” aprovado em 1857, fica prevista a edificação de oito estabelecimentos entre Paraná e Mato Grosso (Cunha 1992). No território paranaense, são construídos os aldeamentos Santa Izabel, Nossa Senhora do Loreto, Santa Thereza e São Pedro de Alcântara. Para além desses, surgem posteriormente outros, como é o caso de São Jerônimo (Mota, 2000).

João da Silva Machado, o Barão de Antonina, era um grande proprietário de terras e de rebanhos de gado. Suas propriedades se estendiam de São Paulo ao norte do Paraná (Bezerra, 2014). Dentre as suas posses estava a fazenda São Jerônimo, construída no final da década de 1840. Em 1858, esse estabelecimento é atacado por indígenas Kaingang que procuravam brindes.³ A partir desse acontecimento, Antonina decide doar a fazenda para o governo provincial, tencionando a transformação do espaço em um reduto da população Kaingang.

² Os autores conceituam o termo (re)ocupação para problematizar a ideia colonialista de que o Paraná era um grande território inabitado, um espaço de vazio demográfico que estava à espera da exploração de seus recursos por indivíduos tidos civilizados. Freitag (2007) faz uma releitura do conceito de Tomazi (2000), acrescentando que esse processo ocorreu ao longo dos séculos XIX e XX, sendo reeditado com força no extremo oeste do Paraná em meados do século XX com a inserção de companhias colonizadoras de capital privado, comercializando terras para família de migrantes sulistas.

³ Para chamar atenção dos indígenas e incentivar sua permanência nos aldeamentos, a administração provincial, por meio do Diretório de Índios, distribuía brindes. Em geral, tratava-se de ferramentas das mais variadas: foices, machados, enxadas, facões, entre outros objetos.

Esses estabelecimentos tinham por objetivo promover um processo progressivo de civilização dos indígenas, uma concepção que ressoou entre os intelectuais do império que pretendiam forjar uma história branca (Bernaski 2017). Esse empreendimento seria desenvolvido pelo trabalho e a miscigenação com a população branca (Amoroso, 2014). É nesse sentido que Bernaski (2017) usa o conceito de estriamento, pensando em como se sucedeu a configuração do espaço Kaingang para um espaço branco. Para a autora, o Paraná que antes era liso, livre de ações e interações entre humanos e não humanos, começa a ficar estriado com a inserção dos aldeamentos. O espaço é configurado estrategicamente pelo colonizador. Ele é regulamentado, regrado e limitado para o uso dos indígenas.

Tratava-se de um território antes livre para as andanças dos grupos indígenas e suas relações multiespécies. Mas as mudanças chegaram, tornando o espaço regrado pela lógica ocidental dominante, onde as árvores, animais, rios e corpos indígenas foram pensados a partir do raciocínio mercadológico.

Liberdade e abundância nas matas de araucária

Dentro e fora de São Jerônimo, os Kaingang realizavam diversas tarefas. Plantio de roças, criação de animais, realização de picadas nas matas, construção e retoque de estradas. O pagamento dos trabalhos era sempre feito por meio de brindes “doados” pelos diretores do aldeamento. No entanto, apesar dos esforços dos administradores para chamar a atenção dessa população, a presença Kaingang era bastante inconstante nos aldeamentos.

A tabela abaixo demonstra a situação da procura e do abandono de São Jerônimo pelos Kaingang.⁴ Podemos perceber que até a década de 1870, a permanência de indígenas Kaingang em São Jerônimo era bastante irregular. Posteriormente, a tendência é de maior estabilidade. De fato, começa-se a formar agrupamentos e famílias que decidem desenvolver seus laços sociais dentro do estabelecimento. Muitos dos grupos que aceitavam permanecer no aldeamento seguiam a vontade de seus caciques. Não por acaso, as primeiras contagens estavam separadas por “capitães” e “toldos”.⁵

⁴ A tabela foi elaborada a partir de fontes oficiais. Cada dado anual foi obtido a partir de um documento específico. Para os ofícios, utilizamos o ano correspondente. Para os relatórios de presidente da província, adotamos como referência o ano anterior, visto que essa documentação era escrita como uma revisão da gestão provincial antecedente. Os documentos utilizados podem ser conferidos na bibliografia, conforme os seguintes autores: Albuquerque (1883), Burlamaque (1867), Carvalho (1870), Carvalho (1882), Cimitile (1868; 1878; 1879), Elliot (1861), Lins (1876; 1877), Lisboa (1872), Lopes (1861; 1862; 1864a; 1864c) e Oliveira Junior (1878).

⁵ Os caciques eram tratados como capitães pelos não indígenas. “Toldo” era chamado o assentamento liderado pelo cacique. A contagem dos indígenas no aldeamento era feita a partir dessas informações. Por exemplo: Na amostragem de janeiro de 1861, o número de 48 indígenas estava dividido em dois grupos. Um pertencente ao cacique Covó, o outro ao Inhovó (Lopes, 1861a).

Como demonstraremos em outras fontes, o abandono foi uma constante em toda a vida do aldeamento.

Tabela 1 - População Kaingang em São Jerônimo

Ano	Número de indígenas
1859	38
1860	107
1861 (janeiro)	48
1861 (março)	87
1862	70
1864 (março)	191
1864 (agosto)	296
1866	88
1868	142
1869	46
1871	120
1875	194
1876	216
1877	395
1878	400
1879	405
1882	400
1883	441

Fonte: Ofícios dos diretores de São Jerônimo e relatórios de presidentes de província do Paraná.

Essa maior volatilidade da presença Kaingang nos primeiros anos de vida do aldeamento pode ser vista como resultado do pouco espaço destinado à moradia indígena. Nesse momento, eles ficavam em barracas improvisadas no entorno da residência principal, onde morava o diretor Joaquim Francisco Lopes. Após a demissão de Lopes do cargo de diretor em 1868 e com a consolidação da direção de Frei Luiz de Cimitile, os números ganharam estabilidade, mesmo que as reclamações sobre a fuga Kaingang nunca cessassem. Ainda assim, fica notório que a principal reclamação de Lopes no momento foi em relação a falta de brindes para estadia dos indígenas. Essa reclamação pode ser compreendida como parte de uma política indígena de negociação de sua permanência no local, prática entendida como uma reciprocidade protelada, como bem definiu Henrique (2017). Essa era uma situação em que os indígenas “pagavam” os brindes apenas pela moradia temporária e o trabalho nas roças do aldeamento.

Vemos então que vários motivos indicam o abandono periódico dos indígenas Kaingang em direção às matas.⁶ Mas o que procuraremos elencar aqui é a hipótese de que essa etnia procurava se distanciar do aldeamento para retomar suas relações interespecíficas nas matas de araucária. A partir desse pressuposto, podemos compreender o modo de vida Kaingang como uma existência entrelaçada numa “teia ecológica”, como entendido por Anna Tsing (2019). O convívio entre indígenas, outros animais, plantas e espíritos, configura o que a autora entende por paisagem multiespécie.

Na definição da autora, “As paisagens são assembleias trabalhando em coordenação dentro de uma dinâmica histórica [...] Por história, refiro-me aos rastros e sinais de humanos e não humanos, e como estes criam paisagens (Tsing 2019: 94)”. Por meio do mutualismo entre espécies, delineia-se um design não intencional, que é construído pela perturbação. Todas as paisagens envolvem perturbações (Tsing 2022). A antropóloga esclarece:

A perturbação é uma mudança nas condições ambientais que gera uma mudança expressiva em um ecossistema. Inundações e incêndios são formas de perturbação; humanos e outros seres vivos também produzem perturbações. A perturbação pode renovar as ecologias, assim como destruí-las. O quão terrível uma perturbação pode ser depende de muitos fatores, inclusive da escala. Algumas perturbações são pequenas: uma árvore cai na floresta, criando uma brecha de luz. Outras são enormes: um tsunami destrói uma usina nuclear. Escalas temporais também são importantes: danos de curta duração podem gerar uma retomada do crescimento de maneira exuberante. A perturbação abre terreno para encontros transformadores, tornando possíveis novas assembleias na paisagem (Tsing 2022: 237).

O espaço sentido e produzido pelos Kaingang foi uma paisagem multiespécie. A floresta de araucária, com seus pinhões, porcos selvagens, papagaios e os indígenas Kaingang, formavam uma “teia ecológica”. Cada espécie causava certa perturbação ao ambiente. Já dentro do reduto dos aldeamentos, as atividades de contato interespecíficas ficavam reduzidas ao cultivo de espécies comercializadas: porcos domésticos, milho, feijão e cana. Tratava-se de tarefas que não exercitavam a caça, coleta e pesca pelas matas. Uma monotonia que, possivelmente, não contemplava a amplitude das relações que estruturavam o modo de vida Kaingang.

Nas fontes estudadas, aparece com frequência o registro de que os Kaingang se retiravam de São Jerônimo, em determinadas épocas, para empreendimento das caçadas. Os documentos demonstram, ainda que de forma indireta, a multiplicidade de relações com as quais os indígenas mantinham contato nas matas de araucária. A palavra “abundância” aparece com certa regularidade nestes discursos, justamente relacionada às florestas e as atividades indígenas de caça, coleta e pesca.

⁶ Além das negociações realizadas pelos próprios indígenas em troca de brindes, houve ainda diversas reivindicações. Situações em que grandes grupos seguiam até a capital, Curitiba, reclamando sobre a invasão de suas terras com administradores provinciais. Ou então contextos de violência, em que a expropriação de suas terras gerava conflitos com fazendeiros e posseiros da região, resultando nos “assaltos” ou “correrias dos índios”.

Logo que o aldeamento foi fundado, o presidente da província do Paraná José Francisco Cardoso avalia com positividade a localização de São Jerônimo. Para ele, certamente a proximidade entre o reduto e as matas abundantes em caça, peixe e frutos, facilitaria a permanência dos Kaingang. Em documento de 1860, Cardoso registra as seguintes considerações: “O local escolhido é na verdade aproveitável ao fim designado, visto como, além de ser abundante o peixe no rio que ali corre, accresce que, nos campos da fazenda de S. Jeronymo, abunda ainda o pinhão e a caça de que se alimentam os nossos indigenas (Cardoso, 1860:59)”.

O presidente Faria Sobrinho deixa mais claro a perspectiva não indígena da abundância das matas. Em escrito de 1886, ele fala com positividade sobre a área onde se localizam São Pedro de Alcântara e São Jerônimo, aldeamentos vizinhos:

A zona a que se achão situados os aldeamentos é toda de constituição geologica argilo-ferraginosa, offerecendo terrenos riquissimos para toda lavoura, apreciados debaixo de todos os pontos de vista.

Cortada em grande parte por corregos permanentes e banhada pelo rio Tibagy, que ahi é extraordinariamente piscoso, coberta de florestas repletas de preciosas madeiras de construcção e onde é abundante a caça, aquella fertilissima região é dotada de todos os elementos para um belo futuro. (Sobrinho, 1886:104)

No escrito, expressa-se uma perspectiva que busca apropriar-se dos elementos ambientais para enriquecimento da província. Os rios, a terra, a madeira e os animais são todos pensados sob o ponto de vista econômico. Ao contrário desse olhar, para a população indígena Kaingang a abundância representa uma multiplicidade de relações, sejam de predação ou não.

Frei Luiz de Cimitile em uma de suas tentativas de convencer os indígenas a aldearem-se permanentemente, questiona o cacique Arepquimbé dos seus motivos. Pergunta-lhe, ainda, por que não abandonava a vida poligâmica. A resposta do Kaingang pode ser lida no seguinte trecho:

O velho polygamo em lugar de mostrar desejos de ser instruido, respondeu-me em sentido contrario, dizendo que não podia deixar de ter as quatro mulheres, porque elle era “Traman” (isto é valente) e porque se estava morando comnosco não era por encontrar a felicidade; mais feliz se achava nas mattas onde a caça, peixe e fructa era mais abundante e nunca lhes faltava mantimento sufficiente para o seu sustento e da sua numerosa familia; o verdadeiro motivo que fazia-lhe permanecer entre nós era porque não podia passar mais sem as nossas ferramentas; que já era tarde para elle aprender uma nova religião, sendo já velho, tanto que nunca pôde aprender a fazer o signal da cruz; emfim despedio-se com uma risada e virada de costas dizendo-me adeus (Cimitile 1882b:4).

Arequimbé foi um dos primeiros caciques a procurar o aldeamento São Jerônimo. Desde 1859 manteve contato com o estabelecimento, realizando suas negociações em troca dos “brindes”. Mas ao que tudo indica, nunca se estabeleceu permanentemente no núcleo. Recebeu o título “Traman” pelo destaque que teve nas caçadas e/ou nas guerras com outras etnias indígenas. Seu passado valente garantiu o prestígio em seu grupo e a possibilidade de casar-se com mais de uma mulher. Em sua fala,

aparece mais uma vez a ideia de abundância nas matas. Sua felicidade estava na floresta de araucária, junto aos frutos, peixes e animais que alimentavam sua família. É importante notar que as negociações em sua maioria eram realizadas entre administradores e os caciques. Por isso, fazia-se essencial o convencimento dos líderes, para que então seu grupo acatasse a decisão.⁷

Como pode ser percebido, apenas alguns agrupamentos permaneceram no aldeamento. Isso causava desânimo aos administradores provinciais em seus escritos. Para os não indígenas, a paisagem era concebida sobretudo como um conjunto de recursos a serem explorados. Mas enquanto indígenas por ali andassem, esse projeto não estaria completo. Por sua vez, as fontes trazem um desalento com a missão civilizatória, recorrentemente empregando termos que remetem à ideia de liberdade. Porém, na perspectiva dos administradores, essa autonomia não era bem-vista. Se por um lado a abundância da mata é vista como positiva pelos não indígenas – pois evoca a compreensão das riquezas naturais a serem exploradas –, por outro lado a liberdade indígena em meio a essa riqueza é vista como negativa, pois entendia-se que as florestas alimentavam os vícios da “vida errante” – nomadismo, ociosidade, violência e aversão ao trabalho. Portanto, os Kaingang, quando em contato com a liberdade das matas, isto é, a ausência de princípios civilizatórios (como os preceitos jesuíticos da fé, lei e rei), estariam lançados a continuidade de uma vida selvagem. Obviamente, essa ideologia também era utilizada como justificativa da expropriação das terras do Paraná.

Essa perspectiva pode ser percebida no escrito de Cezar Burlamaque, presidente de província do Paraná em 1867. Em sua fala, fica claro o desânimo com a pouca efetividade da permanência dos indígenas nos aldeamentos. O autor defende ainda a presença de diretores militares presentes nos estabelecimentos, combatendo os “maus costumes” com uso da força. O texto afirma o seguinte:

Os indios, longe de procurarem aldear-se, embrenham-se nos matos, praticando continuamente actos de ferocidade contra a população pacifica e laboriosa.

Até hoje, pode-se dizer, teem sido infructiferos os esforços empregados a bem da catechese.

(...) Conhece-se, por tanto, que os indios aldeados estão ainda muito longe de amoldarem-se aos habitos e costumes da civilisação.

Habitando os aldeamentos, elles ali vivem como se morassem nas tendas de suas tribus, entregues a uma perigosa ociosidade; alheios completamente a nossa lingua, com excepção de um ou outro, e ignorantes dos deveres da religião, não obstante os esforços ensaiados pelos virtuosos missionarios capuchinhos.

Tudo ainda se tem a fazer para collocar o serviço da catechese no pé de progresso que é para desejar.

⁷ Deixamos claro que a dissidência também era uma possibilidade dentro das negociações. Em meio à multiplicidade de relações existentes nesse contexto, há de se pensar que havia membros ou mesmo grupos inteiros que decidiam agir ao contrário do líder, seja por discordância ou pela perda do prestígio que o cacique possuía.

O estabelecimento de colônias militares nas proximidades dos aldeamentos, muito contribuiria para conseguir-se o fim que se tem em vista (Burlamaque 1867:65-66).

Além da continuidade do projeto de retirada dos indígenas das matas, aparece ainda um olhar que enxerga o Kaingang como um perigo iminente ao indivíduo visto como “civilizado”. Em muitos casos, os conflitos entre colonos e indígenas Kaingang eram repercutidos com bastante sensacionalismo. Como bem identificou o antropólogo Schaden (1977), o comportamento “violento” e “impulsivo” Kaingang nada mais era do que uma reação à maneira como eram tratados pelos fazendeiros e posseiros.

Outro presidente de província, Affonso de Carvalho, expressa posição semelhante em 1870. Em sua visão, as matas funcionam como continuidade dos vícios indígenas, um ambiente que lhes remete a “primitiva independência”. Mais uma vez, a liberdade indígena é vista como negativa, pois é uma condição repulsiva aos hábitos ditos “civilizados”. No trecho seguinte percebemos essas ideias.

O selvagem desconfiado de tudo quer ver e sentir uma e muitas vezes aquilo, que se lhes aconselha e inculca. Não é fácil mudar de hábitos e de natureza. Alguns depois de certo tempo nos aldeamentos retiram-se para os bosques recordando-se da primitiva independência. O que reputam sujeição os incommoda (Carvalho 1870:47).

Como apontado anteriormente, essa liberdade indígena estava conectada à abundância das matas, da multiplicidade de plantas, animais não humanos e espíritos. Em um registro de 1886, o então diretor de São Jerônimo expõe ao presidente da província as dificuldades em se contar os indígenas aldeados. Ildefonso Mendes de Sá diz o seguinte: “Na epocha actual quase se torna impossivel dar a V. Ex^a [Visconde de Taunay] o numero exato dos indios aldeados neste aldeamento em consequencia de acharem-se dessiminados pelos rios e sertão por ser o tempo em que emprehende suas pescarias e caçadas” (Sá 1886:193).

Acontecimento semelhante foi reportado por Bigg-Wither, viajante e engenheiro inglês que passou por São Jerônimo na década de 1870. Ao percorrer a floresta de araucária perto do estabelecimento, Bigg-Wither se deparou com alguns Kaingang que voltavam de uma caçada. Diante disso, o engenheiro expôs que: “[...] durante os meses de maio, junho e julho é costume dos índios coroados mansos desta região, que deixem seus aldeamentos e rumem para as florestas de pinhais, vivendo dos produtos de seus arcos e flechas, e do fruto dos pinheiros (BIGG-WITHER 1878:257, tradução nossa)”.⁸

⁸ During the months of May, June, and July, it is the custom of the tame Coroados Indians of these parts to leave their *aldeamentos*, or villages, and roam about the great pine forests, living upon the products of their bows and arrows, and the fruit of the pine trees themselves.

Para o olhar colonizador, os hábitos de caça, coleta e pesca estavam ligados aos chamados “vícios indígenas”. A preguiça, a aversão ao “trabalho” e a indolência eram características que atrapalhavam a visão de progresso e civilização. Com grande influência do pensamento fisiocrata da época, o trabalho agrícola na terra estava associado justamente ao inverso do modo de vida indígena (Jacob 1991).⁹

Resistentes à concepção de mundo colonizadora que se pretendia, os Kaingang e as relações que estabeleciam com seu ambiente constituíam verdadeiros obstáculos ao projeto de progresso e civilização. Uma verdadeira inconstância da alma Kaingang a ser combatida, para se pensar nos termos de Viveiros de Castro (2013).¹⁰ Desse modo, os administradores apenas conseguiam associar as práticas indígenas como atividades negativas, que nada enriqueciam o espírito humano e o Império.

A caça é então colocada como atividade ociosa, uma prática de subsistência de pouco ou nenhum valor. Uma ação destinada apenas aos “selvagens”, povos primitivos na visão da sociedade eurocêntrica da época. No entanto, a partir de relatos etnográficos do momento, podemos perceber que a caça não figurava como simples ação mecânica. Muito mais que isso, consistia em relações de sociabilidade entre os indígenas Kaingang e demais seres da floresta.

Telêmaco Borba, político que foi administrador do aldeamento São Pedro de Alcântara, publicou em 1908 a obra *Actualidade Indígena*. O livro traz relatos etnográficos acerca dos indígenas aldeados. No trecho dedicado aos “costumes” e “crenças” dos Kaingang, elaborado a partir de observações realizadas na década de 1880, Borba apresenta apontamentos relevantes:

Acreditam em um ente bom, a que chamam *Tupen*, que os dirigirá na outra vida, ou terra de abundante caça, onde viverão sem trabalho caçando antas gordas, sem necessidade de correr pelos mattos para apanhar-as, pois ellas mesmas se lhes virão offerecer ás suas flechas; (...) Ha alguns entre elles, os mais velhacos, que se inculcam como tendo correspondencia, por meio de sonhos, com *Tupen*, e predizem os tempos bons ou maos, e as occasiões para as boas caçadas; estes geralmente, são os velhos caciques que se servem deste meio para não serem abandonados por seos companheiros (Borba 1908:7-8).

Aqui podemos compreender o papel da caça na cosmovisão Kaingang. A caça está presente na crença de uma vida posterior à morte, alcançada pelos grandes guerreiros e caçadores. Já o xamanismo serve como método de comunicação com o mundo espiritual, permitindo a previsão da melhor época para as caçadas. Os pesquisadores Maréchal e Hermann (2018) analisam a

⁹ Para a concepção fisiocrata, a agricultura representava o progresso humano. A terra e seus recursos eram vistos como riquezas, bens que, se explorados, conduziriam a sociedade em sua evolução teleológica (Jacob 1991).

¹⁰ Em sua obra *A inconstância da alma selvagem*, Viveiros de Castro (2013) explica como na fala de Antonio Vieira os Tupinambás eram representados como murtas, plantas fáceis de se moldar, mas que necessitavam cuidados constantes, para que sua forma não se desfizesse. Eram esses indígenas indivíduos receptivos aos ensinamentos, mas “teimosos” por não se amoldarem ao que os colonizadores pretendiam. O resultado era uma inconstância que não atendia às expectativas pretendidas e que, portanto, constituía um obstáculo a se ultrapassar pelo “civilizado”.

contemporaneidade do xamanismo Kaingang. Os velhos caciques que o texto de Borba fala são os xamãs, denominados pelos antropólogos de *Kujà*. Por meio do *vênh pétì*, o mundo onírico, os *Kujà* conseguem adentrar os planos invisíveis. Isso possibilita a resolução de problemas enfrentados no mundo visível (o mundo aqui).¹¹ Os autores explicam que dentro dessa concepção xamânica:

(...) O plano terrestre *ga* não muda de nome enquanto, sim, mudamos de mundos. Dentro de *ga*, existem vários mundos visíveis e invisíveis e somente os *kujà* têm a capacidade através, por exemplo, dos sonhos, para transpassá-los. Os *kujà* também têm o poder de atravessar os diferentes planos do universo kaingang. Os sonhos são assim uma maneira de transpassar diversos mundos que pertencem a um mesmo plano ou de atravessar os diversos planos, mas se inscrevem, porém, dentro do mesmo território/universo kaingang (Maréchal e Hermann 2018:352).

Ao retornar ao texto de Borba, podemos ainda perceber que na visão Kaingang há um reconhecimento da condição de sujeitos dos demais seres não humanos. Ao entender que no outro mundo os animais se entregam às suas flechas, o mundo dos vivos, por sua vez, é o ambiente em que os animais se esforçam, leem e interpretam o espaço para escapar do empreendimento dos caçadores Kaingang. Segundo Ingold (2002), as sociedades caçadoras-coletoras compreendem as relações entre humanos e outros animais nesses termos. Eles reconhecem outros seres como sujeitos justamente através da experiência da caça. As palavras do autor dizem o seguinte:

(...) O ato de caçar pode ser visto não como manipulação técnica do mundo natural, mas um tipo de diálogo interpessoal, integrado a totalidade da vida social em que tanto o humano como o animal, enquanto pessoas, são constituídos com identidades e propósitos particulares (Ingold 2002:49, tradução nossa).¹²

Vemos que, além da busca pelo alimento, outras interações permearam a convivência entre os Kaingang e outros animais. Isso pode ser visto em outro relato de Borba (1908). Segundo a cosmovisão desses indígenas, os dons do canto e da dança foram aprendidos por *Cacrekin* (Tamanduá-Mirim), animal que foi encontrado no momento de uma caçada. Pelos seus ensinamentos, além de outros motivos, o *Cacrekin* não participa da dieta Kaingang.¹³

Para Viveiros de Castro (2010), os povos indígenas reconhecem os outros seres como sujeitos dotados de perspectiva, buscando compreendê-los, interpretá-los e conhecê-los. É por esses objetivos que a prática do xamanismo se torna importante, pois serve para enxergar o ponto de vista do outro.

¹¹ Na obra de Borba, encontramos o termo *Veipetì*, traduzido para “visão de somno” (Borba 1908:105).

¹² “(...) Hunting itself comes to be regarded not as a technical manipulation of the natural world but as a kind interpersonal dialogue, integral to the total process of social life wherein both human and animal persons are constituted with their particular identities and purposes (INGOLD, 2002:49)”.

¹³ Além de ensinar os dons do canto e da dança, acreditava-se que o *Cacrekin* ainda realizava o papel de uma espécie de xamã do lado não humano, predizendo o sexo das crianças Kaingang que estavam para nascer. Na fala do Tamanduá, operava-se o seguinte rito: “(...) quando encontrarem commigo e me derem seos cacetes, se eu ficar com elles seos filhos serão homens, mas, se os deitar fora, depois de ter, com elle na mão, dançado, serão mulheres (Borba 1908:25)”.

O autor ainda nos diz que o mito indígena carrega o aspecto da metamorfose humano-animal. Trata-se de um registro ancestral, de um tempo em que as barreiras entre os seres não estavam tão invisíveis quanto no presente.

Isso fica perceptível na fala da indígena que estava narrando à Borba o mito do *Cacrekin*. Em sua afirmação: “[...] os tamandoás sabem muitas outras cousas mais; pensamos que elles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar (Borba 1908:25)”.

Portanto, temos aqui uma concepção de mundo que se distancia do pensamento ocidental dominante. Uma visão que não trata as plantas, espíritos e outros animais de forma hierarquicamente distinta. Ao contrário, a ocupação colonial do Paraná impôs uma nova configuração para o território paranaense, em que a multiplicidade de espécies deveria ser reduzida para a introdução da monocultura e criação de gado.

Em meio à política de aldeamentos, os Kaingang resistiram fugindo para as matas. Nas florestas, eles retomavam suas relações ancestrais. Juntamente com outros seres, estes indígenas produziram paisagens multiespécies, formando assembleias multiespécies com as araucárias, animais não humanos, espíritos, rios e montanhas. Diferentemente do que se encontrava nos aldeamentos, marcados pelo cultivo de algumas poucas espécies agrícolas e pela criação de animais domesticados.

Companheiros de caça

Por meio do sistema de brindes adotado pela política de aldeamentos, o cachorro foi utilizado como moeda de troca pelos não indígena. Juntamente a ferramentas como machados, facões e serrotes, os cães eram entregues aos indígenas como pagamento dos trabalhos e incentivo à “civilização”. Comumente essas transações eram realizadas na capital, Curitiba, e não dentro dos aldeamentos.

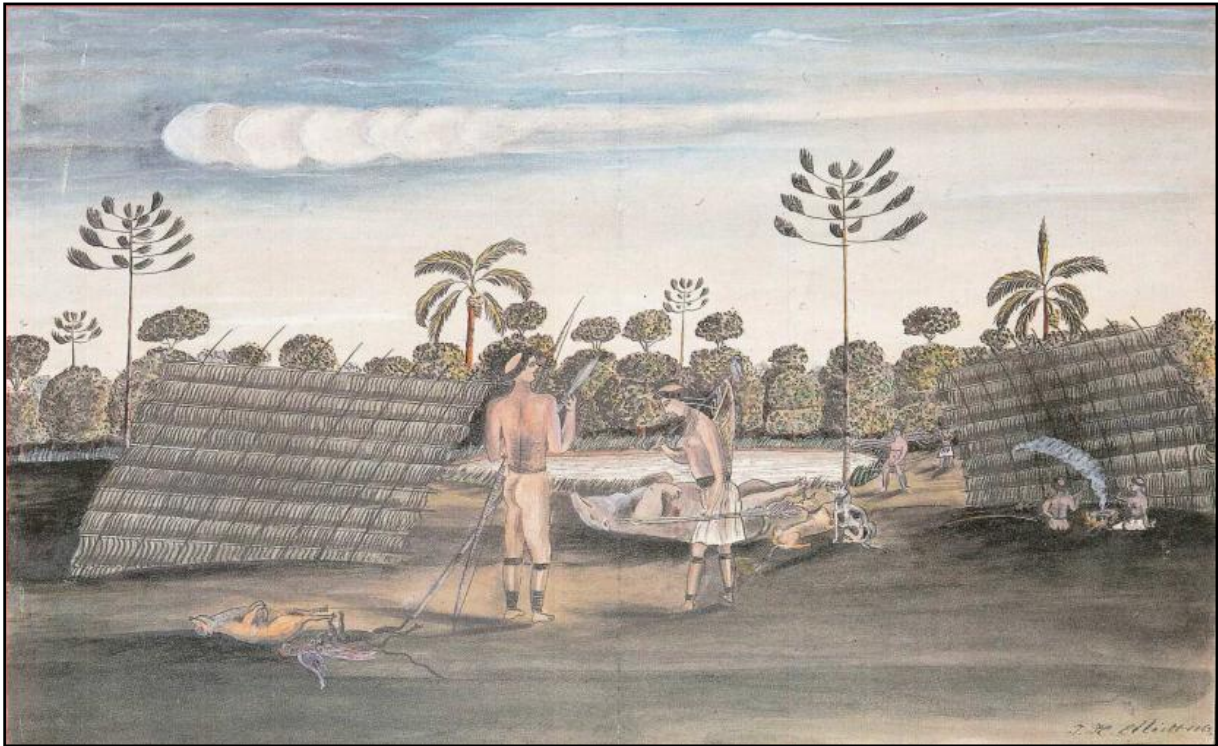
Companheiros dos Kaingang no momento das caçadas, os cachorros ilustram as relações de sociabilidade estabelecidas entre humanos e animais na cosmologia Kaingang. Na fala de Cemitile, o religioso explica a predileção dos Kaingang pelos cães nas negociações com os não indígenas.

Gostam muita de criar gallinhas, especialmente brancas ou pintadas; domesticam tambem animaes e aves silvestres; mas o cão é o seu predilecto e fazem com prazer todo o sacrificio para obter este logar-tenente do homem, que é de mais utilidade para elles. Seguem d’aqui [São Jerônimo] á Curityba, uma distancia de 60 leguas, e ultimamente foram até á cidade de Fachina, que é ainda mais longe somente para o fim de alcançarem estes animaes que lhes servem de companheiro em suas viagens e de ajudante em suas caçadas (Cimitile 1882a:3).

O que para a visão “civilizada” era uma simples moeda de troca, o pagamento ao indígena, para os Kaingang tratava-se de outra forma de sociabilidade. No caso indígena, o cachorro é dotado

de agência, possui vontades e propósitos no mundo. Na imagem abaixo, podemos ver a representação dos Kaingang voltando de uma caçada. O quadro é de autoria de John Henry Elliot, engenheiro inglês que, junto a Joaquim Francisco Lopes, trabalhou nas primeiras explorações na região do Tibagi e ajudou a fundar o aldeamento São Jerônimo.

Figura 1 - Índios caingangue ou coroados em correria de caçadas



Fonte: Elliot, J. H., 1863. Reproduzido em: Carvalho (2018:180).

No quadro, vemos um casal de indígenas. À esquerda, o homem empunha longos arcos e à direita, a mulher carrega as flechas e um cesto nas costas. A presença feminina nas caçadas era comum, momento em que elas levavam no cesto frutos coletados, flechas ou seus filhos pequenos. Podemos ainda perceber logo atrás da mulher o que parece ser uma anta abatida. E ao lado das patas traseiras do animal caçado, dois cães companheiros.

Ao se estabelecer na capital da província em 1885, o presidente Visconde de Taunay se encontrou com um grupo Kaingang vindos de Guarapuava. Queixaram-se ao presidente de maus-tratos e invasão de suas terras por “brasileiros”. Taunay não atendeu as reclamações, definindo-as como infundadas e entendendo que as terras que ocupavam eram muito grandes para sustentar “[...] seus hábitos nomades e de simples vagabundagem” (Taunay 1931:85).

O que Taunay fez foi iniciar seu projeto de elaboração de um vocabulário Kaingang. As primeiras palavras foram pagas com brindes e alguns cachorros. Diz o presidente de província em sua obra:

Comsigo levaram quantos cães puderam arrebanhar e de cuja aquisição se mostraram, como é de uso, sobremaneira avidos. A estes infelizes animaes, de certo, não esperava vida farta e descansada, pois os que lhes serviam de companheiros denunciavam extrema magreza e insaciavel voracidade (Taunay 1931:85).

A percepção de que os cães estariam desnutridos reaparece em outras fontes. O primeiro autor a fazer essa observação parece ser Cimitile. Falando dos Kaingang e sua relação com os cachorros, ele afirma:

[...] mostram o maior empenho em obter cachorros; com estes caçam, mas depois da caça morta não o repartem com os cães, nem mesmo os ossos, dependurando-os ou enterrando-os, para que não se tornem preguiçosos; por isso sempre andam magros, e prestes a morrer de fome; entretanto quando morre algum cão, lamentam, e choram como se tivesse morrido algum parente (Cimitile 1882:4)

Outro relato semelhante vem de Telêmaco Borba, quando fala sobre as caçadas Kaingang e o uso dos cães. Borba traz o seguinte em seu livro:

Para fazerem suas caçadas, reúnem-se aos grupos de dez a vinte individuos, grande quantidade de cães, quase sempre magros; seguem o rasto da caça até della se aproximarem; quando esta os percebe, soltam os cães e com grandes alaridos acompanham-os até alcançal-a e matal-a. Se é caça grossa, anta (*oyoro*), tiram-lhe as entranhas, dão o sangue aos cães e deixam-a dentro d'água; n'outro dia vão conduzi-la a seos ranchos, onde assam (Borba 1908:9-10).

Um último documento que fala sobre os cachorros é o relato de José Francisco Thomaz do Nascimento. Viajante e explorador, nessa mesma época, realizou incursões em Guarapuava. Em seu contato e negociação com os Kaingang, porém, não fez menção sobre a magreza dos cachorros. No seu texto, lemos o seguinte:

Com elles distribui mudas de mandioca, maça, bananeiras, laranjeiras, sementes de abobora, feijão, café, algodão, canna e verduras, ensinando-lhes como deviam plantar; dei-lhes alguns cachorros, de que muito gostaram; prometti-lhes voltar para ensinar-lhes a cultura, fazer engenhos e casas, levando para isso carpinteiros, com que se mostraram alegres” (Nascimento 1886:275).

O que temos nos três primeiros relatos é a afirmação de que os cachorros estariam desnutridos, quase mortos de fome. Uma possibilidade é de que essa afirmação tenha sido inicialmente formulada por Cimitile e depois ecoada pelos outros autores. Sabemos que o livro de Taunay repete na íntegra o escrito que Cimitile publicou no jornal *O Apostolo* em 1882. Taunay também repete parte do vocabulário Kaingang que foi antes publicado por Borba, ainda que o tenha expandido. Vemos, então, que sua obra apresenta pouca originalidade em termos etnográficos, recorrendo frequentemente a registros já publicados. Quando Taunay se depara com os Kaingang em Curitiba acompanhado de

seus cachorros, ele já está a par dos escritos anteriores. Já Borba tece uma outra consideração sobre os cães, trazendo informações novas sobre o momento da caça.

No entanto, sabemos que Borba, em 1904, tentou reivindicar-se como pioneiro no uso do termo “Kaingang”. O que Mota (2004) demonstrou ser incorreto, já que a denominação aparece em documentações anteriores.¹⁴ E mesmo se Borba ignorasse essas fontes, cabe ressaltar que ele publica um artigo na Revista Paranaense em 1882 junto com Cimitile, este que utiliza o etnônimo Kaingang. Podemos pensar, dessa maneira, que a afirmação acerca dos cães desnutridos foi compartilhada e reproduzida dentro de um mesmo ambiente. Ademais, vale lembrar que mesmo sabendo a denominação correta Kaingang, as autoridades insistiam no uso da palavra “coroados” para se referir aos indígenas, mesmo que eles não gostassem do vocábulo (Mota 2004). Temos então autores que compartilhavam um mesmo espaço e que, possivelmente, dialogavam sobre suas percepções do mundo indígena. Talvez em meio às discussões efetuadas nesse ensejo, tenha sido reforçado o estereótipo de cães “maltratados” pelos Kaingang.

Olhando para a relação cachorro-Kaingang de fato, parece-nos contraprodutivo não alimentar os cães, já que estes caminhavam durante muitos dias. Como Cimitile deixou claro na primeira fala, esses indígenas seguiam de seus estabelecimentos até a capital ou até Faxinal, andando centenas de quilômetros.¹⁵ Deixar os animais em situação de fome não parecia ser uma ação que condicionasse e sustentasse tantos esforços.

Nascimento, que estava distante intelectual e materialmente dos outros autores, não repete a informação sobre a magreza dos cães. E em sua fala, fica compreendido que se sabia da predileção Kaingang por cães, já que o explorador os levou como “brindes”. Em um contexto marcado pela desqualificação discursiva dos indígenas, um cão à beira da morte e descuidado constituía um elemento conveniente para criticar o comportamento indígena e justificar sua “civilização”. O que não acontece no relato de Nascimento.

Outra possibilidade é que tenha havido algum grupo, visto por Cimitile, que possuía cães desnutridos. Esse grupo teria passado por São Jerônimo e então o frei escreveu seu relato generalizando para o resto dos Kaingang, não enxergando aquela cena como evidência anedótica, mas como um costume em comum de todos os “coroados”. Esse primeiro registro foi transmitido aos

¹⁴ Em 1849, o militar Camilo Lellis da Silva utiliza o termo Caegang (Mota 2004:11). Já em 1867, a denominação Caêngagn é utilizada por Franz Keller em uma exploração junto com seu irmão e também engenheiro, Joseph Keller (Mota 2004:9).

¹⁵ Cimitile afirma que eles andavam cerca de 60 léguas, o que se converte à 396 km.

outros autores que, na tendência de construir representações negativas dos indígenas, desenvolveram uma predisposição para enxergar os cães Kaingang dentro dessa percepção.

De toda forma, mesmo através desse discurso os textos demonstram que os cachorros participavam do momento da caça e que dela obtinham parte de sua alimentação. Borba fala que os indígenas davam o sangue do animal abatido para os cães. Mas é possível que os companheiros caninos comessem outras partes durante essa ação, como as entranhas da anta (*oyoro*) morta.¹⁶

No registro de Cimitile, fala-se em como os ossos eram pendurados ou enterrados, supostamente impedindo com que os cachorros tivessem contato com os restos da caça. No entanto, é possível que esses animais tenham, a partir da memória e do olfato, acessado e se alimentado dos ossos. Aliás, parece ser essa a intenção dos Kaingang que, para não deixar os cães preguiçosos, criavam obstáculos para o acesso. O que parece constituir mais um indício da agência atribuída aos cães pelos Kaingang. A ideia de preguiça pode ser uma adaptação do vocabulário dos “civilizados”, os quais buscavam caracterizar os indígenas dessa mesma maneira.

Quando Cimitile trata de como a morte dos cachorros afeta os Kaingang, como se os animais “fossem parentes”, vemos claramente na fala do religioso a dicotomia natureza/cultura. Pois ao ver os indígenas tratarem os cachorros como se parente fossem, o escrito demonstra uma perspectiva de separação entre o humano e o animal não-humano. Mas para os indígenas, de fato o cachorro pode ser seu parente, já que são companheiros que habitam um mesmo mundo, sem separação entre o que é biológico e o que é cultural. Para a visão indígena, as diferenças estão apenas na dimensão corporal, sendo a propriedade de espírito semelhante em todos os seres.

Em síntese temos um tema que é digno de maior aprofundamento. A relação cachorro-indígena no século XIX parece ser pouco estudada na historiografia e, portanto, merece atenção. Trabalhos futuros poderão aprofundar essa problemática, contribuindo para o debate de relações similares entre animais e indígenas no passado. Especialmente, temos aqui um caso em que o animal parece ter sido introduzido pelo colonizador e com isso, inserido na realidade ameríndia. Essa realidade que, possivelmente, já havia experienciado a domesticação de outras espécies caninas antes de 1500. Neste subtítulo, limitamo-nos a discutir as representações sobre as relações entre cães e Kaingang presentes nas fontes, tema que poderá ser aprofundado por pesquisas futuras.

¹⁶ Para a psicóloga Brandão, uma das explicações mais difundidas sobre a domesticação canina está justamente ligada a prática humana de caça. Acredita-se que as primeiras aproximações interespecíficas se deram quando os lobos se aproximaram dos humanos para se alimentar dos restos de animais predados. Desde então, o cão selvagem foi se adaptando aos nichos humanos (Brandão, 2012).

Criando um mundo Kaingang

Para o geógrafo Milton Santos a paisagem é dimensão da percepção. Uma representação feita a partir dos sentidos. Em suas palavras: “Todo lo que vemos, o que nuestra visión alcanza es el paisaje. Este puede definirse como el dominio de lo visible, lo que la vista abarca. No sólo está formado por de volúmenes, sino también por colores, movimientos, olores, sonidos, etc (Santos 1996:59)”.

A paisagem, enquanto representação, é uma dimensão que chega até nós filtrada pelos sentidos. Por ser esse um processo seletivo, diferentes paisagens podem ser formadas a depender da cultura que a representa (Santos 1996). Le Breton (2016) afirma que o corpo tem papel central no filtro do mundo. O antropólogo afirma o seguinte: “Para o homem não existem alternativas senão experimentar o mundo, ser atravessado e transformado permanentemente por ele. O mundo é a emanção de um corpo que o penetra. Um vai e vem instaura-se entre sensação das coisas e sensação de si” (Le Breton 2016:11).

O mundo e seus lugares possuem acepções diferentes para determinados grupos e indivíduos, agentes que o significam e ressignificam através do sensível. Cada cultura desenvolve uma “organização sensorial” própria, ou seja, valores, simbolismos e comunicações com seu meio (Le Breton 2016). O autor complementa que as diferentes culturas desenvolvem...

[...] atividades perceptivas [que] a todo instante decodificam o mundo circunstante e o transformam em um tecido familiar, coerente, mesmo se ele impressiona às vezes por contatos mais inesperados. O homem vê, ouve, sente, saboreia, toca, experimenta a temperatura ambiente, percebe o murmúrio interior de seu corpo, e assim faz do mundo uma medida de sua experiência, o torna comunicável aos outros, imersos como ele no centro do mesmo sistema de referências sociais e culturais (Le Breton 2016:16).

Para o geógrafo Yi-Fu Tuan (1990), a percepção está ligada àquilo que valorizamos culturalmente ou instintivamente. O perceptível, aqui, nada mais é do que a resposta dos sentidos ao estímulo externo, uma atividade de registro de determinado fenômeno em detrimento de outros (Tuan 1990). Para o autor “percepção é uma atividade, um estender-se ao mundo” (Tuan 1990:12, tradução nossa).¹⁷ Esse “alcançar” está condicionado pelos órgãos dos sentidos, porém cada órgão é exercitado a sua maneira pelos diferentes grupos humanos. Justamente através de uma valorização cultural ou instintiva. Santos concorda, afirmando que “la percepción es siempre un proceso selectivo de aprehensión. Si la realidad es apenas una, cada persona la ve de forma diferente; por eso, la visión del hombre de las cosas materiales está sempre deformada” (Santos 1996:60).

É nesse sentido que a representação da paisagem também dá lugar à disputa. O historiador Alain Corbin (2001) vai nos dizer que a paisagem é constituída por imagens e contra-imagens. Em

¹⁷ Texto original: “Perception is an activity, a reaching out to the world”.

sua explicação “[...] a paisagem é, portanto, uma leitura ou frequentemente, um entrelaçamento de leituras que, por sua diversidade, pode suscitar o conflito” (Corbin 2001:13, tradução nossa).¹⁸ A paisagem, por conseguinte, pode ser sobreposta como um pentimento (Corrêa 2013).¹⁹ Uma representação pode ocultar a anterior e se impor sobre ela, engendrando transformações que descaracterizam a paisagem anterior (Corrêa 2013).

É nesse contexto de disputa pelo espaço e por sua representação que os Kaingang constroem formas de resistência e produzem sua história. Hervé Mazurel (2024), historiador francês, nos diz que há tanto uma construção social do sensível quanto uma construção sensível do social. Com esse apontamento, podemos partir para pensarmos como o sensível interferiu na produção de um mundo Kaingang.

Como vimos anteriormente, as relações indígenas com outros seres da floresta parte de uma sensibilidade própria. Enquanto para o não indígena os animais, plantas e rios se transformam em recursos, coisas alienadas, para o Kaingang cada vivente possui uma perspectiva própria. O cachorro, a anta e o *cakrekin*, todos expressam traços específicos de personalidade.

Um apontamento que aparece com certa constância nas fontes etnográficas é o elogio as habilidades de caça dos indígenas Kaingang. A audição, o olfato, o tato e a visão são órgãos apontados como mais avançados do que a “gente civilizada”. Apenas o paladar é visto como “selvagem”, num registro onde Cimitile comenta sobre a bebida preparada para a cerimônia *Aquiqui*.

Considerações como essas serão comuns não apenas no Paraná. No Rio Grande do Sul, a etnia Kaingang será registrada pelo antropólogo belga Mabilde em meados do século XIX. Em contato com os indígenas, o autor produz uma série de textos. Publicado postumamente como livro, em 1983, sua obra traz as seguintes considerações em relação aos sentidos indígenas:

Os coroados têm os órgãos visuais de uma agudeza extraordinária e os órgãos auditivos e o olfato os mais sensíveis [...] como os demais selvagens do Brasil, os coroados enxergam a uma distância extraordinária. Onde a vista do civilizado não atinge sem o auxílio de um bom óculo de alcance [...] Qualquer cheiro estranho que se encontra nas matas, os coroados percebem, imediatamente (Mabilde 1983:22).

Mabilde ainda elogia a precisão dos Kaingang em manusear instrumentos e fabricar objetos. Por exemplo, o autor fala sobre a capacidade desses indígenas de desempenhar a madeira crua:

¹⁸ Texto original: “[...] le paysage est donc une lecture ou, le plus souvent, un entrelacs de lectures dont la diversité peut susciter le conflit”.

¹⁹ A historiadora Dora Corrêa se utiliza da analogia do pentimento na pintura, termo que remete ao processo de uma nova produção sobre os vestígios de outra. A autora se utiliza desse conceito para entender as transformações paisagísticas nas matas de Itupeva, sudoeste paulista, entre 1723 e 1930.

Uma vara de qualquer madeira, torta e de desigual grossura, eles a desempenam, decascando-a com um pedaço de grés. Este trabalho é tão perfeito que seria impossível – ao melhor dos nossos marceneiros ou carpinteiros, com o auxílio dos instrumentos próprios que possui para semelhante fim – já não digo fazer melhor, mas alcançar o grau de perfeição em desempenar e alisar um pedaço de maneira qualquer (Mabilde 1983:22).

Borba (1908) compartilha de percepções semelhantes à que trouxemos na primeira fala de Mabilde. Ao relatar os sentidos dos Kaingang no Paraná, ele afirma:

Teem a vista, o olfato e o ouvido de uma sensibilidade e delicadeza extraordinarias; enchergam à grande distancia, e lhes é cousa facilima o seguir pelo matto o rasto da caça, do inimigo ou dos de sua gente. O seo olfacto faz-lhes conhecer com certeza e distinguir a aproximação das cobras e outros animaes nocivos. Ouvem e distinguem, à distancia, o pizar macio e traiçoeiro do tigre (Borba 1908:8).

Ao perseguir sua presa, o caçador engaja com o mundo, obtendo informações e elementos que são críticos para sua prática. Uma coleta que afina sua percepção. Ingold (2002) concebe, assim, que os dados não estão na mente do caçador, mas sim no próprio mundo. E é então pelo engajamento com o ambiente que o indígena compreende as características que constituem o espaço. Nas palavras do antropólogo:

O conhecimento do mundo é ganho pelo movimento nele, explorando-o, prestando atenção nele, sempre alerta aos sinais pelos quais ele se revela. Aprender a enxergar, então, não é uma questão de adquirir esquemas para construir mentalmente o ambiente, mas sim adquirir habilidades para engajar perceptualmente com os constituintes ambientais, humanos e não humanos, animados e inanimados (Ingold 2002:55, tradução nossa).²⁰

Ao engajar com a floresta de araucária, os Kaingang compreendem seus elementos, suas formas e processos. Ao encontrar uma área de queda de pinhão, os indígenas se deparam com inúmeras relações multiespécies. Podem encontrar fezes, pegadas, odores e outros rastros, que indiquem a passagem de um animal, sua espécie e a distância que ela se encontra. Há todo um envolvimento contínuo com o mundo que treina e aprimora os sentidos. O que ocorre é uma leitura que tenta decodificar o mundo, conceber todos seus elementos e como se organizam. Como afirma o antropólogo inglês:

[...] Caçadores-coletores, em suas práticas, não procuram transformar o mundo, mas sim procuram revelação [...] Em resumo, através de atividades práticas como caçar e coletar, o ambiente – incluindo a paisagem com sua fauna e flora – adentra diretamente na constituição das pessoas, não apenas como fonte de nutrição, mas ainda como fonte de conhecimento (Ingold 2002:58, tradução nossa).²¹

²⁰ No original: “[...] Knowledge of the world is gained by moving about in it, exploring it, attending to it, ever alert to the signs by which it is revealed. Learning to see, then, is a matter not of acquiring schemata for mentally *constructing* the environment but of acquiring the skills for direct perceptual *engagement* with its constituents, human and non-human, animate and inanimate”.

²¹ No original: “[...] Hunter-gatherers, in their practices, do not seek to tranform the world; they seek revelation [...] In short, through the practical activities of hunting and gathering, the environment – including the landscape with its fauna

O pleno contato com o mundo faz com que suas características sejam incorporadas na padronização das atividades diárias dos caçadores-coletores. Desse modo, a floresta se torna passível de ser habitada, transformando-se em “casa” tanto para os humanos quanto para outros animais que compartilham a mesma paisagem (Ingold 2002).

Ademais, para os indígenas, o engajamento com o mundo está conectado com sua ancestralidade. De acordo com Ingold (2002) a operação efetuada por populações caçadoras-coletoras, parte de um olhar que conecta presente e passado. A apreensão corporal e mental do mundo está ligada a uma tradição. Muitos indígenas entendem que o meio que habitam, e todas suas topografias, são heranças de seus antepassados. Muitas vezes essa conexão temporal se confunde, de forma que o indivíduo do agora também faça parte de um tempo anterior, que as narrativas antigas sejam relatadas em primeira pessoa e que, portanto, pessoas, acontecimentos e lugares estejam ligados (Ingold 2002).

Para os Kaingang, essa conexão pode ser vista em topônimos. É o caso da Serra do Mar, chamada de *Krinjijimbé* por estar associada ao grupo que se afundou no mito do dilúvio (Schaden, 1988). Outros lugares também aparecem identificados pelas experiências Kaingang. Chapecó, em Santa Catarina, que teve seu nome ocidentalizado, era chamado em Kaingang de *Xáembetkó* (atual Chapecó). Borba (1908) nos fornece uma explicação da nomenclatura: *Xá* significava cachoeira e *embetkó* um “[...] modo de caçar ratos á noite com fachos. Pela semelhança que lhes pareceo, (aos Kaingangues) ter as pescarias de cascudos, á noite neste rio com a dos ratos, lhe puzeram este nome, que os nossos alteraram ou abreviaram” (Borba 1908:117).²²

Temos então uma situação em que o espaço habitado se torna “casa” para os diferentes organismos. Se *Xáembetkó* é a “casa” dos peixes cascudos, também é residência dos indígenas que deles se alimentam. Pois o rio que corre nesse local não é apenas um produtor de alimento, mas sim fundamentalmente espaço de sociabilidade. É nas águas que os indígenas se lavam depois das refeições coletivas (Borba 1908:11). A água é o ambiente onde a mulher se lava e dá banho no recém-nascido, logo após o parto nas matas (Borba 1908:12). E são as águas do dilúvio que dão início aos animais e os primeiros Kaingang (Borba 1908:20).²³

and flora – enters directly into constitution of persons, not only as a source of nourishment but also as a source of knowledge”.

²² Além de Chapecó, Borba (1908, p. 117-118) ainda explica a etimologia de outros lugares, como Goioem, Xopim, Xagú, Campo Erê, Xanxerê, Palmas e Guarapuava. Todos estão associados a acontecimentos que os indígenas Kaingang experienciaram.

²³ Para Tommasino: “Pode-se ainda entender a interpretação do mito diluviano como refundação da sociabilidade Kaingáng. A experiência do dilúvio aparece como um regresso à natureza ou numa área de transição entre natureza e cultura, alguns se transformando em bugios, outros em macacos. Mas os que ficaram na terra permaneceram homens e,

Por desenvolverem afeto pela paisagem e outros seres não humanos, os Kaingang engajam com o mundo, percebendo seus elementos e treinando suas habilidades perceptivas. Desse processo, os sentidos apurados que Borba (1908) e Mabilde (1983) elogiam são justamente resultados de um modo de vida ligado a práticas ancestrais, resultando em uma relação de conexão com o espaço muito própria. Ao contrário, a lógica do pensamento ocidental visto como “civilizado” por enxergar a constituição da paisagem como produtos alienados, não consegue conceber um mundo composto por diferentes vivências e, logo, não desenvolve uma capacidade mais apurada de sentir o mundo e de com ele se engajar/habitar.

Em contraste com os demais sentidos, Cimitile (1882a) não conseguiu se adaptar ao paladar Kaingang. No trecho seguinte, o frei explica o processo de fabricação do *Aquiqui*, bebida fermentada que era feita em um ritual posterior à morte de algum indígena Kaingang. Essa cerimônia era realizada para a libertação do espírito do morto (Tommasino 2004). Nas palavras do religioso:

Para fazer as bebidas para esta festa soccam o milho e o pinhão juntamente com a agua em grandes panellas de barro perto do fogo, mastigam com a bocca para mais depressa fermentar, depois de fermentado misturam o caldo do milho com mel, tornando-se por este processo uma bebida embriagante, pouco agradável ao paladar da gente civilisada, mas muito apreciada pelos selvagens; chamam-n’a Aquiqui (Cimitile 1882a:4).

Para Marta Amoroso (2003), a política de aldeamentos do século XIX tinha, dentre outras intenções, conquistar o indígena pelo paladar. Essa missão estava associada à disciplina do trabalho, através das lavouras de milho, feijão e, principalmente, cana. E na adoção de novos hábitos e mudanças corporais, o alimento costumeiro para o ocidental era aos poucos sendo introduzido ao cotidiano indígena: açúcar, sal e carne de animais domésticos. Portanto, o que Cimitile traz em sua fala passa justamente por essa noção. O *Aquiqui* é ruim porque não lembra o doce ou o salgado aos quais estão acostumados os “civilizados”. A bebida é “selvagem”, pois está inadequada aos hábitos comerciais e palatáveis das populações brancas.

De todo modo, o que temos nesse contexto não é apenas uma visão de mundo indígena. O que ocorre é precisamente uma produção do mundo, uma mundiação (*mondiation*), como entende o antropólogo Descola (2023). O indígena estabelece relações com o ambiente, organizando suas qualidades, fenômenos, seres e relações, através de filtros ontológicos, os quais selecionam aquilo que é de tradicional interesse (Descola 2023). Para o francês, o nativo indígena...

através dos casamentos dos filhos e das filhas, os Caingangues, Cayurucrés e Camés se tornaram **parentes e amigos**. Nesse sentido, o dilúvio é como que um ponto de partida da **Cultura**, da concepção de passagem de **Natureza à Cultura**, já que, nesta passagem, surge a possibilidade de trocas matrimoniais (parentesco) e trocas simbólicas (festas)” (Tommasino 1995:52).

[...] produz literalmente um mundo, pleno de sentido e abundante em causalidades múltiplas, que sobrepõe às suas margens outros mundos do mesmo gênero que foram atualizados por outros humanos em circunstâncias análogas. E são a relativa coincidência de alguns desses mundos, as referências comuns e as experiências compartilhadas de que são testemunhas que dão origem ao que habitualmente chamamos de uma cultura (Descola 2023:10-11).

Nos termos do antropólogo, essa forma de mundiação Kaingang pode ser compreendida como associada ao regime animista, isto é, uma produção de mundo baseada na continuidade das interioridades entre humanos e não humanos e na descontinuidade das dimensões físicas. Trata-se da compreensão de que outros seres carregam uma interioridade de tipo humana, como a ideia de “alma”, mas se diversificam na forma corporal. O que se aproxima em diálogo com o conceito de perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 2010; 2013).

Para Descola (2023), a visão de mundo ocidental dominante opera uma mundiação ontológica distinta do animismo, ou seja, apregoa uma continuidade das formas físicas e uma descontinuidade das interioridades. O naturalismo enxerga que os seres são diferentes não pelo corpo, mas pela interioridade (mente, consciência). Portanto, a racionalidade é a característica que separa, e privilegia, o humano de outros seres. Essa é uma visão de mundo baseada nas perturbações sentidas pela sociedade europeia e que, por isso, pouco efeito possui na explicação de trajetórias diferentes da sua.

O que todas essas considerações demonstram é como o espaço da floresta de araucária foi lido de diferentes formas. Se por um lado, a perspectiva colonial leu a mata como um conjunto de mercadorias, a visão indígena animista se mostrou distinta ao naturalismo. Resistente às imposições, os indígenas entendiam os animais, plantas e espíritos como organismos dentro de uma mesma “casa”. Dentro da disputa pelo espaço e sua representação, a caça operou como produtora do mundo Kaingang. Ao se engajar nas matas, os povos nativos perceberam seus elementos e reproduziram, através de tradições ancestrais, um sistema perceptual próprio. Enquanto o homem ocidental apreendeu o mundo pela representação mental, o Kaingang apreendeu o mundo “em si mesmo”. Entre o animismo e o naturalismo como compreendido por Descola (2023), há então para Ingold (2002) duas maneiras de apreensões do mundo:

[...] Apenas uma delas (a ocidental) pode ser caracterizada como construção de uma visão, isto é, um processo de representação mental. Quanto a outra, apreender o mundo não é uma questão de construção, mas de engajamento, não se trata de construir, mas de habitar, não de fazer uma visão *do* mundo, mas de adotar uma perspectiva *nele* (Ingold 2002:42).²⁴

Conclusões

²⁴ only one of which (the Western) may be characterised as the construction of a view, that is, as a process of mental representation. As for the other, apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making a view *of* the world but of taking up a view *in it*. (42).

Como podemos perceber, a política de aldeamentos surge para tentar conter e controlar os corpos indígenas. Desenvolve-se um processo em que a administração provincial pretendia expropriar terras e formar trabalhadores pobres, por meio do discurso civilizador. No entanto, a resistência Kaingang se mostrou constante. As fugas para as matas constituíram os principais movimentos de oposição a esse sistema.

Na floresta de araucária, os Kaingang retomavam suas relações ancestrais. A caça, pesca e coleta, mais do que atividade de subsistência, representaram o aspecto central da reprodução de sua religiosidade e de habitação no mundo. Através dessas práticas, os indígenas conviviam em uma paisagem multiespécie, numa teia em que cada ser estava entrelaçado ao outro.

Foi através da caça que os indígenas puderam experimentar o mundo. A abertura ao mundo possibilitou o desenvolvimento e aprimoramento dos sentidos. O olfato, a visão, o tato e a audição, foram órgãos refinados pela prática da caça e pelo engajamento com o mundo. Tudo isso forneceu uma percepção do espaço que era de difícil acesso as populações ditas “civilizadas”.

Em suma, observam-se dois regimes distintos de relação com o mundo: um que se orienta pelo lucro, em que as dicotomias cultura/natureza e civilizado/bárbaro influenciam a interpretação e representação das paisagens. Nesse pensamento hierárquico e eurocêntrico, entende-se que o mundo necessita de sua presença para progredir em estágios mais “avançados”. Em oposição, temos um outro mundo diferente que, por não conseguir conceber diferenças excludentes entre natureza e cultura, esteve aberto às experiências do ambiente e sua multiplicidade de conexões. É nesse sentido que a vivência permanente dentro dos aldeamentos, para muitos indígenas, tornou-se incompatível.

Referências Bibliográficas

Fontes:

Albuquerque, Lourenço Cavalcanti de. *Ofício destinado ao presidente da província Carlos Augusto de Carvalho*. Em 19 de dezembro de 1883. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP). Códice 288, p. 245-246.

Burlamaque, Cezar. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 15 de março de 1867. https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1867_presidente_polidoro_cesar_burlamaque_2__0.pdf

Cardoso, José Francisco. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 1 de março de 1860.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1860_presidente_jose_francisco_cardoso.pdf.

Carvalho, Affonso de. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 15 de fev. de 1870.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1870_presidente_antonio_luiz_affonso_de_carvalho__0.pdf

Carvalho, Carlos Augusto de. *Ofício destinado ao Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Manoel Alves de Araujo*. Em 18 de mar. de 1882. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP). Códice 286, nº 48, p. 18-19.

Cimitile, Luiz de. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Augusto da Fonseca*. Entre 04 de janeiro a 01 de dezembro de 1868. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 293, p. 140-145.

_____. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Rodrigo Otávio de Oliveira Menezes*. Em 14 de abril de 1878. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 541, p. 106.

_____. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Manoel Pinto de Souza Dantas Filho*. Entre 16 e 29 de dezembro de 1879. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 582, p. 04-06.

_____. Sobre os costumes e religião dos índios camés ou coroados, que habitam esta província. *O Apostolo*. Ano XVII, N. 106, 3-4, 22 de setembro de 1882a. <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=343951&pagfis=8005>.

_____. Sobre os costumes e religião dos índios camés ou coroados, que habitam esta província (conclusão). *O Apostolo*. Ano XVII, N. 107, p. 4, 24 de setembro de 1882b. <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=343951&Pesq=cemitille&pagfis=8010>

Elliot, João Henrique. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso*. Em 27 de janeiro de 1861, Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 105, p. 253.

Lins, Lamenha. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 15 de fev. de 1876.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1876_presidente_adolpho_lamenha_lins1_1.pdf

_____. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 15 de fev. de 1877. https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1877_presidente_adolpho_lamenha_lins__1.pdf

Lisboa, Oliveira. Relatório de presidente de província à assembleia legislativa do Paraná. Em 15 de fevereiro de 1872.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1872_presidente_venancio_jose_de_oliveira_lisboa_1.pdf

Lopes, Joaquim Francisco. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Barbosa Gomes Nogueira*. Em 31 de março de 1861, Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 111, p. 106 e 108.

_____. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Barbosa Gomes Nogueira*. Em de novembro de 1862, Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 146, p. 130-133.

_____. *Ofício destinado ao vice-presidente de província do Paraná Sebastião Gonçalves da Silva*. Em 12 de março 1864a. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 180, p. 210.

_____. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Joaquim do Carmo*. Em 18 de agosto de 1864b, Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 189, p. 119/120.

Nascimento, José Francisco Thomaz do. Viagem feita por José Francisco Thomaz do Nascimento pelos desconhecidos sertões de Guarapuava, província do Paraná e relações que teve com os índios coroados mais bravios daquelles lugares. *Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brazil*, tomo XLIX, 267-281. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographico a vapor de Laemmert & C. 1886. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nascimento-1886-viagem>

Oliveira Junior, Bento de. *Relatório de presidente da província ao Vice-presidente Jesuino M. O. e Sá*. Em 7 de fevereiro de 1878.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1878_presidente_joaquim_bento_de_oliveira_junior_1.pdf

Sá, Idelfonso Mendes de. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Alfredo de Escragnolle Taunay*. Em 24 de março de 1886, Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 797, p. 193.

Sobrinho, Faria. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 30 de out. de 1886.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1886_-_presidente_joaquim_de_almeida_faria_sobrinho__0.pdf

Bibliografia:

Amoroso, Marta. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 100 (2003): 35-72. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6787>

_____. 2014. *Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome.

Bernaski, Joice. *Aldeamento São Jerônimo da Serra: Uma estratégia para transformação do espaço social dos Kaingang*. 2017. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual do Centro Oeste (Unicentro-PR), Irati, PR.

Bezerra, Jéssika de Aquino. Mapear, conhecer, ocupar. As explorações dos sertões do Paraná e a criação da colônia militar de Jataí, 1845-1858. In: I Seminário Internacional da Sociedade de Estudos dos Oitocentos. *Anais...* v. 1 (2014): 1-23. <https://www.seo.org.br/images/Anais/Arthur/Jssika%20de%20Aquino%20Bezerra.pdf>

Borba, Telêmaco. 1908 *Actualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense.

Brandão, Maria Mascarenhas. A memória de um gesto comunicativo humano no cão doméstico (*Canis familiaris*). 2012. Dissertação de mestrado em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47132/tde-26102012-105127/fr.php>

Carvalho, José Luiz. *Terra à vista: a obra do viajante-artista John Henry Elliott e a formação da província do Paraná no segundo reinado*. 2018. Tese de doutorado em Geografia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR. <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/58640>

Corbin, Alain. 2001. *L'homme dans le paysage*. Paris: Les éditions Textuel.

Corrêa, Dora Shellard. 2013. *Paisagens sobrepostas: índios, posseiros e fazendeiros nas matas de Itapeva: (1723-1930)*. Londrina: Eduel.

Cunha, Manuela Carneiro da. 1992. Política Indigenista no Século XIX. Em *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

_____. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Descola, Philippe. 2023. *As formas do visível: uma antropologia da figuração*. Tradução por Mônica Kalil. São Paulo: Editora 34.

Freitag, Liliane da Costa. *Extremo-Oeste Paranaense: História Territorial, Região, Identidade e (Re)ocupação*. 2007. Tese de doutorado, Universidade Estadual Paulista: Franca, SP. <https://repositorio.unesp.br/entities/publication/9640ca5e-8e11-4e96-875a-075f1c778a8b>

Henrique, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, nº 75 (2017): 195-216. <https://www.scielo.br/j/rbh/a/ymW7G53P3KHFBdrPmnz6yyn/abstract/?lang=pt>

Ingold, Tim. 2002. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

Jacob, Annie. Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation. *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 15, nº 1 (1991): 13–35, 1991. <https://www.erudit.org/fr/revues/as/1991-v15-n1-as787/015156ar/>

Le Breton, David. 2016. *Antropologia dos sentidos*. Traduzido por Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes.

Mabilde, Pierre François Alphonse Booth. 1983. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Corados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836-1866*. São Paulo; IBRASA; [Brasília]; INL; Fundação Nacional Pró-Memória.

Maréchal, Clémentine Ismérie; Hermann, Herbert Walter. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. *Horizonte antropológico*. Ano 24, n. 51 (2018): 339-370, Porto Alegre. <https://journals.openedition.org/horizontes/2314>

Mazurel, Hervé. Introdução. Em *História das sensibilidades*. 2024. Organizado por Corbin, Alain e Mazurel, Hervé. Traduzido por Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp.

Mota, Lucio Tadeu. 1994. *A guerra dos índios Kaingang: A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá, PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá.

_____. 2000. *As Colônias Indígenas no Paraná Provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos.

- _____. A denominação kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. Em *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. 2004. Organizado por Tommasino, Kimiye; Mota, Lucio Tadeu; Noelli, Francisco Silva. Londrina: Eduel.
- Santos, Milton. 1996. *Metamorfosis del espacio habitado*. Tradución por Gloria María Vargas López de Mesa. Barcelona: Oikos-tau.
- Schaden, Egon. 1988. A representação do dualismo kaingang no mito heróico tribal. Em *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etno-sociológico*, organizado por Egon Schaden. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Schaden, Francisco S. G. Xoklêng e Kaingáng. Em *Homem, cultura e sociedade no Brasil*. 1977. Organizado por Egon Schaden, Petrópolis, Vozes.
- Tomazi, Nelson Dacio. 2000. “Norte do Paraná” histórias e fantasmagorias. Curitiba: Aos Quatro Ventos.
- Tommasino, Kimiye. *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento*. 1995. Tese de doutorado em Antropologia. Universidade de São Paulo. São Paulo/SP. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-27102016-121947/pt-br.php>
- _____. 2004. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. Em *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, organizado por Kimiye Tommasino, Lucio Tadeu Mota e Francisco Silva Noelli. Londrina: Eduel.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Traduzido por Thiago Mota Cardoso et al. Brasília: IEB Mil Folhas.
- _____. *O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. 2022. Tradução: Jorgge Menna Barreto; Yudi Rafael. São Paulo: n-1 Edições.
- Tuan, Yi-fu. 1990. *Topophilia: A study of environmental perception, attitudes, and values*. New York: Morningside Edition.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Traducido por Stella Mastrangelo. Madrid: Katz Editores.
- _____. 2013. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.



Uma história policêntrica: diálogos entre a teoria da história e as narrativas Borum-Kren

A Polycentric History: Dialogues between the Theory of History and the Borum-Kren Narratives

Una historia policéntrica: diálogos entre la teoría de la historia y las narrativas Borum-Kren

Virgínia Albuquerque de Castro Buarque [*]

Marcone de Souza Guedes [**]

Danilo Antônio Campos da Silva Borum-Kren [***]

Maycon Gabriel Sant'Ana Gomes [****]

[*] Professora aposentada da Universidade Federal de Ouro Preto. Doutora em História pela UFRJ (2005). Pós-doutorados em Ciências Religiosas (Laval, 2012), Teologia (FAJE, 2015) e História (UFF, 2021). Pesquisa cosmopolítica, territorialidades e sacralidades mineiras, além de ensino de história e memórias locais. E-mail: virginiaastrobuarque@gmail.com

[**] Doutor em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2026), onde também concluiu o mestrado (2021) e a licenciatura (2018). Possui pós-graduação lato sensu em Educação Especial e Inclusiva (2025). Professor efetivo da SEE de Minas Gerais. Desenvolve pesquisas vinculadas à História Ambiental, Ensino de História, História e (Pós) Humanidades. E-mail: marconeguedes04@gmail.com

[***] Cacique do povo Borum-Kren. Graduando em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. É Chefe de Departamento de Cultura Indígena na Secretaria de Cultura e Turismo de Ouro Preto. E-mail: danilo.acs@aluno.ufop.edu.br

[****] Licenciado em Música pela UFOP e atua nas áreas de Educação Musical e Etnomusicologia, com interesse em memória social e práticas musicais tradicionais. E-mail: maycon.gomes@aluno.ufop.edu.br

Resumo: Este artigo procede a um cotejamento de narrativas enunciadas por integrantes do povo Borum-Kren (que se encontra na região centro-leste de Minas Gerais, principalmente nos municípios de Ouro Preto, Mariana e Ponte Nova) e produções historiográficas formuladas nas últimas décadas sobre a história indígena, com base em duas questões: as configurações étnico-comunitárias e as cosmovisões Borum, em particular aquelas do grupo Borum-Kren. O objetivo é refletir sobre a elaboração de uma teoria e de um ensino de História mais policêntricos, em afinidade com a proposta de descolonização das racionalidades ocidentais. Como conclusão, postula-se que o acionamento da temporalidade provinda das sociedades Borum, que entrecruza no presente o que é remetido ao passado e ao futuro pela concepção de duração constituída sob a matriz cultural ocidental, possibilita uma reativação de alianças interétnicas e de conexões pluriontológicas.

Palavras-chave: história indígena, Borum-Kren, teoria da história.

Abstract: This article compares narratives told by members of the Borum-Kren people (who live in the central-eastern region of Minas Gerais, mainly in the municipalities of Ouro Preto, Mariana and Ponte Nova) and historiographical productions formulated in recent decades on indigenous history, based on two issues: ethnic-community configurations and Borum worldviews, particularly those of the Borum-Kren group. The objective is to reflect on the development of a more polycentric theory and teaching of History, in line with the proposal for the decolonization of Western rationalities. In conclusion, it is postulated that the activation of temporality originating from Borum societies, which intersects in the present what is referred to the past and the future by the conception of duration constituted under the Western cultural matrix, enables a reactivation of interethnic alliances and of pluriontological connections.

Keywords: indigenous history, Borum-Kren, theory of history.

Resumen: Este artículo compara las narrativas de miembros del pueblo Borum-Kren (que se encuentra en la región centro-oriental de Minas Gerais, principalmente en los municipios de Ouro Preto, Mariana y Ponte Nova) y las producciones historiográficas formuladas en las últimas décadas sobre la historia indígena, a partir de dos cuestiones: las configuraciones étnico-comunitarias y las cosmovisiones Borum, en particular las del grupo Borum-Kren. El objetivo es reflexionar sobre el desarrollo de una teoría y enseñanza de la Historia más policéntrica, en línea con la propuesta de descolonización de las racionalidades occidentales. En conclusión, se postula que la activación de la temporalidad proveniente de las sociedades Borum, que intersecta en el presente lo referido al pasado y al futuro por la concepción de duración constituida bajo la matriz cultural occidental, posibilita una reactivación de alianzas interétnicas y de conexiones pluriontológicas.

Palabras clave: historia indígena, Borum-Kren, teoría de la historia.

Introdução

Este artigo resultou de pesquisa de iniciação científica¹ acerca das territorialidades e musicalidades dos Borum-Kren,² iniciada em outubro de 2024, em interlocução com o movimento de ressurgência protagonizado por este grupo indígena. Os antepassados desse povo originário já

¹ A pesquisa de iniciação científica intitulava-se “Territorialidades, culturas e sonoridades do povo indígena Borum-Kren na Região dos Inconfidentes em diálogo com a cosmopolítica”, sendo financiada pela Fapemig entre outubro de 2024 e setembro de 2025. Ela contou com a orientação da Profa. Dra. Virgínia Buarque e a participação do bolsista de graduação em Música Maycon Gomes e da colaboração voluntária do doutorando em História Marcone de Souza Guedes e do graduando em História Danilo Borum-Kren, todos integrantes da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

² Optamos pela grafia dos povos indígenas conforme disposto na *Convenção* da 1ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 1953, que indicou a não flexão em gênero e número e o emprego de iniciais maiúsculas. Parcela dos pesquisadores considera que “[...] escrever, por exemplo, os Araweté, em lugar de os arauetés, é um modo, certamente simbólico, de reconhecer um coletivo linguístico, étnico e territorial diferenciado dentro da ‘comunhão nacional’”. (A questão é outra, naturalmente, quando são os próprios índios que decidem como se haverá de grafar seu etnônimo, como acontece nos grupos que utilizam a escrita, em português e/ou no vernáculo nativo).” (Viveiros de Castro 1999, 163). No caso deste artigo, a opção por seguir-se o disposto na Convenção deveu-se ao emprego desta forma de enunciação (no singular) por integrantes do povo Borum-Kren, entre os quais um dos coautores do texto. Apenas no caso de transcrições literais mantivemos o uso do plural, em conformidade à escrita reproduzida.

habitavam a vasta região onde, em 1711, no âmbito da ocupação colonial, foram instalados os termos³ de Vila Rica (posteriormente Ouro Preto) e de Vila do Ribeirão do Carmo (depois Mariana). E eles se mantiveram presentes nessa espacialidade, a despeito de seu apagamento em registros político-administrativos, eclesiásticos e científico-culturais, até a contemporaneidade.

O povo Borum-Kren obteve seu reconhecimento oficial em 2019, mediante a atuação do Coletivo Borum-Kren Vivos e Fortes, liderado pelo cacique Danilo Borum-Kren. Nesse sentido, foram “reconhecido[s] [...] pelo Conselho Municipal de Igualdade Racial (COMPIR/OP) da Prefeitura de Ouro Preto-MG, por meio da Resolução n. 1/2022, de 13 de maio de 2022, bem como pelo CEDEFES⁴ e pela FUNAI.” (Vieira 2025, 36). Como descreve o cacique Danilo:

A gente descobriu que a gente era considerado como povo extinto e nisso a gente então precisou de criar um movimento organizado para que a gente pudesse falar que não, que a gente não era um povo extinto. Então, no final de 2021, [início de] 2022, a primeira conquista foi que a gente voltou pra lista dos povos indígenas de Minas Gerais através do CEDEFES, onde as pessoas começaram a falar ‘Nós estamos aqui, a gente existe’. (Borum-Kren 2025, 5s-29s)

Os integrantes desse Coletivo procederam, inclusive, à escolha de sua denominação enquanto grupo Borum. Observe-se que os povos Borum, hoje presentes em parcela expressiva dos estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia, combinam uma diversidade multiétnica com o compartilhamento de aspectos socioculturais, linguísticos e históricos (Mattos 2024, 111-112; 114). Assim, os Borum

[...] mantém sua coesão quer pela consciência de terem um passado comum, distinto do de outros povos, quer pela visão de mundo herdada de seus antepassados, forjada pelas experiências vividas no decorrer de sua história, da história de seu contato com os colonizadores, quer ainda pela linguagem própria, que resiste, não obstante os múltiplos fatores negativos que atuaram no sentido de sua extinção. (Seki 1992, 8).

Cabe ainda mencionar que entre os séculos XVIII e XX, os povos Borum foram costumeiramente designados pelos conquistadores das terras mineiras sob o etnônimo genérico e pejorativo de “Botocudo”, em referência aos adornos auriculares e labiais utilizados por esses

³ Por “termo” de uma vila colonial compreende-se a sede urbana e uma área rural, geralmente bastante ampla, onde estavam situados os povoados ou arraiais, distribuídos por freguesias ou paróquias (divisão eclesiástica). Paulatinamente, muitas vilas foram transformadas em cidades, a exemplo de Mariana (1745) e Ouro Preto (1823). Note-se que “Nas colônias [portuguesas], a denominação termo de vila foi utilizada em detrimento da de município. No caso do Brasil no período imperial, ambas as denominações foram utilizadas indistintamente.” (Chaves 2013, 818).

⁴ “O CEDEFES é uma Organização Não-Governamental, sem fins lucrativos, filantrópica, de caráter científico, cultural e comunitário, de âmbito estadual, com sede e foro na cidade de Belo Horizonte, Estado de Minas Gerais, Brasil. Seu objetivo é promover a informação e formação cultural e pedagógica, documentar, arquivar, pesquisar e publicar temas do interesse do povo e dos movimentos sociais. O nome escolhido para o Centro, fundado em 1985, é uma homenagem a Eloy Ferreira da Silva, trabalhador rural e sindicalista, assassinado em 16 de dezembro de 1984, no Vale do São Francisco, Minas Gerais.”. Informação disponível em: <https://www.cedefes.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 18 jun. 2025.

agrupamentos indígenas.⁵ Diante do imperativo de reconhecimento identitário, antes de tudo por si mesmos enquanto etnia singular, os Borum dos antigos termos de Vila Rica e Vila do Carmo então optaram por autodesignar-se Borum-Kren:

Mas quem é esse povo? Isto é o que eu e outros indígenas de Ouro Preto estamos nos esforçando para responder. [...] Sabemos que o povo Borum-Kren faz parte do tronco linguístico Macro-Jê,⁶ não somos Tupi-guarani. Mas o restante era muito incerto. Os indígenas que habitaram esse território durante o período colonial foram chamados por várias denominações diferentes. Uma dela era ‘Cataguases’, uma expressão tupi associada a um tipo de vegetação de montanha. [...] Também fomos chamados de Aimorés⁷ ou, mais geralmente, Botocudos. [...] Mas não parou aí. Também fomos chamados de Guarachués⁸, ou ainda de Arêdes, vocábulo mais difundido no município de Itabirito. [...] a gente também já foi chamado de Batatás, outra expressão proveniente do idioma tupi, que quer dizer ‘duro, difícil’. Seria algo como ‘duro de matar’. [...] Então, a gente foi fazer uma pesquisa, começamos a conversar com os mais idosos, como a minha avó, que faleceu com 93 anos em 2014. E minha avó trazia à memória principalmente três palavras: ‘Botocudo’, ‘Borum’ e ‘Kren’. Kren quer dizer cabeça, e Borum quer dizer gente, povo. A partir daí unimos essas duas palavras para formar a designação de nossa etnia indígena ‘Borum Kren’. (Borum-Kren 2025, 107).

Buscamos, neste artigo, contribuir para um diálogo (reconhecidamente tensional e mutuamente questionador) entre os saberes acadêmico e indígena no tocante à narrativa histórica. No primeiro tópico, recapitulamos os esforços do povo Borum-Kren em enunciar sua própria história e, com isso, contribuir para uma problematização da teoria da história e do ensino de história, com vistas à sua descolonização. No segundo item, cotejamos interpretações sobre as configurações étnico-comunitárias Borum-Kren vivenciadas desde o século XVIII (no âmbito das práticas de resistência ao domínio ocidentalizado e de recriação de identidades ameríndias), formuladas tanto por esse povo (e veiculadas em reportagens, vídeos e entrevistas), como pela historiografia nas últimas décadas. Na terceira e última parte, discorremos sobre a cosmovisão Borum-Kren, enunciada por alguns de seus

⁵ “Esses ornamentos eram feitos da madeira extraída da barriguda que, depois de cortada nas dimensões desejadas, era desidratada no fogo, o que a tornava leve e branca. Após essa fase, o botoque era pintado à base de urucu e jenipapo com desenhos geométricos. Eram os homens que confeccionavam os botoques [...]. Os de uso feminino eram menores, mas também feitos e implantados pelos homens, únicos conhecedores e com direito de exercerem tal atividade.” (Paraíso 1992, 423-424).

⁶ “A primeira percepção de um conjunto de línguas incluindo as que hoje chamamos de família Jê foi a de Carl Friedrich Philipp von Martius, que em suas *Contribuições para a etnografia e a linguística da América e principalmente do Brasil* (1863 e 1867) [...] criou o termo classificatório Gez ou Crans [...] Tanto o nome Gez como o nome Crans, ele criou a partir das sílabas finais recorrentes em diversos nomes de povos Jê, como Apinagez e Crenguez ou Aponegicrans e Capiécrans. [...] Em 1924, Paul Rivet apresentou sua classificação das línguas da América do Sul e das Antilhas, com 77 famílias linguísticas, uma das quais a Jê, dividida em Jê oriental (Botocudo, Kamakã, Panháme, Coroado e Puri), Jê setentrional (Timbira), Jê central (Kayapó, Akuém) e Jê meridional (Kaingáng e Ingain).” (Rodrigues 2002).

⁷ O nome Aimoré era uma designação, com sentido negativo, pela qual os Tupis designavam alguns povos indígenas inicialmente designados como Tapuia e depois Macro-Jê. O termo significa “moradores das brenhas”. Vários autores consideravam o termo um antecessor da designação “Botocudo”.

⁸ Este vocábulo estava diretamente associado ao termo “guará” (espécie de garça): Guarachué seriam “os que correm como a guará”.

intelectuais/lideranças, bem como apresentada em produções historiográficas. Por fim, na conclusão, discutimos como as narrativas históricas Borum-Kren possibilitam ao saber histórico de matriz ocidental uma reconsideração de sua compreensão acerca da temporalidade, o que implica em sua alteração em formatos mais policêntricos.

Desafios de narrar a própria história Borum-Kren

Através de mobilizações e parcerias político-culturais empreendidas por seu Coletivo, a exemplo de recentes produções cinematográficas,⁹ os Borum-Kren buscam ser protagonistas na narrativa de sua própria história. Como narram Dalila Coelho Borum-Kren e Emi Borum-Kren no *teaser* do documentário *Um lugar Borum-Kren* (2025),

- Quando a gente escreveu o roteiro, eu, Emi, a Maíra¹⁰ e o Di¹¹, foi de fato um trabalho conjunto. A gente fez várias reuniões, muitas horas de conversa, visitas e entrevistas com várias pessoas do povo, para que o roteiro se baseasse nas nossas experiências individuais e coletivas. Com a nossa ancestralidade indígena e com todas as particularidades de um povo em retomada.

- Sim, quando a gente fala de retomada, estamos falando de: a junção dos saberes que ficaram espalhados no território. Os saberes, os fazeres, que resistiram ao processo de genocídio. Então o filme, ele é uma estratégia de luta social, de direito à memória, e direito de existir. (Dalila e Emi Borum-Kren 2025, 3min 30s - 4min 13s).

Algumas iniciativas também vêm sendo empreendidas pelos Borum-Kren no campo das performances. Assim, por exemplo, no Festival de Inverno de Ouro Preto de 2023, houve um evento ritualístico de “acendimento do fogo”, que incluiu “[...] a narração da história do fogo, com manifestação de canto, na forma tradicional da cultura indígena do povo Borum-Kren.” (Fiu-Festival de Inverno Universitário 2023).¹² Periodicamente, são também promovidos eventos de contação de

⁹ Podem ser mencionadas as atuações de Emi Borum-Kren e Dalila Coelho Borum-Kren, co-roteiristas, junto com Maíra Lana, dos longas-metragens *Um lugar Borum-Kren* e *Nan Borum-Kren, Origem*. Sobre o primeiro desses filmes, o produtor Marco Aurélio Ribeiro relata: “*Um lugar Borum-Kren* é um documentário de cerca de 90 minutos, que vai ser produzido pela Navalha Produtora Audiovisual em Ouro Preto e seus arredores. Esse projeto foi contemplado em primeiro lugar no edital de desenvolvimento da Lei Paulo Gustavo de Minas Gerais.” (Ribeiro apud *Um lugar Borum-Kren* 2025).

¹⁰ Maíra Lana é diretora audiovisual e teatral, roteirista e editora. mestre em Artes Cênicas e especialista em teatro musicado pela UniRio. Graduada em Direção Teatral e Interpretação pela UFOP. Coursou edição e montagem na Escola de Cinema Darcy Ribeiro.

Informações disponíveis em: <https://www.linkedin.com/in/ma%C3%ADra-lana-01b71b72/?originalSubdomain=br>. Acesso em: 18 jun. 2025.

¹¹ Di Morreti. Formado em Rádio/TV (FAAP) e Jornalismo (PUC), iniciou sua carreira como redator de programas de Rádio e TV e roteirista de vídeos institucionais. Desde o início dos anos 90, consolidou sua trajetória profissional como roteirista de cinema, professor e consultor de roteiros.

¹² “A atividade foi proposta por membros do Parentes, articulação de pessoas indígenas na Universidade Federal de Ouro Preto, buscando promover uma conscientização da população acadêmica e local sobre as existências indígenas no Brasil.” (Fiu-Festival de Inverno Universitário 2023).

histórias, como o conduzido em 2024 pelo grupo de estudos Jagy Nak,¹³ “que se dedica à investigação da comunidade Borum-Kren. O grupo visa fazer um trabalho etnográfico e histórico a respeito dos elementos que compõem o cultivo da terra, bem como da história, materialidade, lenda, espiritualidade e fazeres desse povo.” (Silva 2024, 23).

Consideramos que as narrativas proferidas nesses filmes, rituais e contações de história podem ser aproximadas da concepção de “escrevivência”, em sua elaboração por Conceição Evaristo: “A escrevivência não é a escrita de si, porque esta se esgota no próprio sujeito. Ela carrega a vivência da coletividade.” (Evaristo apud Herminio 2022, s.p.).¹⁴

Outra autoexpressão Borum-Kren, que também relata seu modo de ser no mundo, é o grafismo, com seus específicos significados ancestrais e maneiras singulares de produção do material (tintura extraída do jenipapo e do carvão), de configuração de padrões gráficos (como o *krang*, que atualiza a potência da serpente)¹⁵ e formas de proceder à pintura corporal (Vieira 2025, 45-46).¹⁶

Uma ousada aspiração desse Coletivo, associada à sua expressão linguística, é a futura elaboração de

um dicionário da língua Borum-Kren, para divulgar nas escolas. Nesse processo, eu descobri que um religioso, que percorreu a bacia do rio Doce no século XIX chegou a elaborar esse dicionário¹⁷. Aí eu comparei as palavras que tinha levantado com as que estavam nesse livro e fiquei impressionado, havia muitas similitudes. [...] essas linguagens dentro do tronco Macro-Jê são por vezes muito parecidas (Borum-Kren 2025, 119).

Outra frente de atuação dos integrantes Borum-Kren, esta já em franca implementação, abarca o campo acadêmico¹⁸, à qual este artigo vem a somar-se por sua coautoria.

¹³ Informação disponível na rede social Instagram, em:

https://www.instagram.com/p/DIgY9NaOH2B/?locale=zh_CN&hl=bg. Acesso em: 18 jun. 2025.

¹⁴ Já no campo da literatura indígena, especialmente aquela de cunho testemunhal, na esteira de trabalhos emblemáticos como os lançados por David Kopenawa e Ailton Krenak, ainda não há produções Borum-Kren.

¹⁵ Segundo Ananda Borum-Kren, “a Krang, grafismo do meu povo Borum-Kren, grafismo que representa a serpente. É de força porque o meu povo é um povo de guerra, então a gente está sempre buscando proteger nosso corpo e espírito através da pintura, da força do jenipapo.” (apud Vieira 2025, 46).

¹⁶ Um exemplo é o uso do grafismo por Camila Borum-Kren e Ananda Borum-Kren durante o Encontro Nacional de Juventude Indígena, ocorrido em dezembro de 2024 (Vieira 2025, 44). Uma fotografia desse uso encontra-se disponível na rede social Instagram, em:

<https://www.instagram.com/p/DDmyFKVvmt4/?igsh=MTFiNmkyMTQzam8zMg==>. Acesso em: 11 mai. 2026.

¹⁷ Para uma listagem dos dicionários existentes acerca do idioma empregado pelos grupos Borum, ver Seki, 1990.

¹⁸ Podemos citar, neste sentido, os trabalhos de Bárbara Nascimento Flores Borum-Kren (2024); de Sérgley de Matos Neves (2022) (que se reconhece como integrante da etnia Borum-Kren e elaborou trabalho de conclusão de curso em Arquitetura e Urbanismo pela UFOP sobre tal povo na contemporaneidade); de Gabrielle Reis Bibi Nhatarâmiak Borum-Kren (bioarqueóloga e artesã, cuja pesquisa abordou a existência da criança indígena Nimu Borum, encontrada durante uma escavação em Diamantina, em sepultura remontada a 600 e 1300 anos antes do tempo presente).

Os povos indígenas há tempos vêm sofrendo com a falta de conhecimento da sociedade sobre quem são e como vivem. Na busca de manter sua cultura viva procuram conhecer a educação que vem das Universidades e fazem desse conhecimento uma ferramenta não apenas de registro, mas como um instrumento de crítica e de compreensão de uma cultura que é receptiva e a utilizam para dar visibilidade à sua luta e resistência (Dorrico et al. 2018, 40).

Nessa perspectiva, afirma Danilo Borum-kren:

Os antigos já falavam por alto sobre essa guerra [contra os ‘Botocudo’, iniciada em 1808 e apenas oficialmente concluída em 1831] mas, a partir do aprofundamento, descobriu-se uma situação de violência bem maior do que se imaginava, uma violência de 210 anos em nossa terra. A gente foi considerado inimigo [...] desde 1775 até 1985, a gente viu uma violência muito pesada sobre nosso povo em nossa terra, e nossos antepassados não falavam que era indígena para não morrer, para não perder as coisas. A gente começou a ver e começou a sentir a necessidade de intensificar essa busca pela nossa história e tradição e valorizar. (Borum-Kren 2023).

Com isso, os Borum-Kren agregam-se à incitação que vem sendo desencadeada pelos povos indígenas no Brasil em prol de uma reconfiguração da teoria e do ensino de História, sob a perspectiva de uma descolonização do pensamento (Viveiros de Castro 2012, 254)¹⁹ – no caso, da inteligibilidade histórica ocidentalizada –, com aberturas a outras cosmologias, outras epistemologias.

Em resposta a tais provocações, a teoria da história tem atentado para a produção de narrativas policêntricas, em que memórias e relatos indígenas se imiscuem a abordagens orientadas por perspectivas (de procedência europeia) pautadas numa compreensão mais universalista do processo histórico (Santos, Pereira, Nicodemo 2022, 85; 88):

[...] acreditamos que se torna cada vez mais necessário que a ‘história indígena’ seja incorporada, pensada e debatida não apenas como história indígena, a partir de um jogo de aproximação e distanciamento, de incorporação e coexistência/resistência. Afinal, essa história não se limita apenas a uma questão de antecedentes de uma outra história (sobre o protagonismo indígena na história, uma já forte tradição historiográfica constituiu-se no Brasil desde a década de 1970 [...]). [...]

Interessante reconhecer, portanto, que narrativas historiográficas ameríndias podem se apresentar de início apenas como mais uma versão nas disputas por identidades, este baseado numa exclusão patente e histórica. Mas a proposta transcende esta dimensão pois possibilita outras lógicas para o processo histórico [...]. Repensar centrismos, ou re-escrever uma história sem centros [...]. (Santos, Pereira, Nicodemo 2022, 85; 88).

A adoção de uma abordagem policêntrica pela teoria da história refuta, assim, a existência de um único centro produtor de historicidade e de interpretação legítima do passado. Em paralelo, ela reconhece a promoção de múltiplos regimes de historicidade, entre os quais se situam as narrativas

¹⁹ Cf. o próprio Viveiros de Castro (2012, 254): “Essa expressão ‘descolonização do pensamento’ não chega a ser uma invenção minha. Eu a devo ter lido em algum lugar, embora não lembre se li, nem onde. Ela surgiu para mim em um contexto dialógico, no debate que travei com meu amigo Philippe Descola em janeiro de 2009, mediado por Bruno Latour. Não lembro por que exatamente, a horas tantas retorqui: ‘não, temos que fazer a descolonização: a antropologia é a descolonização permanente do pensamento’. A palavra ‘permanente’ remete é claro a *topos* trotskista da revolução permanente. A alusão à revolução permanente era provocativa; o que eu queria dizer era: ‘nós não estamos aqui para fazer taxonomia, nem para organizar cognitivamente o mundo; nós estamos aqui para fazer uma revolução permanente’. Uma revolução ‘em pensamento’, ‘no pensamento’. Uma descolonização permanente do pensamento.”

produzidas pelos povos indígenas acerca de sua própria história. A articulação entre policentrismo histórico e narrativas indígenas implica não apenas a ampliação do *corpus* documental da história, mas uma reconfiguração dos próprios fundamentos da disciplina. O problema deixa de ser exclusivamente “incluir novas vozes” em uma narrativa já estabelecida e passa a envolver o reconhecimento de diferentes ontologias do tempo, da memória e da agência histórica. Ressalte-se, contudo, que tais ontologias mostram-se indissociáveis de experiências protagonizadas pelos povos indígenas na relação com a territorialidade, ou seja, com específicas condições materiais de existência, não se limitando ao plano das ideias ou das sensibilidades – nas maneiras indígenas de viver, tais instâncias apresentam-se indissociáveis.²⁰ O desafio contemporâneo para os povos indígenas, em sua expressiva diversidade na sociedade brasileira, é proceder à atualização (ou revitalização) dessas ontologias em dinâmicas de expropriação que, embora não mais coloniais, perduram atingidas pela colonialidade, entendidas como um processo estrutural de extração de recursos materiais e intangíveis capitaneado por poderes transnacionais (europeus, norte-americanos e mais recentemente chineses), em detrimento da autonomia dos povos e culturas locais.²¹

Também o ensino de história vem procedendo a uma reelaboração reflexiva quanto a seu proceder acerca dos povos indígenas em Minas Gerais. Observe-se que em junho de 2024, o município de Mariana, um dos territórios seculares do povo Borum-Kren, sancionou a Lei n. 3.798, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nas escolas municipais a partir de 2025. Tal normativa veio somar-se à legislação federal n. 11.645/2008, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, tornando obrigatório o ensino da cultura afro-brasileira e indígena tanto em instituições públicas quanto privadas²². De forma concomitante, “Os livros didáticos têm apresentado na atualidade algumas mudanças, apresentando uma iconografia renovada, incluindo imagens em que os indígenas aparecem fora dos estereótipos tradicionalmente atribuídos a eles. Também aparecem em outras temporalidades além do início da colonização, apesar

²⁰ Daí, inclusive, a opção da pesquisa de iniciação científica desenvolvida pelos autores em esboçar uma história policêntrica entrecruzando territorialidades e musicalidades indígenas.

²¹ Um exemplo elucidativo dessa atualização-revitalização nos é fornecida pela tese de doutorado em Etnomusicologia do pesquisador Ricardo Jamal Júnior. Segundo o autor, os Tikmũ'ũn (Maxacali, na designação ocidental), povo indígena do norte de Minas Gerais, significam a história como uma prática de guerra, “possibilidade que sempre esteve presente no passado mítico, sobretudo no que tange à sua relação imediata com a aquisição de víveres, mas não só” (Jamal Júnior, 2017, 42), podendo incluir também variadas possibilidades de predação simbólica. Cabe então, como proporciona o autor em sua pesquisa, uma atenção acurada aos sentidos de “guerra” para os Tikmũ'ũn, em sua singularidade perante os conteúdos ocidentalizados do mesmo termo.

²² Essa legislação ampliou o escopo da Lei n. 10.639/2003, que tornara obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira, incluindo a história e cultura dos povos indígenas. Podem ser também citadas a Lei n. 12.288/2010, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial e a Lei n. 12.711/2012, referente à política de cotas para ingresso na educação superior de estudantes autodeclarados pretos, pardos e indígenas.

de ainda ser em poucos momentos” (Silveira 2020, 2). Mostra-se, portanto, imperioso o desafio de “produzir subsídios teórico-metodológicos para a proposição de currículo pluriepistêmico para a formação docente, possibilitando ensino, pesquisa e gestão da educação a partir de diálogo pluriversal com saberes africanos e indígenas” (Lima 2022, 72).

Configurações étnico-comunitárias

Pouco antes do final do século XVII, integrantes de etnias Borum habitavam um extenso território que, grosso modo, viria a corresponder aos antigos termos de Vila Rica e de Vila do Ribeirão do Carmo, unidades político-administrativas da colonização portuguesa, instituídas em 1711²³. Percorrendo esta área em andarilhagens constantes²⁴, esses indígenas Borum (inclusive os antepassados do grupo que hoje se denomina Borum-Kren), mantinham profunda relação com as ambiências dos rios, das montanhas e das matas dessa região: “[...] é bom mencionar que a territorialidade é uma questão essencial no universo Borum.” (Pascoal 2010, 43).

Essa área faz parte da Serra do Espinhaço, que se estende entre Minas Gerais e Bahia, com altitudes variadas. Ela integra igualmente o atual Quadrilátero Ferrífero, com seus rentáveis depósitos geológicos de ferro, ouro e manganês. Importantes bacias hidrográficas percorrem a região: do rio Doce, do rio das Velhas, do rio Piranga e do rio Paraopeba. Os biomas aí existentes são diversos, mesclando vegetação e fauna característicos de Mata Atlântica e de cerrado (UFMG/ICOMOS 2019, 23-24). Desse entorno, afirmam estudos historiográficos, os ancestrais dos Borum-Kren retiravam sua sobrevivência econômica:

De nômades coletores, aos poucos os Borum foram se transformando (e sendo transformados) em agricultores sedentários. [...] Com a implantação da agricultura, os homens se encarregavam de limpar o terreno e realizar o plantio, cabendo às mulheres a colheita. A caça e a pesca eram atividades primordialmente masculinas, e a coleta realizada por ambos os gêneros, porém mais frequente entre as mulheres. Tão logo conheceram os cachorros por intermédio dos brancos, de quem os compravam ou roubavam, os Borum os empregavam nas caçadas. [...] A pesca, além de sua importante função na economia doméstica, parece ser um meio sempre usado para estabelecer relações com os não índios. (Pascoal 2010, 44-45).

Entendimento similar é partilhado por Danilo Borum-Kren: “Os grupos indígenas do passado [nos antigos termos de Ouro Preto e Mariana] faziam roçados temporários, e viviam deles e das

²³ Este território se estendia ao menos dos atuais municípios de Ponte Nova a Brumadinho, na região centro-leste do Estado de Minas Gerais.

²⁴ “Há que se notar também que a maioria dos povos indígenas são em algum grau nômades, circulando por determinada área ou território de acordo com as atividades anuais, ou ainda devido a contingências históricas. Vários são os relatos sobre alguns subgrupos que habitavam as cabeceiras de tal ou tal rio, mas que se dirigiam a outros locais a fim de realizar trocas comerciais ou fazer a guerra a um determinado grupo rival.” (Pascoal 2010, 43).

guarnições da floresta. Por isso, as pesquisas arqueológicas aqui na região têm encontrado tantos vestígios: um machado de pedra ali, um fragmento de cerâmica aqui...” (Borum-Kren 2025, 114).

Sob a perspectiva de um saber histórico policêntrico, é possível perceber como o modo de vida dos povos Borum sugere uma concepção de história profundamente vinculada à memória territorial e às relações entre humanos e outros-que-humanos. Todos esses entes, por suas conexões e comunicações, apresentam-se como agentes constitutivos da experiência histórica, desafiando a separação moderna entre natureza e sociedade. Todavia, tal reconhecimento da singularidade da concepção histórica dos Borum só muito recentemente vem sendo promovido pela historiografia acadêmica, pois durante séculos os Borum foram tidos por diferentes modalidades de escrita histórica como

‘Errantes’, ‘vadios’, ‘vagabundos’, ‘corredores’, ‘índios do corso’, [...] sempre com imenso desprezo por seu nomadismo, pela impermanência dos seus assentamentos, pela fragilidade das suas habitações, por seu gosto inveterado pela caça, pela pesca e pela vida na mata... Desprezo que, por sua vez, não deixava de ser revelador de um certo apego destes mesmos agentes por suas formas de vida sedentárias, pela rigidez e perenidade de suas edificações, pelas formas centralizadas de organização política, pelas práticas agrícolas e pastoris. Por muito tempo, é verdade, contrastes como esses fomentaram imagens antropológicas assimétricas e hierarquicamente ordenadas, de modo que os valores de uns (dos europeus) fossem projetados enquanto valores últimos dos outros (dos indígenas), isto é, ideais aos quais todos estes povos deveriam naturalmente aspirar ou ascender. O esquema é o evolucionismo clássico: a sociedade europeia como destino inexorável, o colonialismo como catalisador sociológico universal (Romero 2015, 13).

Em alinhamento a essa percepção histórica mono-cultural, a expansão colonial portuguesa e, posteriormente, os projetos imperiais e republicanos de ocupação econômica do interior mineiro, que priorizaram a exploração mineral, a abertura de rotas comerciais e a formação de núcleos urbanos, sobretudo ao longo dos rios, alteraram profundamente as ecologias locais, como indica Ailton Krenak (2020, 49): “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista”.

A guerra com outras etnias indígenas Borum era também fonte de recursos, embora igualmente desafio à permanência do grupo em uma dada região: “De forma mais ou menos uníssona, estes estudos aceitam que [...] havia um grande circuito de relações entre os vários subgrupos Borum, no qual a guerra exerceria um papel privilegiado enquanto motor dessas relações. Os objetivos da guerra seriam principalmente a captura de mulheres para serem feitas esposas.” (Pascoal 2010, 26). Segundo a historiografia,

O ‘rapto’ de mulheres [entre os Borum] acontecia quando, em combate, um grupo tornava-se reconhecidamente dominante. Nessas situações, as mulheres migravam para o grupo vencedor e, na maioria das vezes, não demonstravam interesse em retornar para o grupo

antigo. Ainda que mediada por violências intertribais, as ‘esposas’ eram, desta maneira trocadas ritualmente (Mattos 2004, 169).

Contudo, como problematiza Pascoal (2010, 62-63),

Não me agrada pensar que o roubo de mulheres fosse por pura escassez desse ‘bem’ [...] havia algo bastante valorizado nos outros grupos, que precisava ser capturado e incorporado. Até porque as mulheres raptadas não demonstravam interesse em voltar aos subgrupos dos quais foram retiradas, como já descrito por Misságia de Mattos.²⁵ Definir esse bem é que se mostra tarefa árdua. Seriam nomes ou cantos (comum em grupos jê, por exemplo)? Seria o ‘conhecimento’ sobre o território [...]? Será que as mulheres tinham um valor especial dentro do sistema relacional do xamanismo, que não conseguimos visualizar?

Tudo mudou com a invasão colonial e a conquista das terras, a partir da última década do século XVII. Inicialmente, os povos Borum foram atacados e chacinados. A historiografia, ao abordar tal violência, muitas vezes recorre ao conceito de etnocídio, entendido como um processo sistemático de destruição dos laços socioculturais de grupos étnicos, acompanhado ou não da eliminação física de seus integrantes (Moreira 2020, 396). Simultaneamente, as mulheres indígenas foram sistematicamente estupradas, numa fatídica experiência histórica que Bárbara Flores Borum-Kren retoma, com base na reflexão de Andréa Smith:²⁶

O projeto de violência sexual colonial estabelece a ideologia de que os corpos indígenas são inerentemente violáveis – e, por extensão, que as terras indígenas também são inerentemente violáveis. Como consequência dessa colonização e abuso de seus corpos, os povos indígenas aprendem a internalizar o ódio por si mesmos, porque a imagem corporal está integralmente relacionada à autoestima. Quando o corpo não é respeitado, a pessoa começa a se odiar. (Smith apud Flores Borum-Kren, Pereira 2024, 8).²⁷

Um outro depoimento, concedido pelo senhor Cesar, morador do bairro Cabeças, em Ouro Preto, descreve sob outros ângulos tais práticas de violência contra as mulheres Borum, uma das quais era sua bisavó:

Eles vieram matando os índios, aí a menina fugiu. Quando ela fugiu, o rapaz falou ‘Opa, é mulher, não mata. Se vocês matarem, mato você também’. Tá, é mulher. Aí, jogou o laço, pegou ela pela... pela cinturinha, né? Pegou ela pelo laço, examinou direitinho, levou para a fazenda. Foi levada para a fazenda. Acabou de criar a menina, casou com ela. Minha bisavó, olha pra você ver, casou com ela. (apud Neves 2022, 107).

²⁵ Referência supracitada.

²⁶ Ex-professora assistente de Cultura Americana e Estudos da Mulher na Universidade de Michigan, cofundadora do INCITE! Mulheres Negras Contra a Violência e da filial de Chicado da Woman of All Red Nations. Esta autora se autorreconhece como indígena Cherokee.

²⁷ No original: “The project of colonial sexual violence establishes the ideology that Native bodies are inherently violable - and by extension, that Native lands are also inherently violable. As a consequence of this colonization and abuse of their bodies, Indian (indigenous) people learn to internalize self-hatred, because body image is integrally related to self-esteem. When one's body is not respected, one begins to hate oneself.”. As autoras refererem-se à seguinte publicação: SMITH, Andrea. *Conquest: sexual violence and american indian genocide*. South and Press Cambridge, MA. Canada, 2005. p. 12.

Paralelamente, centenas de indígenas foram submetidos ao escravismo do “gentio da terra”, que nas áreas dos antigos termos de Vila Rica/Ouro Preto e Vila do Carmo/Mariana se fez presente sobretudo na primeira metade do século XVIII. A historiografia, por várias décadas, caracterizou a escravidão indígena aí promovida como residual e conjuntural; seria a falta de recursos para adquirir africanos escravizados que levaria à escravização dos povos originários. Porém, a escravidão indígena nessa região impactou fortemente a vida dos povos nativos como a própria constituição da sociedade colonial (Pinheiro 2021, 272).

Segundo o historiador Renato Pinto Venâncio (1997), os indígenas tiveram ativa participação na produção econômica desses dois núcleos coloniais nas décadas iniciais do Setecentos. Os cativos do sexo masculino eram empregados em diversas atividades: na extração aurífera; no transporte de mercadorias essenciais à prática do garimpo (inclusive pela pequena quantidade de animais de carga então disponíveis); na obtenção de suprimentos através da caça, da pesca e da coleta (de grande importância devido à irregularidade das linhas de abastecimento). Já as mulheres indígenas eram encarregadas do artesanato doméstico e da agricultura de subsistência (voltada principalmente para as lavouras de milho, banana, mandioca e cana-de-açúcar). Cabe mencionar o conhecimento portado pelos povos originários na promoção de tais atividades, o que muito favoreceu a sobrevivência dos colonizadores nos anos iniciais de ocupação da região. A população indígena escravizada também foi levada à migração forçada, sobretudo em obras públicas fora dos termos de Vila Rica e Vila do Carmo, a exemplo da melhoria do caminho que ligava Minas Gerais ao Rio de Janeiro durante o governo do Conde de Assumar, entre 1717-1720.

Ainda de acordo com Venâncio, os cativos indígenas ficaram conhecidos como “carijós”, “negros da terra” ou “cabras da terra”²⁸. Eles alcançavam valores elevados nas transações de compra e venda, ao menos quando comparados com aqueles aprisionados no território paulista. Contudo, o preço de africanos escravizados era ainda mais elevado, chegando ao dobro ou até ao triplo daquele pago por um indígena. Tal diferença é atribuída pelo historiador tanto ao preconceito em relação aos indígenas (tidos como indolentes), como ao envelhecimento e doenças que paulatinamente os atingiram desde o início do século XVIII. Em paralelo, não houve expressiva renovação dos grupos indígenas escravizados nos primeiros centros urbanos minerários de Minas, porque a exploração aurífera mostrava-se bem mais rentável do que as expedições de apresamento dos povos originários.

²⁸ Muitas pesquisas históricas sobre os indígenas em Minas Gerais concluíram não ser exequível recuperar o específico pertencimento étnico de grande parte dessa população, justamente por terem sido tratadas nas fontes documentais por tais epítetos. Em paralelo, como indicado nos parágrafos seguintes, foi o caráter da indianidade – situação de carijós ou gentio da terra e seus descendentes – o lugar de distinção desses povos (ver Resende 2013, 14).

E devido às péssimas condições de trabalho, assim como à fome e às doenças,²⁹ as taxas de natalidade eram muito baixas, enquanto as de mortalidade eram bem elevadas (Venâncio 1997).

Mas os indígenas resistiram bravamente à escravização, muitas vezes através de fugas para áreas de mata ainda não ocupadas no norte e do leste da Capitania de Minas, mas também através de ataques aos povoados. Por vezes, grupos Borum até então rivais se uniam frente ao colonizador, seu inimigo comum (Mattos 2024, 122). Acionando sua cultura guerreira diante da ferocidade incontrolável das lideranças “brancas”, os Borum faziam guerra, mas que não se limitava à violência física: “[...] ela pode ser constitutiva mesma na luta pela conjuração do Estado [desde os tempos coloniais], se colocar contra as forças unificadoras, contra a história unilinear. Nesse sentido, sim, a guerra permanece declarada. Podemos, finalmente, pensar que existem formas de violência, formas de predação calibradas, controladas, e interessadas na coexistência das multiplicidades.” (Tugny, Jamal Júnior 2015, 176).

Não obstante, em várias ocasiões os indígenas Borum também tomaram a iniciativa de propor negociações de paz, diante da superioridade militar e populacional dos invasores. Sua moeda de troca era sua força de trabalho, a participação em guerras luso-brasileiras contra outros grupos indígenas e a entrega de crianças, preferencialmente capturadas dos grupos com os quais travavam embate. As autoridades estimulavam essa adesão, pois os indígenas conheciam as matas, as táticas de guerra e os idiomas. Em desdobramento, a “pacificação” acordada com o colonizador geralmente implicava no acirramento dos conflitos interétnicos entre os indígenas (Moreira 2020, 401).

Em outras ocasiões, os Borum também se associavam a africanos e seus descendentes escravizados que escapavam de seus senhores rumo a quilombos (Mattos 2024, 114). Dessa maneira, “[...] o quilombo foi, e é, um fenômeno essencialmente interétnico, permeado de grande diversidade. É sabido que o aquilombamento é um fenômeno inerente à escravidão, visto que a fuga se constituiu como uma das estratégias de resistência mais utilizadas contra o regime de cativo [...] o indígena, o branco e o mestiço também se aquilombavam [...]” (Santos 2024, 80-81). Dessa maneira, de acordo com Mestre Badu, patriarca do quilombo Mato do Tição,³⁰

²⁹ Os indígenas cativos faleciam numa proporção três vezes mais elevada do que a dos escravizados africanos e seus descendentes. As principais doenças que os acometiam eram a varíola (provinda de contatos com africanos de regiões afetadas) e a malária (resultante do desequilíbrio ecológico provocado pela derrubada das matas), assim como pneumonia e tuberculose (Venâncio 1997).

³⁰ “A comunidade quilombola de Mato do Tição – constituída por membros da família Siqueira – está situada a cerca de 4 km da sede do município de Jaboticatubas, na região Metropolitana Belo Horizonte. É também chamada Matição.” (CEDEFES, s. d.). Portanto, trata-se de um território percorrido pelas andarilhagens dos antepassados dos atuais Borum-Kren ao menos desde o século XVII.

Quilombo e aldeia falam a mesma língua. [...] Eu quero agradecer meus parentes índios porque se a natureza ainda tem vida é porque o povo índio e os quilombolas estão preservando a natureza. [...] Porque uma pessoa que vive nas matas como meu parente índio e eu, que sou quilombola, o que temos de sabedoria? Nós temos que aprender com a natureza, a natureza é que passa pra gente. [...] infelizmente, vieram os poderosos e tomaram a terra de nós. Agora vivemos lambendo rebarba. Mas o pouco que sobrou nós vamos preservar, somando a força dos índios e dos quilombolas, para nós não deixar o mundo acabar! O mundo não acaba não, é nós que acabamos. (apud Angelis, Oliveira 2025, 106)

Tais uniões interétnicas entre indígenas e africanos nos antigos termos de Vila Rica e Vila do Ribeirão do Carmo foram também destacadas por Danilo Borum-Kren:

Essa questão da interface indígena-africana é muito grande aqui em Ouro Preto. Eu até falo que é quase impossível um indígena aqui não ter sangue de algum ancestral africano e é muito difícil um negro daqui não ter uma ancestralidade indígena. Foram dois grupos muito violentados, explorados, dizimados. E os dois grupos fugiam, iam para a mata, área de grandes riscos para o português, por seu desconhecimento do território. Surgiram os quilombos, e nesse momento o diálogo afro-ameríndio foi crucial. Houve um compartilhamento de saberes em relação aos alimentos, às técnicas... [...] As próprias rotas para os quilombos eram geralmente trilhas indígenas. Por exemplo, em Ouro Preto, no distrito de Miguel Burnier, a Pedra do Vigia era um ponto de referência para as fugas. Dali, indígenas e africanos iam para Brumadinho, Belo Vale. Essa região tornou-se um sítio arqueológico muito exponencial. Por outro lado, diante da contradição das políticas de reconhecimento no Brasil, houve povos indígenas que acabaram se autodeclarando quilombolas, como ocorreu na região de Diamantina. (Borum-Kren 2025, 114).

Portanto, o contexto de escravidão provocou uma intensa interação entre indígenas e africanos, o que se opõe à ideia de substituição do trabalho dos primeiros pelos segundos, logo após as primeiras décadas da colonização. Dilui-se, assim, o espectro do isolamento dos povos nativos (Pinheiro 2021, 275-276).

Com o decréscimo quantitativo dos ameríndios cativos nos termos de Vila Rica e Vila do Carmo já ao final da década de 1720, parte dos indígenas que aí residiam ficou invisibilizada junto aos forros e livres empobrecidos, que buscavam sobreviver atuando nas precárias e pontuais demandas de serviços nas fazendas, lavras e áreas urbanas, bem como do contrabando, roubo e garimpo clandestino (Venâncio 1997). A situação de miséria e o preconceito racial os forçava a prestar todo tipo de serviço, o que os mantinha, na prática, associados à condição de escravizados. (Pinheiro 2021, 274). Diante disso, mostra-se emblemático que já na década de 1730, se o “gentio da terra” deixou praticamente de ser mencionado nas listagens de escravizados destinadas a nortear a cobrança do imposto de “capitação”, ele passou a ser arrolado entre os criminosos (Venâncio 1997).

Em 1758, passou a vigorar o alvará real que estendia a liberdade concedida aos indígenas do Grão Pará e Maranhão aos “índios do Brasil”³¹. Essa mesma legislação instituiu o Diretório dos Índios, que operou como um instrumento de regulação do trabalho indígena, que desde então, ao

³¹ Esta legislação fora antecedida por outra mais antiga, de 1609, dirigida a toda Colônia, mas que não teve aplicação prática (Pinheiro 2021, 273).

menos oficialmente, foram isentos da condição de escravizados. Na prática, havia uma constante demanda de mão-de-obra, o que dificultou bastante a obtenção da liberdade indígena (apenas juridicamente estabelecida). Em tal conjuntura de ameaça ou de usurpação da liberdade, vários indígenas recorreram à Justiça, movendo ações cíveis contra aqueles que buscavam mantê-los em cativeiro (Pinheiro 2021, 273-275). Destribalizados por várias razões, integrantes de diversas etnias, sucessivas gerações reiteraram com insistência sua condição indígena, tendo sido denominados pela historiografia como “índios coloniais” e, em relação ao período posterior, “índios imperiais”. (Resende, Langfur 2007).

O ápice da violência contra os Borum em Minas Gerais ocorreu a partir da segunda metade do século XVIII, mais especificamente entre 1765 e 1769, estando concentrado na parte oriental da Capitania (fora, portanto, da territorialidade abarcada por este artigo). A conquista sistemática dessa região, conhecida como “Sertões do Leste”, foi motivada pela busca de novas riquezas minerais e pela tentativa de desenvolvimento da agricultura e comércio. Entre 1755 e 1804, foram para aí direcionadas quase cem expedições militares e paramilitares, visando conquistas e ocupações. Tais incursões acarretavam uma espiral crescente de violência, porque elas deflagravam reações armadas por parte dos indígenas, as quais, por sua vez suscitavam outras tantas mobilizações de represália por parte dos colonizadores (Resende, Langfur 2007). Sobre essa conjuntura histórica, Danilo Borum-Kren afirma que:

Na antiga Vila Rica, que no Império tornou-se cidade de Ouro Preto, não era assumido que houvesse povos indígenas na região. Seria uma desqualificação para o lugar, segundo a mentalidade da época. E quando eram avistados agrupamentos indígenas nas redondezas, eles eram duramente perseguidos. Por exemplo, o então o governador da Capitania de Minas, Dom Antônio de Noronha³², decretou guerra aos indígenas da região, para garantir que as valiosas terras estivessem sob controle da Coroa portuguesa. (Borum-Kren 2025, 108).

Data desse mesmo período uma transformação na representação que se fazia dos indígenas. Até então eram vistos, na ótica dos colonos, como ingênuos, fracos, carentes de auxílio. Mas quando a política dos governadores passou a ser mais agressiva, com ocupação dos territórios que ocupavam, o tema da antropofagia foi reinventado, justificativa para conquista (Resende 2013, 64).

No século XIX, os Borum foram alvo de outra forte investida militar por parte da Coroa portuguesa, que em 1808 havia se deslocado para o Brasil a fim de escapar da invasão napoleônica³³. Com a declaração de guerra aos “Botocudo”, nesse mesmo ano, houve grande matança dos grupos

³² Dom Antônio de Noronha foi governador da Capitania de Minas Gerais a partir de 1776. Tendo sido coronel de um Regimento no Alentejo, criou o Regimento de Cavalaria Regular de Minas Gerais, por ordem de Dom José I.

³³ Conforme já mencionado neste artigo à página 8.

indígenas resistentes à ocupação e cativeiro dos sobreviventes. Tais investidas efetivamente provocaram um recrudescimento da escravização indígena,³⁴ inclusive através do tráfico de crianças, denominadas *kurucas* na língua Borum (Paraíso 2006, 92).³⁵ A Carta Régia que procedeu a essa declaração responsabilizou os “Botocudo” pelo conflito, devido a seus ataques contra os portugueses e sua não aceitação do governo lusitano; de forma concomitante, os caracterizava como capazes dos piores atos de “selvageria”, em consonância com a mudança na sua representação, acima descrita (Moreira 2020, 403). Em 1831 foi revogada a decretação da guerra, mas ela continuou de modo oficioso até o início do século XX (Moreira 2020, 392). Abordando esse período, Danilo Borum-Kren descreve que:

E em 13 de maio de 1808 Dom João VI decretou a chamada ‘guerra justa’³⁶ contra os ‘Botocudo’. E os despojos dos indígenas mortos eram apresentados como troféus. Inclusive, uma explicação para o nome do bairro das Cabeças, em Ouro Preto, era o de ser um local de exibição dos indígenas mortos. As orelhas dos índios eram cortadas como comprovação dos ‘serviços prestados’ e obtenção da recompensa paga aos mercenários que assim procedessem.³⁷ (Borum-Kren 2025, 108).

Outra prática que implementava a escravização não declarada dos Borum foi a extensão, desde 1831, da legislação aplicada aos órfãos de povos ainda não conquistados. Com isso, os indígenas eram entregues à tutela de particulares ou de instituições estatais, que poderiam empregar sua força de trabalho em suposta troca por educação, aprendizagem de ofício, vestuário, catequese e cuidados médicos. Eventualmente, os particulares deveriam pagar um soldo a seus tutelados, caso os gastos que lhe eram atribuídos tivessem sido por eles ressarcidos com trabalho (Moreira 2020, 393-394).³⁸ Além disso, era permitido ao Estado arregimentar compulsoriamente indígenas para serviços públicos e militar³⁹, ainda que fosse obrigatório o pagamento de soldo. Dessa maneira, o recurso ao trabalho indígena era disputado entre o Estado e os particulares (Moreira 2020, 394).

³⁴ Ainda que cativo, o indígena aprisionado em guerra não era juridicamente entendido como mercadoria, não podendo ser marcado a ferro, vendido, taxado ou transmitido por herança. (Moreira 2020, 393).

³⁵ Esse tráfico de indígenas obtido por apresamento consistia em um efetivo ato de caça, inclusive com utilização de cachorros bem treinados; quando uma aldeia era atacada, os homens geralmente eram mortos e as mulheres e crianças aprisionadas (Moreira 2020, 397).

³⁶ A declaração de “guerra justa” foi utilizada no Brasil do século XVI ao XVIII com base numa instituição europeia criada durante as Cruzadas. Embora tenha sido abolida desde 1757 pelo Diretório dos Índios, foi retomada em 1808.

³⁷ Assim, por exemplo, mesmo depois de expirada a declaração de guerra aos “Botocudo”, em 1831, o comandante do distrito de São Mateus, no Espírito Santo, regressou à instalação militar em 1838, com trezentas orelhas arrancadas aos indígenas vencidos, cf. Oliveira 2009, 47.

³⁸ Este regime tutelar replicava o estabelecido na Carta Régia de 1798, que aboliu o Diretório dos Índios (Moreira 2020, 393).

³⁹ Segundo Vânia Moreira (2020, 394), os indígenas temiam sobretudo o serviço militar.

Havia ainda a promoção de aldeamentos, entregues a militares e depois a missionários católicos na segunda metade do século XVIII e ao longo do XIX. Mas eles não estavam localizados no antigo território dos antepassados do povo Borum-Kren, pois as Coroas portuguesa e brasileira não permitiam a sua criação em áreas de mineração, como indica Danilo Borum-Kren: “Aldeamento indígena, propriamente falando, nunca houve em Ouro Preto, por tratar-se de área de mineração. Os aldeamentos ficavam em outras áreas, geralmente dedicadas à pecuária” (Borum-Kren 2025, 114).

Em suma, ao longo do século XIX, a intensificação da ocupação colonial e imperial do território anteriormente habitado por povos Borum acelerou e ampliou seu genocídio e desestruturou seus sistemas socioeconômicos de sobrevivência, além de estimular os conflitos armados entre os indígenas (Moreira 2020, 399). As terras porventura ainda ocupadas por povos indígenas deveriam ser administradas (ou até vendidas) pelo Diretor Geral de Índios de cada província do Império, segundo o Regulamento das Missões, de 1854, legislação praticamente concomitante à Lei de Terras de 1850, que validou as propriedades oriundas de sesmarias e outras concessões do Governo, bem como proibiu, a partir daí, qualquer aquisição de terras devolutas que não fosse por compra (Azanha 2001).

Toda essa violência era tolerada e o desaparecimento dos ameríndios era naturalizado, porque atribuídos à incapacidade dos Borum em se elevarem aos padrões civilizatórios da época (Moreira 2020, 403). Segundo Danilo Borum-Kren,

Diante desse morticínio, os grupos indígenas que antes circulavam por Ouro Preto começaram a se dividir em pequenos núcleos familiares, que continuavam a percorrer grandes distâncias. O principal ponto de referência eram as montanhas, como a serra de Ouro Branco, o pico do Itacolomi, colinas em Miguel Burnier e Santo Antônio do Leite. Perto de Itabirito, houve mesmo a denominação de uma área como ‘Corredor Aredes’: ela tinha início na Serra da Moeda, seguia pelo Cantarella e parte do Capanema, e ia dar no Caraça. (Borum-Kren 2025, 109).

Com o advento da República, a presença indígena na maioria dos municípios minerários que se haviam autonomizado dos antigos termos de Vila Rica e Vila do Carmo era tida como praticamente inexistente. Em parte, isso deveu-se ao forte preconceito social contra tais etnias, tidas como culturalmente inferiores, além de outros atributos pejorativos. Ademais, a legislação do país, que criminalizava a vadiagem, era também utilizada para pressionar tais povos a aceitarem trabalhar em fazendas, indústrias e aberturas de ferrovias e estradas na região, mas sem o reconhecimento de sua condição de indígenas. De acordo com Danilo Borum-Kren,

Quando, no final do século XIX, começou a extração do ferro, principalmente no atual distrito de Miguel Burnier, com a instalação da usina, era preciso haver lenha, haver carvão. Houve então o emprego da mão de obra indígena em condições muito precárias. [...] O trabalho compulsório indígena também foi empregado na abertura de estradas, como a ferrovia Vitória – Minas, que transporta o minério para o porto de Tubarão, no Espírito Santo. Algumas

lideranças indígenas tentaram resistir, mas era impossível. E nesse processo, ligado à fase da mineração do ferro, o desmatamento continuou acelerado. A Mata Atlântica deu lugar ao capim, com voçoroca para todo lado. (Borum-Kren, 2025, 109).

A interrelação entre povos Borum e a exploração dos chamados “recursos naturais” revela, portanto, um conflito entre regimes de historicidade. De um lado, a temporalidade moderna, orientada pela ideia de progresso e pela exploração intensiva das águas, do solo e do subsolo; de outro, uma temporalidade relacional, na qual continuidade territorial e interconexões cosmológicas são condições da própria existência histórica.

Em paralelo, na área abarcada pela pesquisa sistematizada neste artigo, praticamente não houve atuação do Serviço de Proteção aos Índios, fundado em 1910. Este órgão, integrante do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, adotava uma política assimilacionista quanto aos indígenas, visando enquadrá-los como trabalhadores agrícolas. Em 1967, o Serviço de Proteção ao Índio foi extinto, sendo substituído pela Funai, mas sem que isso promovesse maior alteração da política indigenista em vigor.

Portanto, o projeto político que se estendeu da Colônia à República, no tocante aos Borum, foi o de desbaratar as redes de sociabilidade indígena para instaurar uma ordem mestiça, baseada no Estado, no cristianismo e nos ideários civilizatórios, da modernidade e do progresso (Mattos 2024, 113). Efetivamente, grande parte da identidade indígena viu-se encoberta pela miscigenação (Pinheiro 2021, 275). Por muitas décadas, a historiografia destacou justamente a derrota e a aculturação desses povos, entendidas como destruição ou esvaziamento de suas culturas e sua concomitante participação na sociedade conquistadora (Moreira 2020, 399).

Apenas com a Constituição de 1988,⁴⁰ a cidadania dos povos indígenas conquistou efetiva legitimidade pública, em decorrência de um intenso processo de participação político-social de representações da sociedade civil e de organizações populares, incluindo os povos originários como atores importantes da redemocratização. Como relata Danilo Borum-Kren,

Quando eu era pré-adolescente, sempre gostei de escutar as histórias dos mais velhos. Mas, logo que começavam o relato, eles paravam, com medo. Eu ficava intrigado, me perguntando que receio era esse. [...] Vocês sabiam que até 1985 falar sobre questões indígenas podia dar cadeia? Que usar um cocar e fazer pintura corporal com jenipapo também podia levar alguém preso? Ou seja, a perseguição jurídica contra os povos indígenas perdurou até muito recentemente. (Borum-Kren 2025, 111).

⁴⁰ “A Constituição Federal de 1988 é considerada um marco na questão indígena, pelo reconhecimento de seus direitos permanentes e coletivos, a partir do Capítulo dos Índios, o qual reconheceu e assegurou sua capacidade enquanto índio, comunidade ou associação de defender seus próprios direitos e interesses, e tudo isso sob a perspectiva da alteridade, do abandono da visão assimilacionista e reconhecimento da diferença. Atribuindo ainda ao Ministério Público o poder de garantir e intervir em questões inerentes aos direitos indígenas.” (Silva et al. 2018, 8).

Foi justamente a partir dos anos 1980 e principalmente 1990 que a historiografia nas Américas conferiu maior atenção às agências e às perspectivas dos povos indígenas, sem com isso, obviamente, desconsiderar a gravidade da questão do extermínio de muitos desses povos (Bocara 2001; Almeida 2017, 18). Dessa maneira, o enfoque de tais estudos recaiu principalmente sobre os processos de resistência e mudança (a exemplo das dinâmicas de etnogênese), com superação da busca por uma identidade primeva ou a afirmação da extirpação da identidade indígena pela aculturação imposta ou mesmo por sua mortandade. Vale ainda ressaltar a paulatina reinterpretação da história do Brasil a partir da atuação dos povos originários (Almeida 2017, 18). Este artigo busca inserir-se nessa recomposição historiográfica.

Dinâmica similar se processa no campo do ensino da História: inserida nos currículos escolares, a história indígena mostra-se crítica a abordagens de cunho generalizante e estereotipado desses povos. Autores como Gersem Baniwa Luciano reiteram, nesse sentido, que “não se pode respeitar ou valorizar o que se conhece de forma deturpada, equivocada” (Luciano 2012, 141). Daí a importância da enunciação de narrativas sobre as culturas indígenas pelos próprios integrantes desses povos, em uma prática interlocutória – e, ratificamos, policentrada:

Nos últimos 30 anos os povos indígenas no Brasil, no meu entendimento, tomaram essa decisão de apostar na educação. E a chegada muito forte à universidade faz parte dessa aposta: escola pode ser um instrumento importante para o presente e para o futuro desses povos, em todos os aspectos, seja para maior interação com o mundo envolvente, com o mundo não indígena de forma mais ampla possível, o que mostra o grande interesse pelo diálogo e por uma convivência, mas também há interesses específicos, como melhorar as condições de vida nas aldeias (Luciano 2012, 137).

Cosmovisões Borum

A investigação historiográfica do protagonismo indígena implica considerar suas cosmovisões, tarefa difícil, diante da grande maioria de fontes disponíveis ter sido formulada pelo colonizador.

Segundo Pascoal e Zhouri (2021, 372-373), a cosmologia Borum assenta-se na agência dos “encantados”, entes outros-que-humanos. Comumente chamados *tokón*, só seriam vistos por pessoas escolhidas, que então os denominavam *marét*. Os *tókon* poderiam propiciar aquilo que os Borum precisavam para uma vida de abundância e, mais ainda, conferir uma espécie de força sobrenatural aos seus escolhidos, chamada *yikéng*, a qual era geralmente transmitida em incursões na floresta. Receber o *yiékeng* lhes propiciava habilidades sobre-humanas, como reconhecer remédios e curar pessoas, ou transformar-se em animal e realizar façanhas importantes (Moreira 2020, 401).

Tal condição mostrava-se possível porque fazer parte de um grupo Borum, para esses indígenas, era um atributo extensivo aos outros-que-humanos: “Como bem observou C[urt]

Nimuendajú⁴¹, Borum constitui uma categoria capaz de englobar povos indígenas de filiações diversas, sejam participantes do mundo ‘natural’ ou mesmo ‘sobrenatural’ – posto que certas ‘tribos míticas’ e ‘invisíveis’ mereceriam o mesmo tratamento humanizador.” (Mattos 2024, 112). Um relato bastante emblemático dessa interconexão foi proferido por Danilo Borum-Kren:

Para nós, indígenas Borum Kren, todos somos parte da natureza. Tudo está interligado. Quando vamos na mata para buscar algum material, falamos com as plantas, falamos com o rio, pedimos licença a eles. As plantas, os rios, eles entendem o que dizemos? Talvez não na nossa língua, mas há uma relação, há uma comunicação.

O canto e a dança potencializam essa comunicação entre os seres, as entidades. Afinal, a floresta não canta? Escute quando o vento passa; a árvore ressoa... O som de bambuzal, o som do movimento da água... Nós nos comunicamos com tudo que existe e a vida se comunica conosco também de forma sonora.

E através do canto expressamos nossos desejos, nossos esforços, nossas dificuldades, buscando essa interação, essa união com todos os seres. [...]

Não há figuras estáticas na natureza. Por exemplo, o fogo, para os Borum Kren, era um bicho, e ele morava dentro da madeira. Só o urubu sabia que o fogo morava ali, e não contava para ninguém. Mas um dia a onça descobriu. Então, ela contou para o ser humano como arranhar a árvore, para tirar o fogo da madeira. Então o ser humano aprendeu a chamar o fogo. E o fogo veio para fora, para o mundo. E como é um bicho, o fogo respira, o fogo come, o fogo canta. E o fogo engana as pessoas com a sua dança, porque ele tem uma fome insaciável. Por causa disso, facilmente o ser humano perdia o controle do fogo e acontecia um incêndio. [...] Ou seja, música, cosmovisão, espiritualidade, está tudo unido. (Borum-Kren 2025, 118).

Percebe-se, ademais, a relevante ligação, para os Borum, entre os “encantados” e o território em que coexistiam com os demais seres. As entidades abióticas (como os rios, as montanhas, o ar, as nuvens, as chuvas...) e bióticas (plantas, animais) são tidas como fontes de energia vital (em sua conexão com as outras existências) e também como agências dotadas de intencionalidade e capacidade de afetação mútua (Pascoal; Zhouri 2021, 374). Além disso, algumas extensões dos territórios Borum eram por eles remetidos a uma ancestralidade mítica, expressa, entre outros fatores, pelas pinturas rupestres (Mattos 2024, 125). E por mais que esses povos indígenas tentassem manter tais espacialidades protegidas, elas foram diretamente atingidas pela desencantadora ação dos não indígenas (a quem os Borum chamam de *krai*) (Pascoal, Zhouri 2021, 373).

Além disso, a transmissão dessa força sobrenatural propiciava a condição necessária para a liderança de grupo Borum, embora não a garantisse (Moreira 2020, 399).⁴² Curt Nimuendajú⁴³ já o

⁴¹ A autora refere-se ao texto NIMUENDAJÚ, Curt. Social Organizations and beliefs of the botocudos of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology* II, n. 1, p. 93-115, 1946. p. 97.

⁴² Esta expressão indígena foi descrita inicialmente por Curt Nimuendajú no texto “Os Mitos”, de 1939, publicado em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). Curt Nimuendajú - A descoberta do etnólogo teuto-brasileiro. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 21, 1986. p. 92 (Mattos 2024, 116).

⁴³ “Curt Unkel, mais conhecido como Curt Nimuendajú, nasceu na cidade de Jena, Alemanha, no ano de 1883. Veio para o Brasil em 1903 e aqui permaneceu até a sua morte, em 1945, quando se encontrava em uma aldeia Ticuna do Alto Solimões. Durante esse período, Nimuendajú produziu extenso material sobre grupos indígenas, realizou várias missões de exploração pelo território brasileiro e fez inúmeras vendas de objetos arqueológicos e etnográficos para instituições

explicitara: “todo líder Botocudo era *yiékeng*; mas nem todo *yiékeng* era líder” (Nimuendaju 1946, 103). Pode-se traçar, em paralelo, uma aproximação entre o exercício da liderança entre os Borum e a condição costumeiramente reconhecida como xamanismo, o qual parece constituir-se em núcleo identitário basilar entre os diferentes povos Borum, criativamente atualizável em contextos históricos de conflito (Mattos 2024, 117). Não por acaso, o xamanismo Borum recrudesceu em situações de aldeamento, possibilitando aos indígenas uma rebeldia frente ao poder colonial (Mattos 2024, 121). Observe-se ainda que o poder xamânico dos chefes ampliava-se quando eles se encontravam nos territórios vinculados às ancestralidades de seus povos (Mattos 2024, 127).

Não obstante, Danilo Borum-Kren explicita que, entre seu povo, a relação com o xamanismo é bastante singular:

[...] não há a figura do pajé, que hoje chamamos xamã, muito presente nos povos Tupi. O xamã faz a mediação das relações entre o mundo dos vivos humanos e os outros mundos e também as práticas de cura. Já entre os povos Jê, qualquer um que tivesse conhecimento dos processos de cura podia atuar. O que o Ocidente chama de espiritualidade era mais compartilhado entre os integrantes do grupo Jê. Ela estava mais ligada à questão da cosmovisão, da relação das pessoas com os espaços e com tudo que existe neles. (Borum-Kren 2025, 117).

Como as chefias, fortalecidas pelo *yiekégn*, ocupavam um lugar de destaque na cosmovisão Borum, não era inusitado, portanto, que muitos desses grupos assumissem denominações de suas lideranças (Mattos 2024, 113). Note-se, porém, que o *yiekégn* não era privilégio do povo Borum, podendo também ser possuído por outros grupos indígenas, inclusive seus inimigos (Mattos 2024, 116).

Perante tal cosmovisão, a cristianização forçada foi uma prática de grande violência contra os Borum, como descreve Danilo Borum-Kren:

Outra violência, dessa vez simbólica, que foi promovida contra os indígenas, foi a de obrigá-los ao batismo, que eram realizados de forma coletiva. Uma vez batizados, dotados de novos nomes, de matriz portuguesa, os grupos indígenas foram também alocados nas áreas de atuais distritos de Ouro Preto, como Bocaina, Santo Antônio do Leite, Cachoeira do Campo, e até em localidades que hoje pertencem ao município de Mariana, como Cachoeira do Brumado e Antônio Pereira.

Foi assim que minha família, meus tataravós, se estabeleceram em Santo Antônio do Leite, há uns 150 anos. (Borum-Kren 2025, 109).

Refletindo sobre as possibilidades de uma teoria da História em diálogo com as cosmovisões ameríndias, a historiadora Alessandra Seixlack (2023, 735) postula que “parece ser imprescindível a nós, historiadores, recorrer às epistemologias indígenas para nos reconectarmos a formas originais de

brasileiras, norte-americanas e europeias. A trajetória de vida de Nimuendajú está entrelaçada com a história e o desenvolvimento inicial do campo etnográfico brasileiro.” (Moraes et.al 2021, 21-22).

narrar o múltiplo, de valorizar subjetividades e de propagar sensibilidades.” Em outro trecho de seu artigo, ela também afirma: “temos muito a aprender com (e não sobre) as epistemologias indígenas se quisermos compreender a pluralidade de historicidades e agenciamentos que conformam esse novo ator-político chamado Terrestre”⁴⁴ (Seixlack 2023, 738). A cosmovisão Borum-Kren suscitou em nós, que redigimos este artigo, tal incitação de escuta e aprendizagem.

Considerações finais

Defendemos, portanto, que um diálogo efetivo com as práticas de resistência-coexistência vinculadas às configurações étnico-comunitárias e às cosmologias Borum (e mais especificamente, no artigo em questão, Borum-Kren) pode insuflar na teoria e no ensino de História brechas epistêmicas relevantes.

Uma dessas alterações, como indicado na Introdução deste artigo, remete ao afastamento de uma concepção e de uma escrita históricas pautadas em um centro único de inteligibilidade. Como alternativa, delineia-se um saber histórico policêntrico, inclusive no que concerne ao referencial basilar desse conhecimento, a temporalidade.⁴⁵ Como comenta Danilo Borum-Kren,

Na cultura ocidental, o tempo ainda é muito linear. Um passado é associado a uma tecnologia considerada atrasada. Porém, quando a gente olha uma flecha, nela tem tecnologia da pedra lascada, que chegou até nós através da oralidade. É um saber muito antigo, mas não é atrasado, ele é operante e significante no hoje da história.

Ao mesmo tempo, usamos computador, smartphone, internet... São tecnologias contemporâneas. Logo, os passados e o presente estão juntos. Não há essa superação do passado ou o atraso, como concebido pela concepção de linearidade. Ademais, só tem presente porque os passados aconteceram e ainda continuam ressoando. Por isso, essa interação dos povos indígenas com tudo que existe inclui também os tempos. (Borum-Kren 2025, 121).

Efetivamente, como destaca o historiador Federico Linares, o saber histórico ocidentalizado padronizou as relações entre os passados, presentes e futuros das diferentes tradições históricas sob uma perspectiva mono-histórica. Tal compreensão aloca todas as experiências em uma linha temporal única, que já teve como aporte os relatos bíblicos (daí o tempo de uma cristandade que se projeta da Criação ao Juízo Final), aos quais se sobrepôs o primado do capital, dos Estados nacionais e da ciência

⁴⁴ A autora reporta-se a Bruno Latour para “demarcar a aparição do Terrestre como novo ator político. O Terrestre em questão não é a matéria inerte, o plano de fundo inanimado das ações humanas ou a Natureza distante, constituída por objetos desprovidos da potência de agir e indiferentes às preocupações dos humanos. Ele é um agente que participa plenamente da vida pública; nas palavras de Donna Haraway, é uma forma de mundificação, que transborda fronteiras e coloca em diálogo diferentes maneiras de organizar o cosmos que, juntas, vão tecer a materialidade do mundo.” (Seixlack 2023, 727). Conforme as publicações: Latour, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014; Haraway, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham; London: Duke University Press, 2016.

⁴⁵ Segundo a historiadora Ewa Domanska (2024, 23), o atual repensar da teoria da história implica na discussão de duas categorias fundacionais do conhecimento histórico pautado nas culturas greco-romana e judaico-cristã: o humano (o antropocentrismo) e a historicidade (segundo a consideração de que a temporalidade/a história seriam estruturas universais da existência humana).

(daí o tempo do progresso, de um “moderno” que potencialmente se estenderia ao infinito). Em paralelo, a ancoragem do passado indígena nesse tempo moderno, promovida pela cultura histórica ocidental, permitiu convertê-lo em antecedente da nação (logo, uma das fontes da identidade então delineada pelas elites letradas), mas de forma a mantê-lo separado do presente, pois definido como um período já concluído. Para tanto, a constituição de uma datação foi importante recurso, bem como a remissão dos saberes-fazeres e dos modos de existir das alteridades sociais para os âmbitos da “mitologia” ou da “representação cultural” (Linares 2021, 31-32).

Posição similar é assumida pelo engenheiro da computação e doutor em filosofia Yuk Hui (2020, 46; 61), para quem a modernização, inclusive em sua faceta globalizada, constituiu-se em um processo de sincronização dos diferentes tempos históricos, que passam a convergir em um único eixo de tempo global. Assim, o desenvolvimento da tecnologia se apresenta como uma progressão unidirecional acumulativa e é nesse sentido que se promovem referências a civilizações ou povos “mais avançados tecnicamente” que outros, argumentação empregada para inúmeras conquistas, seguidas por domínios coloniais.⁴⁶

No esforço por viabilizar um conhecimento histórico policêntrico, os historiadores Santos, Pereira e Nicodemo consideram que uma questão crucial se encontra no “experienciar o tempo, sobretudo o tempo pretérito, não apenas como passado, mas também como permanência, isto é, como parte da tensão constitutiva entre o revogável e o irrevogável.” (Santos, Pereira, Nicodemo 2022, 86).⁴⁷ Como também afirma o historiador Fernando Nicolazzi, pode-se “aventar a hipótese de que, mais do que uma disputa de formações discursivas específicas (por exemplo, a ideia de ciência histórica, de um lado, o mito de outro), trata-se de um debate sobre a relação, nem sempre amigável e por vezes contraditória, entre culturas do passado distintas.” (Nicolazzi 2019, 224). Esfacela-se, assim, o regime mono-histórico, vigente de forma hegemônica na modernidade, ainda que outras configurações temporais tenham com ele perdurado, ao menos no século XX, a exemplo da concepção de duração bergsoniana.⁴⁸

⁴⁶ Não obstante, Yuk Hui (2020) destaca que as tecnologias possuem um potencial descolonizador, justamente quanto entendidas sob o viés da tecnodiversidade e de seu pluralismo (“fragmentação”) temporal.

⁴⁷ Também nesse sentido, a teoria da História ultrapassa a concepção de que a história indígena se limitaria a uma questão de antecedentes de uma outra história, majoritariamente presente na historiografia brasileira até a década de 1970 (Santos, Pereira, Nicodemo 2022, 85).

⁴⁸ “O conceito de ‘duração’ – e as concomitantes sensações de variação na velocidade do tempo, independentemente da passagem do tempo cronológico (o tempo do relógio e do calendário) – remete [...] [a] um ‘tempo interno’ (um tempo que é sentido ou percebido subjetivamente pelo ser humano, e não meramente um tempo cronométrico).” (Barros 2014, 247).

Tal permeabilidade temporal entre passados e presente efetivamente encontra-se, por sua vez, entre os Borum-Kren, a exemplo do relato de Bárbara Borum-Kren, que entrecruza os conflitos travados contra seu povo no ontem e no hoje, pautados em similar lógica predatório-extrativista do minério⁴⁹:

[...] processo de colonização, de ocupação daquelas áreas que abrangem a região de Ouro Preto, Mariana, Itabirito e também as redondezas, que com essa Febre do Ouro, essa corrida atrás do ouro fez com que desencadeasse uma grande violência, uma guerra de extermínio contra nosso povo ali na região... Uma guerra diária contra a mineração que tá lá nas nossas montanhas varrendo tudo, jogando pilha de minério em cima de nascentes e rios. (Borum-Kren 2023).

Em conclusão, consideramos que o acionamento da temporalidade provida das sociedades Borum, que entrecruza no presente o que é remetido ao passado e ao futuro pela mono-história, possa ser um vetor de um repensar da teoria e do ensino de História. Podemos, em diálogo com as temporalidades indígenas (ou seja, na produção de um saber histórico policêntrico), reconhecer a densidade desse tempo presente, com suas camadas de opacidade e complexidade, num esforço por superação dos binarismos e de atenção às variadas ontologias que viabilizam, em sua inter-relação, a existência coletiva. É viável adotarmos, de forma conjunta à perspectiva crítica que embasa o conhecimento científico, uma postura propositiva acerca desse presente, que favoreça o coabitar interespecies, que suscite habilidades de conexão. É urgente, inclusive, que a partir dessa postura, historiadores-professores de História se impliquem intersubjetivamente nessa história policêntrica e de presente densificado que passam a efetivar, um saber com grande potencial de favorecimento de alianças interétnicas (ou seja, entre distintos grupamentos humanos, que convergem suas agências em defesa de projetos de bem comum) e de conexões pluriontológicas (em experiências de afetação mútua, sensórias, sensíveis e imaginativas com outros-que-humanos).⁵⁰

Referências bibliográficas

Almeida, Maria Regina Celestino de. 2017. “A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas.” *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38.

⁴⁹ A exemplo das contestações movidas pelos Borum-Kren à mineração em Ouro Preto, como descrito na reportagem a seguir transcrita: “Os impactos do risco de rompimento e obras de descaracterização da Barragem Doutor, da Vale, ocuparam parte significativa da conversa entre representantes do povo indígena Borum-Kren e os dois servidores da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), que estiveram em Antônio Pereira [distrito de Ouro Preto] no dia 25 de setembro [de 2024]. A condição de medo e violações de direitos impostos pela mineradora, bem como a perda de área produtiva em razão da Zona de Autossalvamento (ZAS), o impedimento de praticar o garimpo tradicional e de acessar as cachoeiras e áreas da mata atlântica do distrito, foram alguns dos pontos levantados durante a visita.” (CEDEFES, 27 set. 2024).

⁵⁰ De acordo com Ewa Domanska (2024, 94), a definição de história como “ciência dos homens no tempo”, que precisa ser reformulada, abrangendo os não humanos (ou seja, um abandono do paradigma antropocêntrico).

Angelis, Mariana; Luciana de Oliveira. 2025. “A arte de territorializar a universidade: relato de uma experiência.” *PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG*. v. 15, n. 33, p. 96-126.

Azanha, Gilberto. 2001. *A Lei de Terras de 1850 e as terras dos índios*. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto52/FO-CX-52-3368-2004.PDF>. Acesso em: 21 jun. 2025.

Barros, José D’Assunção. 2014. “A historiografia e os conceitos relacionados ao tempo.” *Dimensões*, v. 32, p. 240-266.

Bocara, Guillaume. 2001. “Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo Mundo.” *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Débats. Disponível em: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/426>. Acesso em: 8 jun. 2025.

Borum-Kren, Bárbara Nascimento Flores; Flávio de Leão Bastos Pereira. 2024. “Ecocídio, desterritorialização e a resistência das mulheres indígenas (a Terra não nos pertence, pertencemos a ela).” *Revista ClimaCom*, n. 26, p. 1-23.

Borum-Kren, Danilo. Entrevista. 2025. In: *Presenças*, organizado por Edilson Vicente de Lima, Guilherme Paoliello, Virgínia A. Castro Buarque, 105-122. São Paulo: Ponta de Lança.

Cedefes. *Mato do Tição*. s. d. Disponível em: https://www.cedefes.org.br/projetos_realizados-54/. Acesso em: 17 jun. 2025.

Cedefes. 2024. *Indígenas Borum-Kren de Antônio Pereira recebem técnicos da Funai no território atingido pela mineração*, 27 set. 2024. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/indigenas-borum-kren-de-antonio-pereira-recebem-tecnicos-da-funai-no-territorio-atingido-pela-mineracao/>. Acesso em: 27 jun. 2025.

Chaves, Edneila Rodrigues. 2013. “A criação de vilas em Minas Gerais no início do regime monárquico. A região Norte.” *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 29, n. 51, p. 817-845.

Corrêa, Rian dos Santos. 2023. Reflexões sobre o sagrado para os povos originários: literatura indígena como porta-voz. SEMINÁRIO DO PPGED/UEPA, 18. 5-6 dez. 2023. Belém. *Anais*. 26-32. 2023. Belém, . Disponível em: https://propesp.uepa.br/ppged/wp-content/uploads/2024/05/ANAIS-PPGED-21-04-2024-FINAL-3_compressed-1.pdf#page=26. Acesso em 18 jun. 2025.

Domanska, Ewa. 2024. *A história para além do humano*. Rio de Janeiro: FGV.

Dorrigo, Julie; Leno Francisco Danner, Helena H. Correia, Fernando Danner (orgs.). 2018. *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Fi.

FIU-Festival de Inverno Universitário. 2023. *Borum-Kren: a memória viva e forte de indígenas em Ouro Preto*. Disponível em: <https://fiu.ufop.br/programacao/borum-kren-memoria-viva-e-forte-de-indigenas-em-ouro-preto>. Acesso em: 18 jun. 2025.

Gomes, Maria; Sofia Carvalhido. 2024. Lei de ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena em Mariana é criticada por atraso e redação inadequada. *Lampião*, 4 set. 2024. Disponível em: <https://www.lampiaoufop.com.br/post/lei-de-ensino-da-hist%C3%B3ria-e-cultura-afro->

brasileira-e-ind%C3%ADgena-em-mariana-%C3%A9-criticada-por-atraso-e-r. Acesso em: 18 jun. 2025.

Herminio, Beatriz. 2022. A escrivência carrega a escrita da coletividade, afirma Conceição Evaristo. *Instituto de Estudos Avançados – USP, Notícias*. 3 out. 2022. Disponível em: <https://www.iea.usp.br/noticias/a-escrevivencia-carrega-a-escrita-da-coletividade-afirma-conceicao-evaristo>. Acesso em: 18 jun. 2025.

Hui, Yuk. 2020. *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu.

Jamal Júnior, José Ricardo. 2017. “*Entre o medo e a saudade: imagens da caça nos cantos de kotkuphi, conforme exegeses de Toninho Maxakali*” Tese (Doutorado em Música). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Krenak, Ailton. 2020. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Lima, Edilson Vicente de, Guilherme Paoliello; Virgínia A. Castro Buarque (Org.). 2025. *Presenças*. São Paulo: Ponta de Lança.

Lima, Fabiana. 2022. “Formação docente antirracista, pluriepistêmica, descolonizadora de saberes, interseccional é possível?” *Revista Teias*, v. 23, n. 71, p. 69-80.

Linares, Federico Navarrete. 2021. La cosmohistoria: como construir la historia de mundos plurales. In: Martínez Ramírez, María Isabel; Neurath, Johannes. (Org.) *Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis*, 23-29. Ciudad de México: Paradigma indicial SB.

Luciano, Gersem José dos Santos. 2012. “Entrevista: Gersem José dos Santos Luciano – Gersem Baniwa. [Entrevista concedida à] Maria Aparecida Bergamaschi.” *Revista História Hoje*, Pelotas (RS), v. 1, n. 2, p. 127-148.

Mattos, Izabel Missagia de. 2004. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru, SP: EDUSC.

Mattos, Izabel Missagia de. 2024. “Povos Borum em seus múltiplos mundos de história” *Argumentum*, v. 21, n. 108-130.

Moraes, Lana; Carlos Carvalho, Manoel Rendeiro, Tiago Gil. 2021. “Eliminando manchas brancas: um desmonte da cartografia indigenista de Curt Nimuendajú” *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 14, n. 37, p. 17-61.

Moreira, Vânia Maria Losada. 2020. “Kruk, kuruk, kuruca: genocídio e tráfico de crianças no Brasil imperial” *História Unisinos*, v. 24, n. 3, p. 390-404.

Neves, Sérgley de Matos. 2022. “*Ouro Preto, além do centro histórico: indígenas, mineração e movimentos sociais. Território em disputa*.” Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo) – Escola de Minas, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2022.

Nicolazzi, Fernando. 2019. “Culturas de passado e eurocentrismo: o périplo de Tláloc”. In: *A história (in)disciplinada*. Teoria, ensino e difusão do conhecimento histórico. Organizado por Arthur Lima de Avila; Fernando Nicolazzi; Rodrigo Turin, 136-158. Vitória: Milfontes.

Nimuendajú, Curt. 1946. Social Organizations and beliefs of the botocudos of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology II*, n. 1, p. 93-115.

Oliveira, Ricardo Batista de. 2009. *Povos indígenas e ampliação dos domínios coloniais: resistência e associação no Vale do Rio Doce e Zona da Mata, séculos XVIII e XIX*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2009.

Paraíso, Maria Hilda Baqueiro. 2006. “As crianças indígenas e a formação de agentes transculturais: o comércio de *kurukas* na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais” *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v. 3, n.1-2, p. 41-105.

Paraíso, Maria Hilda Baqueiro. 1992. “Os Botocudos e sua trajetória histórica”. In: *História dos índios no Brasil*. Organizado por Manuela Carneiro da Cunha, 413-430. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.

Pascoal, Walison Vasconcelos. 2010. *Imagens da sociopolítica Borum e suas transformações*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

Pascoal, Walison Vasconcelos; Andréa Zhouiri. 2021. “Os Krenak e o desastre da mineração no Rio Doce” *Ambientes*, v. 3, n. 2, p. 360-394.

Pinheiro, Fernanda Domingos. 2021. “Injustamente possuídos como escravos”: embates jurídicos em torno da liberdade dos indígenas e seus descendentes (Mariana, segunda metade do século XVIII). *Projeto História*, São Paulo, v. 71, p. 269-293.

Resende, Maria Leônia Chaves de; Hal Langfur. 2007. “Minas Gerais indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei” *Tempo*, v. 12, n. 23, p. 5-22.

Resende, Maria Leônia Chaves de. 2013. *Gentios Brasíliaicos*. Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista. Tese (Doutorado em História). Unicamp, Campinas.

Rodrigues, Aryon Dall’Igna. 2002. Para o estudo histórico-comparativo das línguas Jê. In: *Línguas Jê: estudos vários*. Organizado por Ludoviko dos Santos e Ismael Pontes, 1-14. Londrina: UEL.

Romero, Roberto. 2015. *A Errática tikmũ’ün_maxakali*: imagens da Guerra contra o Estado. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Santos, Jamille Pereira Pimentel dos. 2024. “Quilombos: organizações sociais interétnicas” *História em Revista*, Núcleo de Documentação Histórica da UFPel, v. 29, n. 1, p. 77-91.

Santos, Pedro Afonso Cristóvão dos; Mateus Henrique de Faria Pereira, Thiago Lima Nicodemo. 2022. ““Por onde deve começar-se a escrever a história do Brasil?”: eurocentrismo, historiografia e Antropoceno.” *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 49, p. 70-93.

Seixlack, Alessandra Gonzalez de Carvalho. 2023. “Um fazer histórico xamânico: o potencial cosmo-histórico de reconectar territórios no Antropoceno” *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 54, p. 725-746.

Seki, Lucy. 1992. Notas para a história dos Botocudos (Borum). *Boletim do Museu do Índio*, n. 4, p. 2-21.

Seki, Lucy. 1990. “Apontamentos para a bibliografia da língua Botocudo/Borum” *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas, v. 18, p. 115-142.

Silva, Luana Brunely da. 2024. *Território e processo educativo: uma proposta decolonial no ensino de história*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana.

Silva, Ludimila M. R.; José Dias Neto, José A. S. Deus, Lussandra Gianasi. 2018. *A luta histórica dos povos indígenas do leste brasileiro: do direito à valorização do patrimônio cultural material e imaterial no Brasil*. MESTRES E CONSELHEIROS, 10. *Anais*. 29-31 ago. 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/76063/2/A%20luta%20hist%c3%b3rica%20dos%20povo s%20ind%c3%adgenas.pdfA.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

Silveira, Thais Elisa Silva da. 2020. Indígenas no ensino de História: uma temática sensível. ENCONTRO NACIONAL PERSPECTIVAS DO ENSINO DE HISTÓRIA, 11. *Anais*. 2020. Disponível em: https://www.perspectivas2020.abeh.org.br/resources/anais/19/epch2020/1606243597_ARQUIVO_51b37c037b2909c509f0384f1e7693d9.pdf. Acesso em: 18 jun. 2025.

UFMG/ICOMOS. 2019. *Dossiê de Tombamento de Bento Rodrigues*. Belo Horizonte. Disponível em: <http://patrimoniocultural.blog.br/wp-content/uploads/2019/06/DOSSIE-BENTO-ICOMOS-2019.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2025.

Tugny, Rosângela Pereira de, José Ricardo Jamal Júnior. 2015. “Guerra, predação e alianças no sistema acústico” *Revista Vórtex*, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 159-177.

Venâncio, Renato Pinto. 1997. “Os últimos carijós. Escravidão indígena em Minas Gerais. 1711-1725” *Revista Brasileira de História*, v. 17, n. 34, p. 165-181.

Vieira, Maria Fernanda. 2025. O grafismo como afirmação étnico-racial do povo indígena Borum-Kren. 2025. 64 f. Monografia (Graduação em Serviço Social) - Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. Etnologia brasileira. In: *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol. I (Antropologia), organizado por Sergio Miceli, 109-223. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES.

Viveiros de Castro, Eduardo; Cleber Lambert, Larissa Barcellos. 2012. “Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro” *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 2, p. 251-267.

Vídeos

Borum-Kren, Danilo. 2025. “Um lugar chamado Borum-Kren” Teaser. Youtube. 4min58s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=18FTqvcjBzQ>. Acesso em: 18 jun. 2025.

Borum-Kren, Danilo. 2023. Observatório Ambiental-LEIA “Bolsa-reportagem. Ressurgimentos originários: Coletivo Borum-Kren” Youtube. 4min36s. Disponível em: <https://youtu.be/rOmofaEGHL8?si=1HunXHWc5zDArHhi>. Acesso em: 18 jun. 2025.



Lameiros, lances e croas: Experiências contra-cartográficas na comunidade Vazanteira da Barrinha

Lameiros, lances and croas: Counter-Cartographic experiences in Barrinha, a Vazanteira community.

Lameiros, lance y croas: Experiencias contracartográficas en la comunidad Vazanteira de Barrinha.

Alice Ferreira dos Santos [*]

[*] Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Atualmente é mestranda em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) com bolsa FAPEMIG. Possui interesse de pesquisa nas áreas de etnologia indígena e teoria antropológica com ênfase em cosmopolíticas indígenas, regimes de conhecimento e em saberes e práticas tradicionais relativas à agrobiodiversidade. E-mail: santosalice923@gmail.com

Resumo: Este artigo busca analisar as dinâmicas concernentes à territorialidade da comunidade Vazanteira da Barrinha, no Norte de Minas Gerais. A partir de oficinas de cartografias sociais e calendários agroecológicos, bem como de conversas, entrevistas semiestruturadas e caminhadas guiadas, discutem-se categorias locais de espaço e tempo, a relação dos moradores com o Rio São Francisco e os impactos da expropriação territorial.

Palavras-chave: Territorialidade; Vazanteiros; Contra-cartografia.

Abstract: This paper analyzes the territorial dynamics of Barrinha, a Vazanteira community located in northern Minas Gerais, Brazil. Based on social cartography workshops, agroecological calendars, guided walks, conversations and semi-structured interviews, the study discusses local categories of space and time, the residents' relationship with the São Francisco River, and the impacts of land dispossession.

Keywords: Territoriality; Vazanteiros; Counter-Cartography.

Resumen: Este artículo busca analizar las dinámicas concernientes a la territorialidad de Barrinha, una comunidad vazanteira ubicada en el norte de Minas Gerais, Brasil. A partir de talleres de cartografía social y calendarios agroecológicos, así como de caminatas guiadas, conversaciones y entrevistas semiestruturadas, se discuten categorías locales de espacio y tiempo, la relación de los habitantes con el río São Francisco y los impactos de la expropiación territorial.

Palabras clave: Territorialidad; Vazanteiros; Contracartografía.

Introdução

Em 2024, desenvolveu-se uma iniciativa de extensão acadêmica, atrelada à Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG), que se propôs a atender, no âmbito da assessoria popular, uma grande diversidade de povos e comunidades tradicionais, ou em vias de reconhecimento como tais, localizadas na região do semiárido mineiro. Neste projeto, produziu-se, em parceria com as comunidades, uma série de atividades, como visitas técnicas, incursões a campo, produção de mapas e cartografias sociais (ou contra-cartografias), relatórios, reuniões com instâncias governamentais, dentre outras ações, com o objetivo de fortalecimento dessas comunidades e uma defesa ativa de seus direitos.

Ao longo de seu tempo de duração, o projeto intitulado “Observatório da Assessoria Popular, Territórios e Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais do Semiárido Mineiro” teve contato com comunidades com processos de reconhecimento mais ou menos avançados e estabelecidos. Perpassando as planícies sanfranciscana, o espinhaço meridional e o sertão nas proximidades do limite com o estado baiano, o projeto entrou em contato com uma série significativa de comunidades, dentre elas comunidades de pescadores artesanais, quilombolas, vazanteiros, comunidades indígenas, geraizeiros e catingueiros, dentre outras experiências, como, por exemplo, assentamentos organizados pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) nos quais encontramos a sobreposição de povos e comunidades tradicionais com demandas por terra e território.

Essa miscelânea de comunidades que povoam essa porção do território mineiro é de conhecimento antigo e permeia relatos de viajantes desde o século XIX (Ribeiro 2010; Dayrell 2019), colocando sob suspeita a ideia de um suposto isolamento desta região. Em Dayrell (2019), encontramos a argumentação de que mesmo antes da abertura de estradas que interligam o sertão baiano às regiões mineradoras de Minas, São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro, as populações indígenas que ali habitavam interagiam, guerreavam e trocavam entre si. Essas populações trocavam não só produtos como também saberes. E os sujeitos escravizados, no litoral, por sua vez, encontravam refúgio no sertão sanfranciscano. Esse dinamismo se manteve ao longo dos séculos possibilitando o estabelecimento de redes de parentesco, trocas e proximidades entre essas comunidades.

A história dessas comunidades se confunde com seu histórico de luta e resistência, que se reconfigura com o passar do tempo e à medida que as demandas elencadas por esses sujeitos se

alteram e se aprofundam em suas necessidades atuais. Reconhece-se a junta de acadêmicos, além de outros agentes sociais como os associados à Comissão Pastoral da Terra (CPT) e integrantes de movimentos sociais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), que assessoraram essas comunidades em seus processos e que, em alguma medida, contribuíram para esta luta. Assim, no primeiro momento, o artigo se debruça sobre como a luta por terra se transforma em uma luta por território e como aqueles que outrora se entendiam como lavradores e agricultores se reconhecem agora como povos e comunidades tradicionais, compreendendo que seus modos de vidas são diferentes daqueles impostos pelo sistema econômico capitalista.

Levar em consideração esse panorama mais geral e histórico se faz necessário justamente por uma recusa em contribuir com uma narrativa que coloca novamente essas localidades em suposto isolamento. Essa ideia, construída, de um ostracismo, isolamento e esquecimento da região foi agenciada diversas vezes por instâncias públicas e privadas, e serviu como subterfúgio para a entrada de grandes empreendimentos agrários na região, sob um estandarte de desenvolvimento local que colocou em risco a existência dessas comunidades.

A elaboração deste texto, parte, portanto, da experiência acumulada no projeto de assessoria popular, mais especificamente junto à comunidade pesqueira vazanteira da Barrinha. A utilização do relato de experiência e a explicitação da presença do pesquisador em campo não são escolhas fortuitas, mas se apresentam enquanto estratégias críticas frente a pressupostos de neutralidade e objetividade característicos de um pensamento positivista acerca do fazer científico. Os dados aqui analisados foram produzidos em relações concretas, nas quais a presença do pesquisador em campo produz um efeito que, aqui, não se objetiva negar. O apagamento dessa presença no momento da escrita já foi amplamente problematizado pela antropologia interpretativa (Geertz 1989), pela crítica pós-moderna e pelas etnografias atentas ao regime de “invisibilidade” do pesquisador (Clifford e Marcus 1986; Strathern 2014; Favret-Saada 2005), assim como por perspectivas teóricas que questionam a objetividade científica produtora de um efeito de veracidade (Foucault 2007). Essa orientação teórico-metodológica também se manifesta na produção de contra-cartografias junto à comunidade, prática que dialoga com críticas recentes à ciência cartográfica hegemônica (Harley 1989; Ingold 1993), permitindo problematizar, de modo mais aprofundado, a pretensa neutralidade declarativa dessas representações.

A comunidade da Barrinha, de processo de autorreconhecimento mais recente, em vias de reconhecimento e certificação, se localiza às margens do São Francisco, no município de Itacambira, e comporta hoje 16 famílias que se reconhecem enquanto uma comunidade tradicional. Nas ocasiões em que foram realizadas atividades de campo na comunidade (agosto e novembro de 2024), tivemos

a oportunidade de realizar, em parceria com seus moradores, algumas atividades, como uma cartografia social do sítio e um calendário agroecológico, em consonância a uma série de caminhadas guiadas com Dona Vitória, mulher vazanteira, raizeira, benzedeira, pescadora e que se fez liderança importante em sua comunidade. Posteriormente, conduziu-se, via telefone uma série de entrevistas semiestruturadas como Dona Vitória. O artigo concentra-se nessas experiências de produção de mapas para discutir aspectos do território, da territorialidade e dos saberes vazanteiros.

Em um primeiro momento, o texto aborda as relações entre identidade e território na construção de uma luta histórica no Norte de Minas Gerais, partindo do relato de Dona Vitória. Na sequência, as experiências de produção de mapas foram analisadas para descrever o sistema de classificação de lugares e elaborar reflexões acerca das categorias locais de tempo e espaço.

Terra, território e territorialidade: reconfigurações de uma luta histórica

Em uma conversa, Dona Vitória¹ relatou sobre a chegada de seu avô que, vindo de Macaúbas, centro-sul da Bahia, se estabeleceu nas planícies do médio São Francisco no norte de Minas Gerais. Segundo minha interlocutora, seu avô, em um primeiro momento, teria comprado uma parcela de terras. Contudo, à medida que sua família se expandia em descendentes, suas terras aumentavam em tamanho. Segundo Dona Vitória, as terras de seu avô teriam abrangido uma parcela significativa de terras não ocupadas e a dividido entre seus filhos. Em seu relato, essa extensão era tal que se demorava um dia inteiro para ir de uma ponta a outra. Cada um dos filhos de seu avô tinha entre três e quatro agregados, com quem estabeleciam uma relação de favorecimento. Esses agregados não possuíam terras, mas lhes era permitida a permanência e trabalho, sob a condição de dividir sua produção com seu favorecedor, em uma relação de meia ou quarto, ficando o dono das terras com metade ou três quartos da produção, respectivamente, sendo o primeiro modelo mais comum que o segundo.

Minha interlocutora tem esse como um período de relativa prosperidade, apesar das dificuldades que a vida na roça impõe. Contudo, entre 1960 e 1970, algo mudou significativamente. Dona Vitória se refere ao momento como a “chegada da lei”, que por sua vez os obrigou a prender o gado, até então criado na “solta”², nas chamadas “terras altas” - as porções não alagáveis de uso comum - e mudou radicalmente o modo de organização social dos tempos de seu avô. Essa conversa que tivemos, explicita uma inconformidade sintomática entre o direito consuetudinário, que garantia a permanência e reprodução dos modos de vida daqueles ocupantes da “beira do rio” sob critérios

¹ A fim de preservar a identidade de meus interlocutores, optei por adotar codinomes para identificá-los.

² Prática de manejo de gado baseada em permitir que o animal paste livremente em terras comuns.

como, ocupação e trabalho na terra, relações de parentesco, além das dinâmicas de agregação e compadrio³, em contrapartida ao direito fundiário formal, baseado unicamente na propriedade privada.

Não ficando restrito à família de Dona Vitória, o relato se conecta historicamente a um panorama político-econômico bastante geral que compreende toda a região do norte de Minas Gerais. O período do relato coincide, primeiro, com a chegada da “regularização fundiária”, realizada pela Fundação Rural Mineira (Ruralminas), a que Dona Vitória se refere como a “chegada da lei”, e as subsequentes iniciativas governamentais de ocupação planejada da região, facilitadas pelos grandes subsídios fiscais concedidos pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (Sudene). Essa atuação conjunta pavimentou a penetração do capital privado na localidade e, segundo Anaya (2014, 2), estes foram “os principais mecanismos políticos de concentração de renda e grilagem de terra na região, beneficiando grandes empresas e latifundiários de São Paulo, Montes Claros e arredores”.

O capital privado adentrou o Norte de Minas com altos investimentos em torno da modernização do campo, focalizando na agroindústria, principalmente, nas modalidades de agricultura/fruticultura irrigada, monoculturas de eucalipto, pecuária extensiva e plantio em larga escala de algodão. É importante ressaltar que esse adentramento massivo do capital exterior na região encontrava respaldo na suposição de um relativo atraso, não apenas econômico, mas também “cultural” destes territórios em relação ao restante do estado. O Norte, os Sertões Gerais, em oposição às Minas, eram entendidos pelas instâncias públicas como um lugar isolado, de ostracismo, abandono e atraso. Seus habitantes eram reduzidos a despossuídos, negros e “caboclos” ignorantes à margem do progresso.

Essa construção ideológica do norte de Minas se opunha ao espírito do tempo no Brasil da década de 70, época das propagandas acerca milagre econômico⁴ e das grandes construções, legado orgulhoso e midiaticamente propagado pela ditadura político-civil-empresarial em que estávamos inseridos. A imagem propagada era a do Brasil que finalmente “engrenou”, que estávamos “indo para frente”. E a configuração norte-mineira não se enquadrava neste panorama. Portanto, essas transformações “tiveram como base e aconteceram atreladas a uma dinâmica maior, isto é, à do capitalismo brasileiro, principalmente às indústrias do centro-sul, sempre em conformidade com a

³ Compadrio trata-se de um sistema de aliança e reciprocidade, útil para mitigação de diferenças sociais entre favorecedores e agregados.

⁴ O “milagre econômico” é como ficou conhecido o período de rápido crescimento econômico do país durante o período de 1968 e 1973. Com o crescimento rápido do Produto Interno Bruto, a promessa de impulsionamento econômico e progresso industrial e infraestrutural eram um marco da ditadura na mídia.

lógica capitalista mundial” (Leite 2018, 105). Assim, esse desenvolvimentismo tinha uma atuação local, mas uma referência nacional ou mesmo global.

Contudo, a ideia muito difundida do “atraso norte-mineiro” e de seu suposto isolamento têm sido revistas de maneira crítica por pesquisadores que apontam que antes de uma expressão da realidade estrita, essa pode ter sido uma estratégia discursiva providencialmente acionada como subterfúgio para a penetração do capital na região (Ribeiro 2010; Oliveira 2005; Anaya 2012; Anaya 2014; Dayrell 2019; Santos e Silva 2019). Dayrell (2019) aponta para registros desde o período colonial que atestam como as comunidades seculares que povoavam o Norte de Minas estavam envoltas em uma intensa efervescência social, criando redes de trocas de bens e conhecimentos, redes de parentescos e até mesmo guerreando entre si, como no caso dos povos indígenas que estavam ali localizados.

Apesar disso, essa visão contribuiu de forma eficaz para o avanço das empreiteiras⁵ modernizadoras e regularizadoras que tentaram subsumir os modos de vida e organização das comunidades que ali estavam. Como se evidenciou, o ideal integrador nacional-desenvolvimentista pró modernização da política nacional, definitivamente não levava em consideração os modos de vida dos habitantes locais como válidos. Pelo contrário, estes eram tidos como um empecilho, um obscurantismo a ser combatido à luz do progresso.

Nesse sentido, as áreas destinadas ao uso comum da terra, até então fundamentais para a manutenção dos modos de produção locais- já que se tratava geralmente de chapadas ou terras altas, áreas não alagáveis, que serviam como um recurso econômico indispensável para os vazanteiros nas épocas de cheia- passam a ser consideradas improdutivas na perspectiva capitalista, justificando a sua sucessiva privatização. Deste modo, o avô de Dona Vitória é obrigado a prender seu gado criado na solta, assim como uma série de outros sujeitos sociais, que veem suas práticas socioprodutivas serem solapadas pela lógica da acumulação de capital. Soares da Silva e Kubo (2018) apontam como essas reconfigurações da década de 1960 e 1970 refletiram no empobrecimento das populações locais.

O processo de desapropriação das terras-firmes e sucessivo confinamento às ilhas e barrancos é uma máxima em diversas comunidades vazanteiras e quilombolas da região e representa uma ruptura violenta com os sistemas e lógicas anteriores (Soares da Silva e Kubo 2018). Contudo, esse

⁵ Dá-se destaque especial ao projeto Jaíba. Segundo Santos e Silva (2019), o projeto Jaíba instituído graças às atuações conjuntas da Sudene e da Ruaralminas; trata-se de um complexo agroindustrial que hoje é o maior produtor de frutas da América Latina e por consequência o maior consumidor de água do São Francisco e do rio Verde Grande, seu afluente. Entretanto, não se pode deixar de mencionar que a Sudene, entre 1970 e 1990 aprovou a quantia megalomaniaca de 222 projetos para essa região. Destes, 108 projetos industriais, 07 agroindustriais e 107 agropecuários. Resultando, também, em uma série de indústrias abandonadas após falência na cidade de Montes Claros (Santos e Silva 2019).

contexto impositivo não foi passivamente aceito pelos sujeitos ali situados. Os projetos desenvolvimentistas foram acompanhados de processos de desapropriações e encurralamentos⁶ (Anaya 2012; Anaya 2014) que foram um fator crucial para o acirramento dos conflitos fundiários na região (Dayrell 2000; Soares da Silva e Kubo 2018; Anaya 2012; 2014).

Um dos exemplos mais emblemáticos desse acirramento são os eventos que atingiram Cachoeirinha, antigo distrito de Varzelândia, na região de Jaíba. Em 1967, 212 famílias de posseiros foram expulsas e suas terras historicamente ocupadas por soldados armados e jagunços após terem recusado a proposta de se retirarem de suas terras rumo a outras na mesma região de Jaíba (Leite 2018). A violência praticada contra os posseiros de Cachoeirinha ganhou destaque midiático, e foi notícia em grandes canais como a Rede Globo de Televisão, mas esteve longe de ser a única. Leite (2018) apresenta não menos que sete conflitos fundiários registrados somente entre os anos de 1986 e 1988 nos municípios norte-mineiros de Januária, Joaquim Felício, Manga, Monte Azul, São Romão, Ubaí e Varzelândia. Esse cenário, caracterizado por expulsões, perseguições, ameaças e assassinatos (Leite 2018) contra as populações locais, catalisa a organização desses sujeitos em prol de sua sobrevivência e da denúncia das atrocidades cometidas contra eles.

Nesse momento, a organização da luta se dá em prol da classe. Esses sujeitos se entendem e orientam suas demandas enquanto lavradores e agricultores, se opondo aos ditames dos poderosos proprietários de terra e ao adentramento dos grandes empreendimentos agrários. Leite (2018) como os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais desempenharam um papel chave na articulação política, na medida em que tornou espaço para a denúncia das violências sofridas e da batalha desleal que travam contra o capital pela posse da terra.

A reunião do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Buritizeiro de 1981, por exemplo, contou com 80 lavradores da zona rural de Buritizeiro e de delegações de Montes Claros, Unaí, Manga, João Pinheiro, Janaúba e Jequitaiá, para debater as questões que afligiam as comunidades e fazer circular suas demandas na mídia local. Já em 1984, foi o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Janaúba que se tornou palco para o debate acerca do destino das mil famílias que seriam desapropriadas das margens do rio Gurutuba- após negarem oferta de realocação- para a ampliação de um sistema de irrigação que já havia expulsado outras 2 mil famílias na margem oposta do rio (Leite 2018).

A importância da organização sindical dos trabalhadores rurais pela posse da terra é inegável, principalmente neste período em que se torna espaço principal, senão o único, para reverberar as

⁶ Em referência ao gado mantido em currais fechados o termo “encurralamento” apropriado pelas comunidades para expressar e denunciar a perda de seus espaços físicos e simbólicos (Soares da Silva e Kubo 2018) diante das lógicas capitalistas dos empreendimentos que adentram seus territórios.

reivindicações dessas populações. Contudo, desde aí vemos indícios de que a questão não se encerrava na terra e escapava às possibilidades estritas de organização sindical. A recusa obstinada dessas famílias às propostas feitas por partes desses grandes empreendimentos acerca de seus realocamentos evidencia esse ponto. À primeira vista, essa recusa se apresenta até mesmo como sem sentido, afinal a proposta definia que as novas moradias estariam nas mesmas regiões de suas antigas posses, portanto, não seria uma mudança tão significativa. Contudo, essa recusa se faz mais compreensível se recorrermos a outras categorias como as de território e territorialidade para seu entendimento.

Em Haesbaert (2023), o termo território evoca, desde sua origem, em um contexto europeu, uma forte conotação político-administrativa que se reforça na modernidade através de sua imbricação com o que se entende enquanto Estado-Nação. O território seria o limite espacial dentro do qual o Estado-Nação pode exercer sua soberania e validar sua jurisdição. No entanto, essa expressão do termo não é absoluta. Para o autor, território possui uma dupla significação: uma material-funcional, a que podemos associar ao Estado-Nação administrativo e outra simbólico-afetiva. Essa segunda linha ganha importantes contribuições no cenário latino-americano, principalmente em contextos de conflitos, em que há uma ampliação conceitual da categoria, que passa a englobar não só um caráter analítico-intelectual, como também se configura como uma categoria prática, sendo acionada como uma ferramenta de luta em diversas experiências de resistência em contextos urbanos e rurais.

O território passa a ser visto e defendido enquanto um espaço integral da vida. Por sua vez, Gallois (2004) destaca o caráter profundamente relacional assumido pela categoria ao remetê-la à construção e às vivências de uma determinada sociedade e sua base territorial. Quanto à territorialidade podemos pensar em defini-la através de um conjunto de propriedades (Little, 2018) que são a condição de existência de um território. Territorialidade é fazer território. Trata-se de um processo social em que comunidades se engajam no estabelecimento de redes de relações socioeconômicas e biofísicas, elevando o espaço físico em que estão ao patamar de território que lhes é próprio.

Em Almeida (2004, 2), a territorialidade aparece como um “fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável”. Já em Little (2018, 253) a territorialidade é definida como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território”. O processo de identificação a partir de uma territorialidade comum é uma parte fundamental na definição dos

dois autores. Deste modo, compartilhar uma lógica espacial conduz a um processo de identificação e reconhecimento.

Nas comunidades norte-mineiras, que é nosso caso de interesse, esse compartilhamento de uma lógica espacial ou territorialidade diversa da lógica espacial moderno-capitalista torna-se um fator chave para a reconfiguração da luta por direitos protagonizada por estes sujeitos. Nesse sentido, florescem do grupo indistinto de lavradores e agricultores uma série de identidades: vazanteira, quilombolas, geraizeiras, veredeiros, apanhadores de flores, caatingueiros etc. Identidades essas fortemente marcadas pela forma específica de apropriação territorial, inscrevendo-se na categoria mais geral de “povos e comunidades tradicionais”.

Existem críticas contundentes acerca da utilização da categoria povo ou comunidade tradicional. Ravena Cañete (2023) apresentam uma série de contradições relativas à sua utilização, como o risco de naturalização da cultura- como se essas comunidades estivessem em um estado de natureza, confundindo-se com o próprio ambiente em que se fixam- a possibilidade de estabelecimento de uma relação instrumentalizante ou utilitária com estas populações ao serem eleitas como os bastiões da preservação ambiental -como se seu valor ou existência só fossem reconhecidos e legitimados a partir dessas funções- ou o potencial cristalizante e imemorial que essas categorias possam acionar. Todos esses elementos poderiam contribuir para um cenário desfavorável para essas comunidades, todavia um contraponto interessante é apresentado: a possibilidade de criação de uma categoria política aberta para comunidades tradicionais enfatizando essa potencialidade política da construção e agenciamento dessas identidades. Esses grupos, antes de refletirem um movimento essencializante em sua construção identitária em relação ao *outro*, utilizam essa definição, enquanto instrumento de atuação política.

Almeida (2004) pensa as comunidades tradicionais enquanto grupos sociais que se constituem sob este rótulo na luta em prol da conquista de territórios e que incorporam essas novas identidades em uma situação de mobilização acionada em contextos de conflito. Além disso, instrumentos legislativos como a Constituição de 1988 e a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Little 2018) contribuem para o fortalecimento desse processo de autoafirmação, na medida em que reconhecem e incorporam essas categorias. Nesse sentido, cria-se uma identidade jurídica coletiva (Ravena Cañete 2023) e junto a ela se reconhecem sujeitos de direitos, para os quais nunca antes se havia pensado políticas públicas específicas.

Se o território é fator tão importante na definição da identidade vazanteira, não é de se estranhar que os moradores da Barrinha tenham produzido alguns mapas de seu território. O ato de mapear é, em certa medida, uma forma de legitimar a existência de um território perante o Estado. Os

mapas em questão foram produzidos a partir da contratação de topógrafos particulares, mas pela forma como se deram - a partir da coleta de pontos topográficos- estes incorreram numa ineficácia comum: a não representação dos territórios de uso coletivo que outrora pertenciam aos vazanteiros e que foram muito importantes em suas formas de ocupação territorial. Além disso, cartografias tradicionais não expressam as formas de manejo específicos que são atribuídos a cada um dos lugares da Barrinha, nem mesmo trazem o rico sistema de classificação local que exprime a territorialidade vazanteira. Nesse sentido, foi proposta a elaboração de uma cartografia social e de um calendário agroecológico, considerados mais adequados para representar esses importantes elementos.

As experiências contra-cartográficas na Barrinha

As práticas cartográficas hegemônicas criaram as bases de sua legitimação em torno de premissas como a precisão, o realismo, a confiabilidade e a neutralidade. A boa cartografia seria aquela que melhor se aproxima de uma representação fidedigna do mundo real. Esse cientificismo positivista marca a relação íntima entre o mapeamento e o Estado, na modernidade (Cardoso 2013). Nessa relação, o mapa torna-se a única forma de representação territorial entendida como legítima e verdadeira.

Nesse sentido o mapa assume um ponto de vista neutralizado, distante da perspectiva de primeira pessoa, que carregaria a personalização de uma experiência humana no mundo. É necessário a visão distanciada e totalizante “de fora e de cima”, como num “voo de pássaro”. Em uma perspectiva crítica, no entanto, esse acionamento discursivo de uma neutralidade científica dos mapas, mais do que afinar sua precisão e aproximá-lo do real, cria uma ideia sobre o que é o real (Cardoso 2013; Foucault 1987; Harley 1989). O processo de mapeamento não se limita a revelar um conhecimento de caráter natural, mas também formula um conhecimento de caráter social.

Harley (1989), em seu artigo “*Deconstructing the Map*”, propõe uma leitura dos mapas a partir da compreensão de que eles são uma construção social, de modo que aspectos contextuais de sua elaboração, como a autoria, os meios de circulação, seu financiamento, a motivação de sua elaboração, o que ele omite e o que ele revela, ganham uma importância central para a compreensão do discurso do mapa. Longe de ser entendido como neutro, o processo de mapeamento se revela como intrinsecamente político. Dar ênfase à interpretação do contexto do mapa, bem como a necessidade de desvelamento dos processos que lhe dão origem, para além de um mero plano de fundo, vai na mesma direção da análise traçada por Michel de Certeau (1994), que argumenta no sentido de que o mapa, ao se apresentar como este palco totalizado do conhecimento geográfico, acaba por invisibilizar, jogando para as bordas de sua pré-história ou posteridade, as operações das quais resulta.

Como se a ocultação desse trabalho de produção, em alguma instância tornasse o mapa mais autoevidente.

A contra-cartografia surge a partir da crítica dos pressupostos de veracidade dos mapas, presentes nas abordagens mais positivistas, que marcaram sua preponderância na modernidade. As contra-cartografias, etnomapas, cartografias sociais ou participativas, buscam incluir os sujeitos sociais de sua produção, conferindo importância epistemológica para as formas de territorialização e conhecimentos ambientais das populações engajadas em sua elaboração. É evidente que as contra-cartografias, assim como as produções hegemônicas, não dão conta de representar a multiplicidade de fenômenos que ocorrem na vida real. A diferença é que a primeira não alega ou engendra fazê-lo.

Assim, em agosto de 2024, foi realizada na comunidade da Barrinha uma atividade de cartografia social e elaboração de calendário agroecológico, com uso de materiais como cartolinas, pincéis piloto, lápis e borracha. O objetivo da atividade proposta era compreender como a comunidade se relaciona com seu ambiente biofísico, identificar as áreas essenciais para a manutenção de seu modo de vida, entender as práticas de cultivo e pesca que configuram as principais fontes de renda locais. Além disso, buscou-se entender mais profundamente a configuração territorial atual, em relação à sua dimensão passada, com o intuito de identificar os impactos reais causados pela perda das terras de uso coletivo na comunidade.

A oficina constitui-se enquanto um espaço dialógico, em que não só desenhos foram produzidos, mas histórias foram contadas, saberes “dos antigos” vieram à tona e disputas internas emergiram, acionando a equipe da assessoria popular, por mais de uma vez, enquanto mediadora de conflitos. A atividade foi, sobretudo, um momento de aprendizado das categorias locais. Além da oficina, foram realizadas algumas caminhadas guiadas com Dona Vitória pelos locais elencados durante o exercício. Neste momento, Dona Vitória compartilhou saberes acerca de plantas, do manejo do território e do histórico de luta da comunidade.

As informações que surgiram durante as oficinas, bem como as conversas mantidas durante as caminhadas, foram posteriormente retomadas em entrevistas semiestruturadas realizadas remotamente com Dona Vitória nos meses de junho e julho de 2025. Nessa oportunidade, foi possível estreitar vínculos e comparar informações relevantes levantadas em campo. A cessão das entrevistas foi crucial para a elaboração desse material.

Sistemas de classificação dos lugares

Durante a realização da contra-cartografia e do calendário agroecológico, observou-se um intrincado sistema de classificação das áreas em que vivem os moradores da Barrinha, constituído

por: croas, lameiros, vazantes, praias, barrancos, barras ou sangradouros, lagoas, ilhas, matas mais ou menos fechadas, lances, dentre outras. Essa vasta nomeação está inserida em um sistema que compreende áreas de vazante, de rio e de terra firme- porções não alagáveis. A classificação desses lugares a partir de suas características físicas percebidas é o que orienta os pertencentes à comunidade acerca do tipo de manejo adequado a ser empregado sobre cada lugar, como se apresentará no decorrer desta sessão.

No texto clássico de Lévi-Strauss (1989), *O pensamento selvagem*, vemos como essa elaboração detalhada de um sistema de classificação, a partir da observação de características sensíveis, é uma máxima do pensamento humano, produzindo o que ele chama de “um princípio de ordem ao universo” (Lévi-Strauss 1989, 24). Ainda segundo o autor, não é através do registro passivo dos fenômenos naturais que desenvolvemos as técnicas e tecnologias que permitem o cultivo e conhecimento do ambiente, ao contrário, esse domínio exige uma curiosidade experimental, uma assiduidade pelo conhecer que não é necessariamente utilitária, mas a partir da qual podem surgir resultados práticos e úteis para a reprodução da vida. Os vazanteiros, nessa perspectiva, aparecem como profundos conhecedores de seu ambiente, podendo ser entendidos como dotados de um espírito científico que através da “observação ativa e metódica, hipóteses ousadas e controladas, para serem rejeitadas ou comprovadas por meio de experiências incansavelmente repetidas” (Lévi-Strauss 1989, 5) desenvolveram técnicas de manejo do ambiente.

Com base no conhecimento compartilhado durante a elaboração do mapa, do calendário agroecológico e nas caminhadas guiadas, são descritos a seguir alguns dos lugares, seus nomes locais e formas de manejo, conforme relatado pelos moradores. Não buscamos nesse momento uma exaustiva listagem dessas categorias, mas antes elencar os lugares que apareceram com maior relevância na fala de nossos interlocutores, trazendo à baila a relação destes vazanteiros com seu território. Com relação ao Rio São Francisco, em seus ciclos de cheia e vazante, este é, por sua vez, regulador primordial das atividades de pesca e plantio, que são hoje as atividades econômicas principais dos vazanteiros da Barrinha. Ele também é fator de modificação da paisagem (voltaremos a esse ponto mais adiante), portanto é necessário enfatizar que os elementos aqui apresentados não podem ser compreendidos senão em uma dinâmica integrativa.

Assim, durante a elaboração dos mapas, os “lameiros” se mostraram muito valorizados pela comunidade, motivando, inclusive, disputas internas por seu acesso. Os lameiros se formam nas áreas de vazante, quando o rio torna a baixar, deixando para trás uma área de terra lamacenta, rica em material orgânico, que no primeiro sol seca sua superfície e se racha por inteiro. Mas o lameiro guarda um certo dom. Sua secura é apenas aparente. Trata-se de uma película, nas palavras de meus

interlocutores, que preserva bastante umidade na camada inferior. À riqueza dessa terra em material orgânico, depositado, no que foi na última cheia, leito de rio, se soma um “sistema de irrigação natural” proporcionado pela retenção de umidade, o que torna qualquer cultura propícia à prosperidade. É comum que se plante neste espaço: feijão catador, melancia, maxixe, andu, quiabo, milho, mandioca, tomates etc.

Mas é preciso o acúmulo de um conhecimento específico para que a empreitada dê frutos, conforme nos foi relatado. O lameiro é limpo antes que venha a cheia e na baixa do rio, na hora do plantio, não se deve cavar ou revirar o solo do lameiro de forma desordenada nem mais do que o necessário. Deve-se abrir apenas o “rasinho de pôr a semente”, caso contrário provocar-se-ia a erosão do solo e essa degradação levaria ao seu secamento por completo, impossibilitando o plantio.

Dona Vitória revela uma relação de afeição para com o lameiro. Em suas palavras: “Eu admiro bastante o lameiro, entendeu? É uma salvação dos ribeirinhos porque nós não temos condições de irrigar. Então, quando nós plantamos no lameiro, produz na seca, sem irrigação”. Aqui a relação com a terra não é a de exploração de seus recursos, mas uma relação de admiração, de gratidão ao que o rio e a terra lhe oferecem.

As “croas” têm sua formação muito parecida com a dos lameiros, diferenciando-se somente quanto às características do solo. A “croa”, conta com um solo mais arenoso, mas, por conter uma boa quantidade de material orgânico e umidade, também é bastante valorizada para o plantio. Sua terra de areia fina é particularmente propícia para o plantio de amendoim e melancia. Os sangradouros, barras ou barrinhas, são áreas de extravasamento de água na cheia sanfranciscana, uma espécie de corredor natural que se forma perpendicular ao leito original do rio em desvio de seu curso convencional. As lagoas são criadouros naturais. Durante os períodos de cheia, o rio enche as lagoas, e os peixes vão com ele e quando o rio baixa um pouco mais, o peixe não consegue voltar ficando “preso”. Esse processo é responsável por um aumento considerável na concentração de peixes no local favorecendo a pesca. Já as “Ilhas” são porções de terra separadas das margens por um braço do rio. São bastante móveis surgindo e desaparecendo conforme o ciclo do rio. As praias são porções mais arenosas de terra, portanto, por sua concentração de areia, são tidas como menos próprias ao plantio, em relação às croas, lameiros e áreas de vazante.

As áreas de vazante são por onde a água “vaza” na cheia, adentrando em áreas onde antes era terra. Na época da baixa do rio são boas áreas de plantio, mas podem também significar a perda de boa parte da lavoura para o rio em casos de cheias inesperadas, por isso é comum que se trabalhe com culturas de ciclo curto. A vazante se subdivide em vazante alta e baixa. Nesta última, mais próxima ao rio, pode-se encontrar os “lagadiços”, áreas que variam em sua formação, estando cobertas de

vegetação em uma parte do ciclo natural do rio e em outra sendo submersa, confundindo-se com as lagoas. A vazante alta por sua vez é a parte mais distante do curso d'água que só se alaga no auge da cheia.

Durante a elaboração do mapa, as categorias “alta” e “baixa” são apresentadas com um sentido diferente de rio abaixo e rio acima ou montante e jusante. A referência de “alta” e “baixa”, conforme encontramos na Barrinha, ainda é o rio, mas sua margem e não sua foz. Ou seja, a referência gira 90 graus em torno de seu eixo, se comparada a ideia de montante e jusante. Assim, as áreas de baixa são as mais próximas à margem do rio e as de alta são as mais afastadas em direção à mata. Entretanto, como o referencial é a margem do rio, dentro da parte baixa, temos uma parte mais alta e uma mais baixa, a parte “baixa da parte baixa” é a que se encontra mais próxima ao leito do rio e a parte “alta da parte baixa” é a que está mais distante, relativamente, da margem. A região da vazante, a exemplo, é considerada uma baixa, mas pode ser “alta vazante” em suas porções relativamente mais afastadas do São Francisco.

Os lances, por sua vez, são, nas palavras dos moradores da Barrinha, territórios de dentro do rio. São onde os pescadores arremessam suas redes na esperança de obterem parte significativa de seu sustento. Entretanto, essa é uma categoria nova, nossos interlocutores comentam que cerca de 40 anos atrás a pesca era bastante diferente. Dava-se majoritariamente nas croas, com as redes de quatro ou arrastão. As redes de arrastão foram proibidas pelos órgãos ambientais, mas isso não é tudo. Segundo Seu Otávio, pescador da Barrinha, hoje o Rio São Francisco é “marcado e tem dono”. Nos tempos passados quem tinha direito ao território de pesca eram todos aqueles pescadores que haviam ajudado a limpá-lo, ou seja, aqueles que mergulharam bravamente até o fundo do rio com serrotes, cordas e correntes, para retirada das “tranqueira”: paus, galhos, restos de árvores que acabariam por danificar as redes se não fossem removidos. As áreas em questão são particularmente propícias à pesca, não por uma característica natural, numa perspectiva de natureza intocada, mas pela intervenção humana no ambiente que o modifica e enriquece.

Ainda segundo Seu Otávio, as croas não tinham dono, mas entendia-se que todo pescador que ali havia empregado seu esforço na limpeza e constituição daquele ambiente tinha o direito de usufruir de seus recursos. Mas com a regulamentação da pesca pelo governo as coisas mudam, agora quem tem o direito ao rio é qualquer um que possua a carteira de pescador artesanal, independentemente, de ter ajudado a limpar o lance ou não. Na atual configuração marcada pelas regulamentações, o possuidor do registro tem sua prática garantida em detrimento dos pescadores sem o registro, jogados na clandestinidade, o que acirra disputas locais. Seu Otávio diz ter uma vez “ignorado” no meio do rio por conta dessa situação.

Neste contexto, “ignorar” assume um sentido diverso da ideia de desconhecimento convencionalmente associado a ele. A forma como “ignorar” é empregado na Barrinha e em outras comunidades norte-mineiras, significa assumir uma postura de truculência e bravata: dá-se a briga. Seu Otávio teria, por sua vez, questionado enfaticamente o direito daqueles que não ajudaram na limpeza do lance de estarem ali gozando de um privilégio que, segundo a moral dos pescadores tradicionais, não lhes era de direito. Essa sobreposição do direito normativo do Estado, sobre o direito consuetudinário, aqui ligado ao direito de uso baseado no trabalho, gera grande instabilidade entre os pescadores locais, uma vez que estes veem seu direito ora pautado nessa moral tradicionalmente construída, ora determinado pelo prescrito na lei.

As altas, ou áreas de mata, são as porções de terra não alagáveis. No passado, estas áreas eram utilizadas para criação de gado na solta e para plantio de roças durante as cheias, quando o rio subia alagando os lameiros, croas e vazantes e tornando o plantio nessas regiões impossível. A relação de apropriação do território, antes da regularização fundiária e dos megaempreendimentos adentrarem a região, compreendia rio, vazantes e áreas de mata, formando um complexo dinâmico coordenado pelo ciclo dos rios. Portanto, é evidente que o processo de expropriação sofrido pelo vazanteiro de suas terras altas, para dar lugar aos sistemas de agricultura irrigável, impactou diretamente na reprodução de seus modos de vida.

Até este ponto, demonstra-se como os sistemas de classificação e o manejo adequado dos lugares que integram esse sistema estão profundamente conectados com o modo de vida dos vazanteiros. Aponta-se, também, como essas categorias compõem as noções de território desses sujeitos e as formas de sua apropriação. Porém, se a classificação põe o mundo em ordem e existe uma tendência, que lhe é própria, em atribuir uma certa unidade à nossa experiência no mundo sensível (Mary Douglas 1976), há, por outro lado, um elemento de instabilidade muito característico desse sistema vazanteiro de classificação dos lugares, que pode nos oferecer uma complexidade analítica interessante. O rio, em seu ciclo, tudo muda, existe uma fluidez ou mobilidade permanente nessas formações, por contraditória que essa frase possa parecer. Na cheia é comum que o rio “coma” tudo, engolindo barrancos e ilhas e que na baixa subsequente ilhas deixem de existir, lameiros mudem de localidade, lagoas desapareçam e croas se tornam ilhas. A única constante é a mudança. Os estados das coisas não são fixos, contudo, antes de despertar a contradição do próprio sistema de ordenamento, essa instabilidade das coisas, que não permite uma esquematização cristalizante do mundo, o enriquece e complexifica.

O São Francisco: um parceiro de vida

Por instável que pareçam essas configurações físicas, o sistema que o classifica e nomeia parece dar conta de forma muito precisa desta fluidez, por estar em constante negociação com o rio. O São Francisco participa das definições de território e de suas categorias, sendo o principal modificador da paisagem. Poderíamos dizer que a territorialidade do vazanteiro se faz em uma relação íntima com o rio. Aqui ele não aparece como um recurso natural a ser explorado, algo inerte que pode ser possuído, mas se constitui enquanto sujeito social, dotado de intencionalidade. Oliveira (2005, 92), em seu trabalho com os vazanteiros, argumenta que “O rio não é apenas uma coisa viva, mas é algo animado, dotado de intencionalidade, um ser com quem eles estabelecem laços de reciprocidade social.” A classificação, apesar de ser uma operação da mente, não é um ato individual, mas um ordenamento social e, aqui o rio é um dos sujeitos sociais desse ordenamento do mundo.

Nessa relação, que colapsa a dicotomia natureza/cultura da modernidade, o São Francisco é dotado de intencionalidades, trata-se de sujeito com quem se negocia através de trocas recíprocas e não de um recurso que pode ser dominado e explorado. A exemplo dessa relação social de reciprocidade podemos observar a fala de Dona Vitória sobre o lameiro, sua admiração para com a intencionalidade deste que “salva” o vazanteiro, a forma cuidadosa com que ela manuseia a terra na hora do plantio para não a degradar, mas torná-la ainda mais próspera em retorno à dádiva que lhe foi dada. Podemos também nos voltar para o que foi dito por Seu Otávio, que se opõem à ideia de que o rio seja “marcado e tenha dono”. Para ele, aquele que não trabalhou em seu leito, que não impregnou nada em seu proveito, também não tem direito de tirar do rio os seus dons.

Em Oliveira (2005, 91) “A fala dos vazanteiros expressa a riqueza da natureza da qual eles também participam e desenvolvem conhecimentos que permitem nomeá-la, entendê-la, representá-la mentalmente, manuseá-la e, frequentemente, enriquecê-la.” O rio é um parceiro de vida e não um recurso natural. Acypreste (2021, 23), coaduna essa argumentação ao mencionar que a vida dos ribeirinhos na margem sanfranciscana é “intermediada pela ação de vários seres outros que humanos, não seria possível compreender as experiências de expropriação de seus territórios, tampouco a própria noção de território, sem considerar este complexo mundo vivente.”

Por fim, acrescenta-se que o processo de mapeamento na Barrinha, ganhou dimensões cosmopolíticas (Cardoso 2013), na qual os agentes engajados na produção dos mapas tiveram um contato com perspectivas, epistemologias e dimensões ontológicas que em alguma medida desestabilizaram seus sistemas anteriores. A equipe de campo contava com juristas, geógrafos, biólogos e antropólogos, que ao “levar a sério” o conhecimento local, colocou em xeque muitas das

noções acadêmicas cristalizadas. A noção de direito local entra em negociação com nosso entendimento de direito normativo. O sistema de classificação de lugares e seu manejo amplia as noções clássicas da cartografia moderna positivista e a noção do rio como agente rompe com as divisões ontológicas entre sujeito e objeto, natureza e cultura, da tradição moderna de inspiração cartesiana. O exercício da cartografia social tornou-se um processo de tradução entre dois mundos, articulando conhecimentos distintos.

Tempo e Espaço na Barrinha: o gado criado na solta e a influência da lua sobre as plantas.

O ritmo do plantio e a luz da lua

No segundo dia de oficina, foi elaborado um esboço do calendário agroecológico da Barrinha. Durante essa elaboração, os moradores da Barrinha atrelaram o cronograma de plantio ao ciclo lunar. Em sua organização, cada planta mantém uma relação específica com a lua e seu cultivo pode ter resultados diferentes dependendo da fase do astro em que o vegetal foi plantado ou podado. Dona Vitória conta que quando cultivava batatas, as ramas cresciam muito lindas, e “viçavam”, contudo, nunca conseguiu colher batatas, apesar de bonita sua batateira não era produtiva. Até que uma mulher lhe alertou que o motivo era a fase da lua errada para o plantio. Seguindo as instruções da mulher, Dona Vitória arrancou as batatas e deixou que suas folhas murchassem, quando completou o terceiro dia da lua minguante, ela replantou seus exemplares. Em quatro meses Dona Vitória relata ter colhido muitas e muitas batatas.

Segundo Dona Vitória

“A lua tem muita vida. Se você quer que uma coisa cresça, você tem que cortar, podar, fazer alguma coisa com aquela planta na lua crescente. Se você quer que ela viça (fique frondosa), mas que não dê nada, você quer uma coisa que fica bem folhada, bem bonito, mas não é pra dá nada, aí você poda na cheia, nunca na minguante ou na nova. Então (...) a lua minguante ou na escura, que é a lua nova, se você quer plantar um pé de fruta, você planta três dias depois da lua nova, com três anos ele já tá produzindo, entendeu? O rio também ‘(...) O rio conforme a lua, ele enche um pouco, né? E conforme a lua ele também ele abaixa um pouco (...) E falando dos peixes, o peixe é todo misterioso, né? Na lua nova, que é a lua escura, né? É o tempo melhor de se pescar, eles ficam todo, todo assanhados pra você pegar eles (...) Então, se você for castrar um porco, você não pode castrar ele em qualquer lua, é sempre na lua nova, na lua boa” (Dona Vitória, entrevista concedida à autora via telefone, 14 jul. 2025).

Seu Benedito relata que é na junção da força da lua com o mês correto de plantio que se faz a previsão da qualidade da safra. O mês mais ideal para o plantio é maio. Quanto às chuvas, Seu Benedito faz suas previsões a partir da observação dos animais. Esta é a previsão da natureza, a previsão dos insetos. Assim o mês em que a formiga trabalha muito, ela está se prevenindo para as águas, assim também é o cupim e o barbado, “tudo é a representação da natureza”. Outra forma de previsão dos meses de chuva é a observação do clima entre os dias de São João e São Pedro, cada um

dos dias entre as datas dos santos representa um mês do ano e o dia nublado indica que o mês a ele relacionado será bom de chuva.

Esse conhecimento sobre a natureza e a relação entre os astros, os ciclos do rio e das chuvas é herdado geracionalmente, nossos interlocutores afirmam ter aprendido com seus pais e esses com os deles. Foi o que permitiu a permanência dessas comunidades na localidade e seu sustento a partir da correta gestão dos ambientes agricultáveis, em especial as áreas ricas em substrato graças aos aluviões deixados no solo durante a cheia. A agricultura de vazante tem como marco de sazonalidade a cheia e a baixa, os períodos da água e da seca que direcionam o plantio e secciona o tempo relativo ao ano em dois períodos.

Todavia, durante a produção do calendário agroecológico na Barrinha e em conversas posteriores com nossos interlocutores, evidenciou-se que os vazanteiros possuíam, também, uma outra referência de tempo, essa, baseada na comparação entre o passado e o presente. Diferenciando-os valorativamente, entre a época das soltas e o presente, em que não mais possuem esse território em sua dimensão espacial, propriamente dita, mas também enquanto referencial para sua apropriação simbólica do espaço físico. A época da solta, enquanto categoria temporal nativa, caracteriza-se pelo manejo do gado e a livre utilização das terras altas, carregando uma série de valores do passado e ricas elaborações conceituais, que nas palavras de nossos interlocutores estão “se perdendo”.

A época das soltas pode ser categorizada como um período de maior liberdade (Costa 2020) e autonomia para populações tradicionais do Norte de Minas Gerais, uma vez que constitui um sistema articulando de apropriação do território que contava com o rio, proporcionando a pesca, a agricultura de vazante e o manejo de gado e extrativismo nas áreas comunais da alta ou da solta, como supracitado nesse texto. Segundo nossos interlocutores da Barrinha “a solta era de todo mundo” e os animais eram marcados a ferro, ainda novinhos, para a identificação de seus donos. O gado criado até então era o “pé duro” ou o “curraleiro” animais que a partir do cruzamento controlado se tornaram muito adaptados à região.

O manejo específico do gado, consistia em deixar que os animais pastassem livremente nas terras coletivas durante o dia e esperar seu retorno no fim do entardecer. É evidente que esse sistema contava com a imprevisibilidade do retorno do animal. Quando esse não se dava, no tempo esperado, e o gado permanecia por mais de um dia no meio do mato, cabia ao vaqueiro buscar o garrote ou a vaca perdida. Os contratempos e aborrecimentos causados por essa lida, eram atenuados pelas vantagens por ela proporcionadas como a de não se preocupar em “ficar em cima do gado” permitindo que os animais cuidem de si mesmos e pela carne e leite mais “sadios” proporcionados pela variedade da alimentação bovina.

Nas palavras de Dona Vitória

“Eu valorizo até hoje muito a solta, por causa que na solta eles comem de tudo, né? Ao mesmo tempo que eles se alimentam, (...) eles se medicam, porque eles sabem o que comer quando estão com dor de barriga, eles sabem o que comer quando estão com ressecamento. Eles sabem é (...) fazer o manejo e o tratamento deles mesmos, então (...) assim (...) os animais sabem (...) A gente é que às vezes não presta atenção ou finge que não está acontecendo nada demais, (...) Deus deu a sabedoria e a maneira de cada um dos seres poder viver independente, entendeu? (...) Então assim (...) Tem mais remédio na carne de gado, do que na própria farmácia, minha filha”. (Dona Vitória, entrevista concedida à autora via telefone, 18 jul. 2025).

Hoje, segundo nossa interlocutora, o gado só come capim, não podendo mais se medicar e não trazendo em sua carne e leite um valor medicinal. Ela prossegue dizendo não entender por que as pessoas não voltam às práticas do passado, segundo ela “alguns passados foram bons e valorosos” e as pessoas o estão “deixando de mão”.

O tempo da solta, enquanto categoria temporal nativa, determina uma série de valores do passado (Costa 2020), e encerra em si uma diversidade de narrativas acerca de uma temporalidade diferente da atualmente vivenciada. Nos tempos passados o tempo passava diferente. No manejo dos animais, o dia de trabalho era determinado pela liberação dos bichos no raiar do dia e seu recolhimento na hora do poente. A lavoura era determinada, tanto em seu local (vazante ou alta) pelo ciclo do rio e em seu período de plantio e colheita pela influência da lua. O tempo da solta, não era um tempo homogêneo, linearmente distribuído e passível de ser acompanhado pelo relógio, contrariamente, remetia a uma associação entre os ritmos naturais (cheia e vazante e ciclo lunar) e ritmos da vida social e da apropriação territorial relativa às atividades laborais.

Tempo ecológico e tempo estrutural

Como supracitado, para os vazanteiros, o ano se dividia em duas épocas: a época das águas ou da cheia, compreendida entre os meses de setembro e março; e a época da seca, de abril a agosto. Na época da cheia, em que “o rio reinava a água”, a vida social se dava nas terras altas, as atividades laborais se concentravam no extrativismo e no manejo do gado na solta. No período da seca, em que o rio baixava, era a época da fartura, em que o plantio se dava nas áreas de vazante adubadas pelo rio, garantindo uma boa safra. Nas palavras de Don Renato, vazanteiro da Barrinha, “as águas vai abaixando e a gente vai acompanhado as águas”.

Vemos assim a indissociabilidade entre a sua vida social, tempo e o ciclo da natureza nas margens do São Francisco. Uma das etnografias clássicas que mais descritivamente aborda essa relação entre tempo natural e social é a obra de E.E. Evans-Pritchard (2002 [1940]) intitulada *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Nela, o

autor utiliza a conceituação de tempo ecológico e tempo estrutural para definir como os Nuer conceituam o tempo. O tempo ecológico, nessa leitura, daria conta das relações do grupo com o meio-ambiente; já o tempo estrutural seria aquele que reflete as relações sociais propriamente ditas. Contudo, no desenvolvimento deste argumento, Evans-Pritchard (2002 [1940], 116) culmina na elaboração de que “Num certo sentido, todo tempo é estrutural, já que é uma ideação de atividades colaterais, coordenadas ou cooperativas: os movimentos de um grupo”.

Tomando de empréstimo essa elaboração, e salvaguardando as devidas diferenças entre as sociedades que aqui comparamos, poderíamos definir as divisões temporais da Barrinha como uma concepção de tempo “ecológico” e uma concepção de tempo “estrutural”. O tempo ecológico agruparia a divisão do tempo da cheia e da vazante, as influências dos ciclos lunares e a divisão espaço-temporal entre terras altas e baixas. Já o segundo, tempo estrutural, entraria a divisão entre o “tempo de agora” e o “tempo dos antigos” (ou “tempo da solta”), uma vez que essa divisão temporal tem um cunho social, utilizada não apenas para apontar uma diferença geracional em relação aos “antigos”, mas também para assinalar uma mudança profunda dos modos de vida e de tipos de organização social.

A segunda parte da elaboração do antropólogo britânico, a de que ao fim e ao cabo todos os tempos são estruturais, também pode ser esclarecedora aqui, uma vez que a relação das atividades na Barrinha também é definidora do que categorizamos como tempo ecológico. A época das águas é marcada não exatamente pelo momento ápice do volume pluviométrico, mas pelo início das chuvas, acionando a atividade de plantio do feijão “no pó”⁷, enquanto o tempo da seca também é referido pela sua zona de transição e não por seu momento apical, acionando a atividade laboral de plantio do feijão “catado do fim”. Aqui, podemos ver que a relação que se estabelece entre a Barrinha e o meio ambiente reflete determinadas condições de produção que dizem respeito às relações sociais, no caso, o trabalho que é realizado simultaneamente por seus membros. Nas palavras do autor,

Existe, contudo, um ponto onde podemos dizer que conceitos de tempo cessam de ser determinados por fatores ecológicos e tornam-se mais determinados pelas inter-relações estruturais, não sendo mais um reflexo da dependência do homem da natureza, mas um reflexo da interação de grupos sociais. (Evans-Pritchard 2002 [1940], 36).

⁷ O ato de plantar feijão “no pó” ou simplesmente “plantar no pó” de forma mais geral, conforme nos foi relatado, consiste na prática de lançar no chão as sementes, ainda na época da estiagem, contando que as previsões pluviométricas irão se cumprir e a semente em breve brotará com a primeira “chuvada”. Essa prática tem diminuído sua eficácia, ainda segundo meus interlocutores, porque o tempo de agora está “virado”. As mudanças climáticas e os impactos dos grandes empreendimentos, como barragens e sistemas de irrigação que desviam cursos d’água, tornaram o regime de chuvas uma incógnita.

Evans-Pritchard apresenta a concepção de espaço entre os Nuer de maneira análoga a, e por vezes intercambiáveis com, a de tempo, distribuindo os espaços entre distância “estrutural” e “ecológica” de forma bastante similar às orientações acerca da categoria local de tempo. Assim, o espaço, tal como o tempo, não forma, nessas comunidades, todos contínuos homogêneos e discretos distribuídos em um plano cartesiano. Lévy-Bruhl, ao comentar sobre o espaço em comunidades modernas, afirma que:

Essas mentes não representarão o espaço como um quantum uniforme e indiferente. Pelo contrário, ele lhes aparecerá carregado de qualidades; suas regiões terão virtudes próprias e elas participarão das forças místicas que se revelarem nele. Ele não será apenas representado, mas também sentido e as diferentes direções e situações no espaço se distinguirão qualitativamente umas das outras. (Lévy-Bruhl 2008, 64).

Em Costa (2020), somos apresentados à elaboração de que formas diferentes de apropriação, uso e significado do espaço ou do território colocam em disputa grupos sociais distintos, culminando em uma transfiguração do espaço e do tempo nessas comunidades norte-mineiras em face do desenvolvimentismo que atinge a região. Assim, quando nos referimos à perda dos espaços de “solta” ou das “altas”, não se trata de uma simples perda de espaço físico, mas de uma suplantação de um tipo de organização social. Essa perda significa um estrangulamento do sistema produtivo articulado de outrora, impactando diretamente na autonomia agroalimentar dessas populações, na sobreposição do direito de propriedade sob o direito de uso, sustentado pelo trabalho, na implementação de uma temporalidade linear moderna, desconexa do tempo cíclico da natureza, e numa imposição dos conhecimentos científicos sobre seu saber tradicional. Essas mudanças são expressas pelo caráter valorativo que a categoria local de tempo estrutural “tempo da solta” assume, apontando como melhor o passado em relação ao tempo presente.

Considerações finais

Os moradores da Barrinha tiveram seus direitos consuetudinários sobre seu território, aqueles baseados no direito de uso e fundamentado na moral do trabalho, suplantados pelo direito normativo do Estado. Após passarem por um processo de expropriação, hoje retomam seu pertencimento junto à margem do rio em um território bastante reduzido em relação às suas dimensões passadas. Atualmente eles se reconhecem como uma comunidade tradicional vazanteira, pesqueira e ribeirinha e utilizam esta identidade na luta pela retomada de seu território.

Os vazanteiros são possuidores de um conhecimento extensivo acerca do ambiente em que vivem, categorizando as unidades paisagísticas na beira do rio a partir de suas características sensíveis, neste caso: a composição do solo, sua umidade etc. sem deixar de considerar a participação

do rio, em sua volatilidade, neste sistema classificatório. A partir dessa classificação, elaboram sofisticados métodos de manejo do ambiente.

Assim, parte-se com a escrita desse texto, dos conhecimentos e os sistemas de classificação da comunidade da Barrinha, para a compreensão das categorias locais de espaço e tempo, em uma tentativa de análise contrastiva com as espacialidades e temporalidades modernas. Para além disso, a Barrinha nos traz perspectivas epistemológicas e dimensões ontológicas que aqui foram descritas e que atuaram em uma cosmopolítica em relação aos conhecimentos acadêmicos que os pesquisadores trouxeram em campo. É evidente, como se buscou demonstrar ao longo do texto, que a perda das terras comumente ocupadas significa mais do que uma limitação espacial. Ela vem acompanhada de uma série de ações, como a desarticulação dos meios de produção local e a negação dos conhecimentos geracionais que os acompanham, dando origem a um movimento de apagamento epistemológico junto a esse processo de encerramento espacial.

Referências Bibliográficas

Acypreste, Izadora. 2021. “Os pés da memória: uma etnografia sobre as plantas, o gado e o tempo nas margens do rio São Francisco”. *Revista Ñanduty* 9 (13): 19–44. <https://doi.org/10.30612/nty.v9i13.15535>.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2004. “Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais”. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais* 6 (1): 9. <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2004v6n1p9>.

Anaya, Felisa Cançado. 2012. “De encurralados pelos parques a vazanteiros em movimento: as reivindicações territoriais das comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Léguas e Quilombo da Lapinha no campo ambiental”. Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais.

Anaya, Felisa Cançado. 2014. “‘Vazanteiros em movimento’: o processo de ambientalização de suas lutas territoriais no contexto das políticas de modernização ecológica”. *Ciência & Saúde Coletiva* 19 (10): 4041–50. <https://doi.org/10.1590/1413-812320141910.09242014>.

Cardoso, T. M. 2013. “Malhas cartográficas: técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas.” Conferência apresentada na Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (ReACT), Campinas, SP, setembro. 24–26.

Certeau, Michel de. 1994. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.

Clifford, James e George Marcus. 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Costa, João Batista de Almeida. 2020. “conflitos ambientais no sertão roseano: a atualização do carrancismo contra veredeiros e quilombolas em Minas Gerais”. *Anuário Antropológico* 45 (3):287-303. <https://doi.org/10.4000/aa.6688>.

Dayrell, Carlos Alberto. 2019. “De nativos a caboclos: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar”. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Montes Claros.

Douglas, Mary. 1976 [1966]. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.

Evans-Pritchard, E. E. 2002 [1940]. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.

Favret-Saada, Jeanne. 2005. “‘Ser afetado’”. Traduzido por Paula Siqueira. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)* 13 (13): 155–61. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>.

Foucault, Michel. 1987. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.

Foucault, Michel. 2007. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Gallois, D. 2004. “Terras ocupadas? território? territorialidade?” In *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições territoriais*, editado por Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Geertz, Clifford. 1989. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Haesbaert, R. 2023. “Território.” *GEOgraphia* 25 (55).

Harley, J. B. 1989. “Deconstructing the map.” *Cartographica* 26 (2): 1–20.

Ingold, Tim. 1993. “The Temporality of the Landscape.” *World Archaeology* 25 (2): 152–74. <http://www.jstor.org/stable/124811>.

Lévy-Bruhl, Lucien. 2008 [1922]. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus.

Lévi-Strauss, Claude. 1989 [1962]. “A ciência do concreto.” In *O pensamento selvagem*, 15–50. Campinas: Papirus.

Leite, V. 2018 “Os Trabalhadores do Norte de Minas Gerais: entre o "desenvolvimento" e o ‘progresso’”. 2018. *Revista História & Perspectivas* 57. <https://doi.org/10.14393/HeP-v30n57-2017-4>.

Little, Paul E. 2018. “Territórios Sociais E Povos Tradicionais No Brasil: Por Uma Antropologia Da Territorialidade”. *Anuário Antropológico* 28 (1):251-90. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>.

Oliveira, Cláudia Luz de. 2005. “Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais.

Strathern, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Mauss, Marcel. 2003 [1925]. "Ensaio sobre a dádiva", In *Sociologia e Antropologia*, 185-314. São Paulo: Cosac Naify.

Ravena Cañete, Thales Maximiliano. 2023. “‘Populações tradicionais’: origens, definições e usos dentro da antropologia brasileira”. *Vivência: Revista De Antropologia* 1 (61). <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2023v1n61ID28044>.

Ribeiro, Eduardo Magalhães. 2010. *Histórias dos Gerais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Santos, Rafael Pereira, e Roberta Alves da Silva. 2019. “Des-envolvimento estatal e populações tradicionais do rio São Francisco no Norte de Minas: ‘O Rio Faz E Desfaz E a Gente Acompanha Na Pesca E Na vazante’.” *Brazilian Applied Science Review* 3 (2): 1083–1107. <https://doi.org/10.34115/basr.v3i2.1120>.

Silva, Queite Marrone Soares da, e Rumi Regina Kubo. 2018. “Conflitos ambientais no Norte De Minas Gerais: a resistência dos vazanteiros”. *Revista De Extensão E Estudos Rurais* 7 (2): 16989. <https://doi.org/10.36363/rever722018169-189>.

Wagner, Roy. 2012. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.



A capoeiragem como arma de defesa das massas negras e expressão material da luta de classes brasileira do século XIX ao século XX

Capoeira as a weapon of defense for the Black masses and a material expression of the Brazilian class struggle from the 19th to the 20th century.

La capoeira como arma de defensa de las masas negras y expresión material de la lucha de clases brasileña desde el siglo XIX hasta el siglo XX.

André Luiz Pereira Pinho [*]

[*] Possui graduação de licenciatura em História pela Universidade Estadual de Montes Claros-UNIMONTES (2023); possui pesquisas na área da anti-colonialidade, focado na perspectiva marxista e pan-africanista; atualmente está concluindo o último semestre do seu mestrado em história cultural pelo PPGH - UNIMONTES. E-mail: andrelluiz999@proton.me

Resumo: O artigo analisa a capoeiragem como instrumento de autodefesa, resistência e organização política da população negra no Brasil entre o final do século XIX e o início do XX. Examina sua criminalização como parte do disciplinamento burguês, sustentado pelo racismo estrutural e pelo capitalismo dependente. Destaca cortiços, ruas e portos como espaços de sociabilidade, articulando corpo, território e consciência de classe. Aborda ainda sua institucionalização estatal, sem apagar elementos de resistência simbólica e sua atualidade nas contradições históricas do capitalismo brasileiro contemporâneo.

Palavras-chave: Capoeiragem; resistência negra; capitalismo dependente.

Abstract: The article analyzes capoeiragem as an instrument of self-defense, resistance, and political organization among Brazil's Black population between the late nineteenth and early twentieth centuries. It examines its criminalization as part of bourgeois social discipline, supported by structural racism and dependent capitalism. It highlights tenements, streets, and ports as spaces of sociability, connecting body, territory, and class consciousness. It also addresses its institutionalization by the state, without erasing elements of symbolic resistance or its relevance to the historical contradictions of contemporary Brazilian capitalism.

Keywords: Capoeiragem; Black resistance; dependent capitalism.

Resumen: El artículo analiza la capoeiragem como instrumento de autodefensa, resistencia y organización política de la población negra brasileña entre finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Examina su criminalización como parte del disciplinamiento burgués, sustentado por el racismo estructural y el capitalismo dependiente. Destaca los cortijos, las calles y los puertos como espacios de sociabilidad, articulando cuerpo, territorio y conciencia de clase. Aborda también su institucionalización estatal, sin borrar sus elementos de resistencia simbólica ni su vigencia ante las contradicciones históricas del capitalismo brasileño contemporáneo.

Palabras clave: Capoeiragem; resistencia negra; capitalismo dependiente.

Introdução

O fim formal da escravidão em 1888 não significou, de fato, a liberdade plena para a população negra no Brasil. A transição do trabalho escravo para o trabalho livre ocorreu sob uma estrutura econômica e social profundamente desigual, marcada pela permanência da lógica do capital e pela exclusão sistemática daqueles que haviam sido a base da economia colonial. Como observa (Moura 1988), a abolição representou menos uma ruptura e mais uma “reorganização do sistema de dominação”, na qual as antigas formas de coerção física deram lugar a novas formas de coerção econômica e social. A nascente República, sob o discurso da modernização e da ordem, instituiu um projeto de sociedade excludente, onde a população negra foi relegada às margens do espaço urbano e ao trabalho informal, sem acesso à terra, à educação ou à cidadania plena.

Nesse contexto, a capoeiragem, prática corporal de origem afro-brasileira, emergiu como uma das mais expressivas formas de resistência e sobrevivência da população negra. Herdeira das tradições guerreiras e ritualísticas africanas, a capoeira se constituiu, ao longo do século XIX, como uma arma simbólica e material de defesa diante da violência estatal e do racismo estrutural. Segundo (Vieira 1995), a repressão à capoeira foi parte de um projeto de disciplinamento dos corpos negros e pobres, conduzido por uma elite que buscava moldar o espaço urbano de acordo com os padrões de “civilização” europeus. A criminalização da prática no Código Penal de 1890 não apenas visava ao controle social, mas também revelava a tentativa do Estado burguês de impor sua hegemonia cultural sobre as classes subalternas.

Sob a perspectiva marxista, a capoeiragem pode ser compreendida como um dos instrumentos de resistência das classes oprimidas contra as forças de dominação e exploração. (Marx 2017) afirma que a luta de classes é o motor da história, e é nesse movimento contraditório entre opressores e oprimidos que emergem as formas populares de resistência. A capoeira, nesse sentido, não é apenas uma prática corporal, mas uma expressão da consciência histórica e da luta por autonomia dos negros emarginalizados diante de um sistema que os nega como sujeitos. (Gramsci 2001) complementa essa

visão ao afirmar que a hegemonia se constrói também no campo da cultura e que as classes subalternas desenvolvem, nas brechas do poder, práticas contra-hegemônicas capazes de desafiar a dominação ideológica. A capoeiragem insere-se, portanto, nesse terreno ambíguo, ao mesmo tempo em que sofre repressão, ela produz e reproduz valores de resistência, solidariedade e identidade coletiva.

O problema que orienta este estudo é compreender de que maneira a capoeiragem se configurou como instrumento de resistência, organização e defesa diante da violência estatal e do racismo estrutural no Brasil entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX. A hipótese central é que a capoeira, mais do que uma simples manifestação cultural, foi uma forma de autodefesa e de construção de poder popular frente às políticas de repressão e exclusão social. Conforme afirma (Gorender 2010), a luta da população negra após a abolição não se limitou ao campo econômico, mas abrangeu o plano simbólico e cultural, onde se travaram batalhas pela dignidade, pelo espaço e pela memória.

A presente análise busca, assim, compreender a capoeiragem como uma prática social e política que articulou elementos de autodefesa, resistência e solidariedade entre os trabalhadores negros. Para isso, adota-se uma abordagem histórica e crítica, baseada em fontes como relatórios policiais, jornais da época, literatura memorialística e legislação, interpretadas à luz do materialismo histórico-dialético. Como propõe (Thompson 1987), é fundamental compreender a experiência das classes subalternas não apenas como reação à dominação, mas como produção ativa de cultura e consciência social. A capoeira, ao ser reprimida e criminalizada, revelou-se um campo de disputa simbólica no qual se expressavam as contradições de classe e de raça na sociedade brasileira.

Por meio dessa perspectiva, pretende-se demonstrar que a capoeiragem constituiu uma forma complexa de resistência da população negra diante do avanço do capitalismo dependente e do Estado burguês no Brasil. Mais do que uma prática de luta, ela foi um instrumento de afirmação da vida, da dignidade e da identidade coletiva frente à barbárie de uma sociedade que, ao se dizer livre, manteve intactas as estruturas de opressão herdadas da escravidão.

A formação social brasileira e a marginalização do corpo negro

A abolição da escravidão em 1888, embora representasse um marco jurídico, não rompeu com a lógica estrutural de exploração e exclusão que sustentava a formação social brasileira. O fim formal do cativo não implicou o acesso dos ex-escravizados aos meios de produção, tampouco sua inserção igualitária na sociedade do trabalho livre. A estrutura de classes que emergiu após a abolição manteve a população negra em posições subalternas, consolidando uma forma específica de

capitalismo dependente e racializado. Como argumenta (Fernandes 2008), a transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado foi conduzida de modo a preservar os interesses da elite agrária e comercial, impedindo que os libertos se integrassem de fato ao novo sistema produtivo. A modernização capitalista no Brasil, assim, nasceu sobre a exclusão social das massas negras, reproduzindo sob novas formas as hierarquias raciais do período escravista.

O processo de acumulação capitalista no país, segundo (Gorender 2010), não significou a superação do passado escravista, mas sua reorganização em moldes compatíveis com a economia mundial. O que se instituiu foi um capitalismo dependente, subordinado às potências industriais europeias e norte-americanas, que exigia a manutenção de uma força de trabalho barata e socialmente desvalorizada. A população negra, desprovida de acesso à terra e à educação, converteu-se em reserva de mão de obra marginalizada, confinada aos trabalhos informais, domésticos e de baixa remuneração. A exclusão não foi um acidente histórico, mas parte constitutiva do modo de produção capitalista em sua forma periférica. Como enfatiza (Marini 1973), a dependência econômica implica uma forma específica de superexploração do trabalho, na qual as relações raciais e coloniais se articulam com a lógica da mais-valia.

Essa permanência estrutural da opressão racial revela o caráter contraditório da formação social brasileira. O Estado republicano, que se afirmava moderno e liberal, consolidou-se sobre a base de uma sociedade profundamente desigual e racialmente hierarquizada. A ideologia do “trabalho livre” e do “progresso” ocultava as continuidades entre o cativo e a nova ordem capitalista. (Moura 1988) observa que a abolição, ao ser realizada sem reformas estruturais, produziu uma “massa marginal” de libertos, submetidos à miséria e à violência estatal. A ausência de políticas de integração social e a criminalização das práticas culturais negras (como a capoeira, o samba e os cultos afro-brasileiros) foram mecanismos de perpetuação da dominação, agora sob a forma do racismo institucional.

Do ponto de vista marxista, o racismo não pode ser compreendido apenas como um fenômeno ideológico ou cultural, mas como um elemento funcional à reprodução do capital. A racialização das classes trabalhadoras permitiu ao Estado burguês consolidar a divisão interna do proletariado, enfraquecendo sua unidade política e legitimando a exploração. (Hall 2003), ao analisar o racismo no capitalismo, sustenta que ele opera como um modo de naturalizar as desigualdades, transformando diferenças históricas em diferenças biológicas e culturais. No Brasil, essa operação ideológica foi particularmente eficaz, a noção de “democracia racial”, amplamente difundida no século XX,

mascarou a realidade de exclusão e violência que continuava a atingir a população negra nas cidades e nos campos.

O resultado desse processo foi a constituição de uma sociedade marcada por profundas contradições, uma economia capitalista moderna assentada sobre bases coloniais e raciais. A marginalização do corpo negro não se deu apenas na esfera econômica, mas também no plano simbólico e político. O controle sobre o corpo, por meio da polícia, das leis e dos discursos médicos e morais, tornou-se uma forma de disciplinar a classe trabalhadora e de reproduzir a hegemonia burguesa. Conforme nos lembra (Gramsci 2001), o poder moderno não age apenas pela repressão, mas também pela internalização das normas que legitimam a dominação. Assim, o corpo negro, visto como perigoso e indisciplinado, tornou-se alvo privilegiado das políticas de controle e das práticas de violência institucional.

A herança da escravidão, portanto, não se limitou à memória do cativo, mas estruturou as relações sociais e raciais que sustentaram o capitalismo brasileiro. A população negra, privada dos meios de produção e excluída dos direitos civis, foi forçada a criar formas próprias de sobrevivência e resistência. A capoeiragem, nesse contexto, emergiu como uma dessas formas, uma prática que conjugava o gesto, o ritmo e a luta em um mesmo ato de afirmação da vida contra a opressão. Como expressão da experiência histórica das classes subalternas, ela simboliza a continuidade da luta dos trabalhadores negros por autonomia em meio às contradições do capitalismo dependente.

Com a proclamação da República e a consolidação do Estado burguês brasileiro, o corpo negro tornou-se alvo privilegiado de mecanismos de repressão e disciplinamento social. As elites dirigentes, empenhadas em construir uma imagem de modernidade e civilização, associaram as práticas culturais afro-brasileiras à barbárie, à criminalidade e à desordem. Nesse processo, o corpo negro passou a ser visto como corpo indisciplinado, perigoso e ameaçador à ordem social. A repressão à capoeiragem, em particular, expressou de modo exemplar essa política de controle racial e de classe.

O Código Penal de 1890, ao criminalizar explicitamente a capoeira, traduziu juridicamente o medo das elites diante das expressões culturais e políticas da população negra. Segundo Luiz (Vieira 1995), essa legislação foi um instrumento do Estado republicano para desarticular as formas de solidariedade popular que se mantinham nas ruas e nos cortiços. A prática, que combinava elementos de luta, dança e ritual, era percebida como uma ameaça à ordem pública e ao projeto de “civilização” importado da Europa. A repressão à capoeira, portanto, não foi um fenômeno isolado, mas parte de uma política mais ampla de controle do espaço urbano e dos corpos que nele circulavam.

O racismo, nesse contexto, operou como ideologia de dominação, o pós-abolição brasileiro foi caracterizado por uma “reordenação da dominação de classe”, na qual o racismo desempenhou papel central ao justificar a exclusão e a perseguição da população negra. A criminalização de suas práticas culturais representava a continuidade simbólica do cativo, ou seja, se antes o corpo era propriedade do senhor, agora se tornava objeto de vigilância e punição estatal. O Estado burguês, ao definir quais corpos poderiam ocupar o espaço público e quais deveriam ser confinados, reafirmava a hierarquia racial como base de sua legitimidade.

O controle sobre o corpo negro, contudo, não se limitou à força policial. Ele se estendeu aos campos do saber e da moral. Médicos, juristas e intelectuais do final do século XIX recorreram às teorias raciais europeias (especialmente as de Lombroso e Gobineau) para sustentar a ideia de inferioridade biológica da população negra. Como aponta (Gonzalez 1988), esse discurso científico foi funcional ao projeto de branqueamento da sociedade, ao mesmo tempo em que negava a humanidade e a racionalidade do negro.

A cidade moderna, espaço simbólico do progresso, foi também o cenário de uma guerra cotidiana contra os corpos negros. A polícia republicana, munida de novas técnicas de vigilância e punição, assumiu o papel de guardião da moral e da ordem burguesa. (Nascimento 1978) denuncia que o poder estatal e as classes dominantes perpetuaram, sob novas formas, o controle e a repressão sobre a população negra, transformando a liberdade formal em uma “escravidão-em-liberdade”. Segundo o autor:

Autoridades governamentais e sociedade dominante se mostraram perfeitamente satisfeitas com o ato de condenar os africanos ‘livres’, e seus descendentes, a um novo estado econômico, político e cultural de escravidão-em-liberdade. Nutrido no ventre do racismo, o ‘problema’ só podia ser, como de fato era, cruamente racial: como salvar a raça branca da ameaça do sangue negro, considerado explícita ou implicitamente como inferior (Nascimento 1978, 66).

No caso brasileiro, essa forma de dominação se impôs seletivamente e o corpo negro foi transformado em alvo privilegiado da coerção e da pedagogia do medo. O capoeirista, ao mesmo tempo figura de resistência e de ameaça, encarnava para o Estado o perigo da subversão da ordem racial e de classe.

Do ponto de vista do materialismo histórico e dialético, essa repressão revela o funcionamento da hegemonia burguesa em sua dimensão cultural e política. (Gramsci 2001) argumenta que o Estado exerce sua dominação não apenas pela força (coerção), mas também pelo consenso, isto é, pela difusão de valores e normas que naturalizam a desigualdade. A criminalização das expressões negras foi, portanto, um ato de hegemonia, a tentativa de impor uma moralidade burguesa que marginalizava

a cultura popular e legitimava o domínio das elites. A repressão à capoeira, ao candomblé e ao samba teve, assim, o objetivo de destruir os espaços de sociabilidade e resistência das classes subalternas, transformando a cultura negra em sinônimo de atraso e periculosidade.

Ao reduzir o corpo negro a objeto de controle e suspeita, o Estado republicano procurou apagar sua dimensão política e criadora. No entanto, essa tentativa de dominação encontrou resistência. A capoeiragem sobreviveu, reinventando-se nas periferias, nos terreiros e nos becos, como prática de defesa e afirmação identitária. Em cada movimento, em cada jogo, o corpo negro se reapropriava de si, desafiando o olhar repressivo e afirmando sua humanidade. Assim, a política de controle, embora brutal, não conseguiu eliminar o sentido de liberdade que animava a capoeira enquanto linguagem da resistência.

A criminalização da capoeiragem, formalizada no Código Penal de 1890, deve ser compreendida não apenas como um ato de repressão cultural, mas como uma política de classe articulada à consolidação do Estado burguês brasileiro. Sob o discurso da ordem e do progresso, a jovem República buscava impor um novo padrão de sociabilidade urbana, no qual os antigos escravizados e trabalhadores pobres não encontravam lugar. O aparato jurídico e policial se tornou o instrumento por excelência desse processo de “civilização”, que tinha como meta disciplinar o corpo popular e garantir a hegemonia da elite branca e proprietária sobre o espaço público.

O artigo 402 do Código Penal da República tipificava a prática da capoeira como crime, prevendo prisão e trabalhos forçados para aqueles que “andassem em grupos ou bandas fazendo exercícios de agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação capoeiragem”. Essa formulação jurídica expressava, como observa (Vieira 1995), o medo de que os espaços de sociabilidade negra se transformassem em focos de resistência e desordem. A lei não punia o delito em si, mas a existência coletiva e autônoma dos corpos negros nas ruas. Ao mesmo tempo, o sistema policial foi estruturado para aplicar essa legislação seletivamente, voltando-se quase exclusivamente contra a população negra e pobre.

Do ponto de vista marxista, essa política revela o caráter de classe do Estado republicano. Para (Marx e Engels 2010), o Estado é o “comitê que administra os negócios comuns da burguesia”, isto é, a forma política por meio da qual as classes dominantes asseguram a reprodução das condições de exploração. A repressão à capoeira, portanto, não deve ser entendida apenas como um gesto moralista, mas como parte do projeto burguês de disciplinar o trabalho e o corpo popular. O capitalismo nascente exigia uma força de trabalho submissa e previsível, e qualquer forma de organização autônoma (seja sindical, cultural ou corporal) era percebida como ameaça à ordem econômica. Assim, a polícia e o

sistema jurídico atuaram como instrumentos da hegemonia burguesa, traduzindo em violência estatal o medo de uma insurgência negra e proletária.

A ideologia da “civilização” desempenhou, nesse sentido, papel fundamental. Inspiradas pelos modelos positivistas e higienistas europeus, que pregavam o não-branco como selvagem e irracional (Darwinismo Social), as elites republicanas difundiram a noção de que o Brasil precisava “limpar” suas cidades de práticas consideradas bárbaras e atrasadas. Como aponta (Chalhoub 2012), essa retórica do progresso ocultava uma guerra social, ao mesmo tempo em que se promovia a modernização urbana, criminalizavam-se os modos de vida populares, principalmente aqueles vinculados à herança africana. A repressão ao corpo negro foi, portanto, o avesso da modernidade brasileira, o outro lado do projeto civilizatório que pretendia integrar o país a crescente cadeia global capitalista.

A polícia republicana, herdeira direta das forças de controle do período imperial, exerceu a função de guardião dessa nova ordem. (Gorender 2010) observa que, após a abolição, o Estado manteve os mecanismos de coerção necessários à subordinação das classes trabalhadoras, substituindo figuras como capatazes pela autoridade policial. Os capoeiristas, que antes haviam sido instrumentos de dominação nas milícias urbanas, tornaram-se agora alvos de perseguição sistemática. O corpo, outrora ferramenta de sobrevivência e defesa, passou a ser enquadrado como ameaça à segurança pública. A repressão à capoeira, nesse contexto, deve ser entendida como uma pedagogia do medo, um modo de ensinar à população negra os limites impostos pelo novo regime de dominação.

A dimensão simbólica dessa repressão é igualmente relevante. (Gramsci 2001) argumenta que a hegemonia se mantém pela combinação entre coerção e consenso, ou seja, pela capacidade de o Estado impor não apenas a força física, mas também uma visão de mundo. A criminalização da capoeira, ao transformá-la em sinônimo de desordem e criminalidade, buscava legitimar o controle social e naturalizar a desigualdade. O projeto burguês de “civilização” visava, portanto, apagar os traços de autonomia e resistência inscritos no corpo negro, substituindo-os por ideais de disciplina, produtividade e submissão à norma branca e ocidental.

Entretanto, a violência institucional não conseguiu eliminar completamente o potencial insurgente da capoeiragem. Mesmo sob intensa perseguição, a prática sobreviveu em espaços marginais, reinventando-se como linguagem de resistência. O corpo negro, longe de ser apenas objeto de dominação, continuou a produzir sentidos de liberdade e dignidade. A repressão, portanto, não

aniquilou a capoeira, pelo contrário, apenas reforçou seu papel como símbolo da luta das classes subalternas contra o poder burguês e o racismo estrutural.

A capoeiragem como resistência e organização popular

Na virada do século XIX para o XX, as cidades brasileiras (em especial Rio de Janeiro, Salvador e Recife) tornaram-se os principais espaços de reconfiguração social da população negra após a abolição. Expulsos do campo e excluídos do trabalho formal, milhares de homens e mulheres libertos se concentraram nas periferias urbanas, nos cortiços e nas áreas portuárias. Esses espaços, embora marcados pela pobreza e pela precariedade, constituíram-se em verdadeiros territórios de resistência, onde práticas culturais, religiosas e corporais de matriz africana foram reinventadas como formas de sociabilidade e sobrevivência coletiva. Entre elas, a capoeiragem assumiu papel central na organização da vida popular, funcionando simultaneamente como linguagem, defesa e identidade.

O Rio de Janeiro, capital da República e centro político do país, foi talvez o palco mais emblemático dessa dinâmica. Como descreve (Líbano 2001), as ruas e becos do centro, os portos e os cortiços da Saúde, Gamboa e Santo Cristo eram espaços de intensa circulação e conflito social. Ali, os capoeiristas, muitos deles estivadores, carroceiros e trabalhadores informais, transformaram o corpo em instrumento de resistência contra as agressões cotidianas da polícia e dos patrões. A capoeira era, nesse contexto, tanto uma técnica de luta quanto uma forma de afirmação social, um modo de “existir no espaço” e reivindicar o direito de presença num mundo que insistia em negá-los.

Em Salvador, antiga capital colonial e berço de fortes tradições afro-religiosas, a capoeira manteve estreita relação com os terreiros de candomblé e com os rituais de matriz iorubana, fon e bantu. Como observa (Rego 1968), os capoeiristas baianos integravam um universo cultural no qual o corpo, o ritmo e a ancestralidade estavam profundamente entrelaçados. Nos largos, mercados e ladeiras, a capoeira se manifestava como celebração e como enfrentamento, misturando festa e combate. Essa ambiguidade expressava, de forma simbólica, a própria condição da população negra que se via obrigada a sobreviver entre a alegria da criação cultural e a violência da exclusão social. O espaço público, criminalizado e vigiado, era também o palco onde se afirmava a busca insurgente por liberdade.

Já em Recife, a capoeira se vinculava às tradições populares dos mocambos e às manifestações de rua como o frevo e o maracatu. (Moura 1983) mostra que, nos bairros pobres e nas pontas de rua, a prática servia não apenas como defesa, mas como rede de solidariedade entre trabalhadores urbanos.

Em meio às tensões sociais provocadas pelo avanço do capitalismo comercial e pela repressão policial, os capoeiristas recifenses (conhecidos muitas vezes como valentões) desempenhavam papel duplo, eram ao mesmo tempo protetores de suas comunidades e alvos constantes da violência do Estado. Assim, a capoeira se tornou uma das linguagens mais expressivas da luta cotidiana contra a exclusão e o preconceito racial.

Esses espaços urbanos podem ser compreendidos como arenas de luta de classes. A cidade, modernizada segundo os interesses da burguesia e do capital estrangeiro, operava como dispositivo de segregação social e racial. Como argumenta (Harvey 2005), o urbanismo capitalista não é neutro, ele organiza o espaço de modo a reproduzir as relações de produção e dominação. No Brasil republicano, essa dinâmica assumiu contornos raciais evidentes. Os cortiços e morros, ao concentrarem a população negra, foram transformados em “zonas de risco” a serem invadidas e vilipendiadas pela polícia.

A capoeira, portanto, emergiu como prática que articulava corpo, território e classe. Sua presença nas ruas e becos simbolizava a persistência da luta pela autonomia, mesmo diante da repressão. Como observa (Thompson 1987), as classes subalternas produzem formas próprias de cultura e organização, que expressam sua experiência histórica de exploração e resistência. A roda de capoeira, ao reunir músicos, jogadores e espectadores, configurava um microcosmo dessa sociabilidade alternativa, um espaço de partilha e reconhecimento mútuo, no qual o corpo negro deixava de ser objeto de vigilância para tornar-se sujeito de criação e poder.

Em suma, os cortiços e ruas das grandes cidades brasileiras no pós-abolição constituíram não apenas refúgios de marginalizados, mas também centros de formação política e simbólica. Nesses territórios, a capoeiragem funcionou como uma escola da resistência, onde se aprendia a lutar, a rir e a sobreviver. A cada ginga e a cada toque de berimbau, o povo negro reinventava sua liberdade no interior de uma sociedade que ainda insistia em negá-la. A presença da capoeira nos cortiços evidencia como a autodefesa coletiva se enraizava no cotidiano popular, como descreve Aluísio Azevedo ao narrar a capoeiragem nos cortiços cariocas em seu mais famoso romance:

O cabra, porém, deixou-se cair de costas, rapidamente, firmando-se nas mãos o corpo suspenso, a perna direita levantada; e o soco passou por cima, varando o espaço, enquanto o português apanhava no ventre um pontapé inesperado. [...] enquanto da esquerda ele recebia uma tapon na orelha. Furioso, desferiu novo soco, mas o capoeira deu para trás um salto de gato e o português sentiu um pontapé nos queixos. [...] formando-se uma roda limpa, no meio da qual o terrível capoeira, fora de si, doido, reinava, saltando a um tempo para todos os lados, sem consentir que ninguém se aproximasse. (Azevedo 1997, 81).

A cena literária exemplifica o papel da capoeira como prática de sobrevivência física e como linguagem simbólica de resistência. Nos cortiços, portos e becos das grandes cidades, a capoeiragem articulava gesto e ritmo, corpo e comunidade, transformando o ato de lutar em expressão de solidariedade e de consciência social.

A violência cotidiana contra os trabalhadores negros, sobretudo nos espaços urbanos, exigia formas permanentes de proteção. A repressão policial não se limitava a conter delitos, mas operava como instrumento de controle racial e de classe. Como aponta (Vieira 1995), a perseguição aos capoeiristas estava diretamente ligada à tentativa do Estado de eliminar qualquer forma de organização popular autônoma. Frente a isso, os grupos de capoeira constituíram redes de apoio mútuo que garantiam não apenas a segurança de seus integrantes, mas também o compartilhamento de informações, alimentos, abrigo e proteção diante das arbitrariedades policiais.

Essas redes de solidariedade expressavam o que (Thompson 1987) denomina de economia moral das classes subalternas, um sistema ético e prático fundado na reciprocidade, na ajuda mútua e na defesa coletiva. O corpo, na capoeira, era simultaneamente instrumento de luta e veículo de sociabilidade. Cada movimento, cada ginga e cada toque de berimbau carregava significados que iam muito além do combate físico: simbolizavam a memória da escravidão, a astúcia diante da dominação e o poder de organização comunitária. Como observa (Moura 1988), as práticas culturais negras no pós-abolição, entre elas a capoeira, representaram “formas de guerrilha social” em que o povo negro, desprovido de armas e de direitos, usava o corpo como trincheira e instrumento de liberdade.

A solidariedade entre capoeiristas também se manifestava na forma de resistência simbólica. Em um ambiente social que criminalizava sua existência, os praticantes da capoeira criaram linguagens próprias, apelidos, gestos e códigos de comunicação que dificultavam a ação da polícia e fortaleciam o sentido de pertencimento. Essa dimensão comunicativa e ritual da capoeiragem permitia não apenas a defesa física, mas a preservação de uma memória coletiva africana reatualizada no contexto urbano. Para (Gonzalez 1988), a reinterpretação das tradições africanas no Brasil representou uma forma de resistência cultural, capaz de subverter a lógica colonial e afirmar a identidade negra como sujeito histórico ativo.

Além disso, a capoeira funcionava como espaço de aprendizado político. Os jogos e rodas não eram apenas treinos de destreza, mas ocasiões de transmissão de valores de lealdade, coragem e astúcia, características indispensáveis à sobrevivência num ambiente hostil. Esses encontros formavam uma pedagogia da resistência, em que o corpo negro aprendia a se mover entre a repressão e a liberdade. Como destaca (Gilroy 2001), a cultura da diáspora negra é marcada por uma “política

do movimento”, na qual o gesto, o ritmo e a improvisação se tornam estratégias de afirmação existencial diante da opressão. A capoeira, nesse sentido, era um modo de “falar com o corpo”, de dizer o indizível em um contexto onde a palavra do negro era sistematicamente desautorizada.

Destarte, essa organização solidária representava uma forma embrionária de consciência de classe entre os trabalhadores negros. Embora ainda fragmentada e não institucionalizada, a capoeiragem operava como prática de resistência coletiva diante do processo de disciplinamento burguês. (Gramsci 2001) argumenta que a consciência revolucionária nasce da experiência cotidiana de exploração e da criação de espaços autônomos de sociabilidade. A roda de capoeira era um desses espaços, se fazendo um território simbólico onde se forjava uma identidade comum baseada na luta e na dignidade. Através dela, o corpo popular, subjugado pelo capital e pelo racismo, se transformava em veículo de consciência e solidariedade de classe.

Em síntese, a capoeira expressou uma estratégia múltipla de autodefesa e organização social. Sua força não residia apenas na luta física, mas na capacidade de construir redes comunitárias e preservar uma ética de resistência. Em cada ginga e cada canto, manifestava-se a recusa ao silêncio imposto pela dominação. Como lembrava Mestre Pastinha, um dos grandes guardiões da tradição angoleira, “capoeira é tudo que a boca come”, isto é, um modo de viver, de resistir e de afirmar a vida frente a miséria e à repressão. A capoeiragem, portanto, não foi apenas um reflexo da opressão, mas uma criação ativa de liberdade, uma tática cotidiana das classes subalternas contra o poder burguês e o racismo institucional.

A capoeiragem, enquanto prática social e corporal, ultrapassou a esfera da cultura para assumir uma dimensão política concreta no cotidiano das classes subalternas. Longe de ser apenas um jogo ou uma expressão folclórica, a capoeira constituiu-se, na virada do século XIX para o XX, como uma forma incipiente de organização popular e de resistência de classe. Nos espaços urbanos degradados, entre o trabalho precário e a repressão policial, os grupos de capoeiras criaram redes de solidariedade, proteção e identidade coletiva que desafiavam a ordem imposta pelo Estado republicano aparelhado pelas elites burguesas.

Essa dimensão política se manifestava de maneira difusa, mas profundamente significativa. Os grupos de capoeiristas (conhecidos nas fontes policiais como *maltas*) organizavam-se segundo laços de bairro, parentesco ou afinidade. No Rio de Janeiro, destacavam-se, por exemplo, as *maltas* dos Guaiaumus e dos Nagoas, que, segundo (Soares 2001), controlavam territórios específicos da cidade e disputavam o domínio simbólico e físico das ruas. Embora muitas vezes retratadas pela imprensa como associações criminosas, essas *maltas* cumpriam uma função social fundamental,

protegiam suas comunidades contra a violência policial, mediavam conflitos locais e garantiam um mínimo de autonomia aos trabalhadores negros e pobres. O gesto corporal, a ginga e o jogo se convertiam, assim, em instrumentos de poder coletivo frente à coerção estatal.

Do ponto de vista marxista, essa forma de organização pode ser interpretada como uma das expressões embrionárias da consciência de classe no Brasil urbano. (Marx 2017) lembra que a classe trabalhadora não nasce apenas da posição econômica, mas da experiência compartilhada da exploração e da luta. A capoeira, nesse sentido, produziu laços de classe e de solidariedade racial a partir da vivência comum da opressão. Por meio do corpo, os capoeiristas transformavam o cotidiano da exclusão em campo de resistência política.

Ao preservar e reinventar uma tradição afro-brasileira em meio à repressão, os capoeiristas criavam uma cultura de resistência que desafiava o monopólio ideológico das elites. Nessa perspectiva, a capoeira era uma forma de intelectualidade orgânica popular, isto é, um saber prático e coletivo que emergia das margens para reinterpretar a realidade social e afirmar a dignidade dos oprimidos.

Além disso, a capoeira expressava uma política do corpo, na qual o gesto e o movimento se tornavam instrumentos de autonomia. O corpo negro, historicamente objetificado pela escravidão e pela ciência racista, convertia-se em sujeito político ao afirmar sua presença e sua potência criadora de agente histórico e social.

Essas práticas corporais e coletivas, mesmo sem reivindicações formais ou programas políticos, possuíam caráter subversivo. Elas desafiavam a ordem estabelecida ao reivindicar o espaço público e transformar o cotidiano em arena de luta. Como argumenta (Moura 1988), a história do povo negro no Brasil é marcada por resistências subterrâneas e por formas não institucionalizadas de insurgência, nas quais a cultura desempenha papel central como campo de enfrentamento. A capoeiragem, nesse contexto, foi uma dessas formas, uma política do cotidiano, enraizada no corpo e na forma de viver, que antecipava modos de luta e organização popular que só mais tarde ganhariam expressão no movimento operário e no sindicalismo urbano.

Assim, compreender a capoeira em sua dimensão política significa reconhecê-la como uma das linguagens mais originais da luta de classes no Brasil. Ela articulou corpo, território e cultura como armas de resistência, transformando a opressão em criação. A roda, longe de ser apenas um espaço de lazer, foi também um microcosmo de poder popular, onde se elaboravam estratégias de sobrevivência e de contestação. A capoeiragem, portanto, foi, e continua sendo, uma das mais

vigorosas expressões da luta por autonomia e dignidade da população negra frente à violência do Estado e às contradições do capitalismo dependente.

Da repressão à incorporação: a capoeira entre o Estado e o mercado

A partir das primeiras décadas do século XX, a capoeira passou por um processo de transformação profunda, marcado pela tentativa do Estado e das elites urbanas de reconfigurá-la de prática criminalizada em “esporte nacional”. Esse movimento, que se consolidou especialmente entre as décadas de 1930 e 1940, refletiu a política cultural do Estado Novo de Getúlio Vargas, interessada em forjar uma identidade nacional homogênea e conciliatória. O que antes fora considerado símbolo da desordem e da marginalidade negra passou a ser exaltado como expressão autêntica do “povo brasileiro”, ainda que sob severo controle institucional e ideológico.

Esse processo de incorporação foi, como observa (Vieira 1995), uma estratégia do Estado burguês para neutralizar o caráter subversivo e popular da capoeiragem. Ao transformá-la em esporte e espetáculo, retirou-se de sua prática a dimensão política e comunitária que a havia caracterizado nos séculos anteriores. A partir de então, a capoeira deixou de ser expressão de resistência coletiva e se tornou objeto de regulamentação, disciplinamento e mercantilização. O corpo, antes instrumento de luta e solidariedade, passou a ser moldado segundo padrões de eficiência, competitividade e prática esportiva apolítica, valores próprios da racionalidade capitalista.

A década de 1930 foi decisiva nesse processo. Sob o discurso nacionalista de Vargas, o Estado brasileiro buscou integrar símbolos populares à construção da identidade nacional, desde que desprovidos de conteúdo contestatório e subversivo. A capoeira foi “reabilitada” nesse contexto, graças sobretudo à atuação de Mestre Bimba, que sistematizou o ensino e criou a Luta Regional Baiana em 1932. Embora Bimba tenha desempenhado papel fundamental na valorização da capoeira e em sua inserção social, sua codificação contribuiu, em parte, para o enquadramento da prática dentro de moldes compatíveis com o projeto de modernização nacional. Como observa (Assunção 2005), essa reconfiguração implicou a passagem da capoeira da rua para a academia, da resistência coletiva para o treinamento individual, do gesto de insubmissão ao gesto esportivo, desarticulando inclusive vários insígnias e representações das religiões de matriz africana que se fundiam junto a prática da capoeiragem.

Essa transformação revela o mecanismo de cooptação das expressões populares pelo Estado e pelo mercado. (Gramsci 2001) denomina esse processo de “revolução passiva”, momento em que a

classe dominante absorve e reformula elementos das classes subalternas para preservar sua hegemonia. No caso da capoeira, o que ocorreu foi a incorporação de um símbolo de resistência à narrativa oficial de brasilidade, esvaziando seu conteúdo político. A antiga prática dos cortiços e dos portos foi convertida em símbolo de harmonia racial e unidade nacional, apagando as contradições históricas da sociedade brasileira.

A política de Vargas, ao transformar a cultura popular em patrimônio nacional, visava construir um imaginário de conciliação de classes e de superação dos conflitos raciais. A capoeira passou, então, a representar um Brasil mestiço e alegre, em contraste com sua realidade de desigualdade e exclusão. (Gonzalez 1988) e (Moura 1988) apontam que essa operação simbólica foi típica das estratégias de controle cultural do Estado: ao celebrar a presença negra no discurso da nação, silenciava-se sua experiência de opressão e sua luta histórica por emancipação. A própria análise de Moura sobre o processo de incorporação subordinada do negro ajuda a ilustrar esse mecanismo, como sintetiza Tavares:

A nova ordem social tinha como principal objetivo a consolidação do Estado-nação brasileiro e, para tal, era necessário mudar a condição do negro pária... pela via da educação escolar e ‘adequá-lo à nova lógica produzida pelo Estado-nação’. Utilizava-se novamente a velha prescrição ideológica da necessidade de integrar o negro ao novo processo histórico vivido no país. Era necessário recriar novos hábitos, atitudes e comportamentos no mundo social. (Tavares 2013, 5).

A domesticação da capoeira como “esporte nacional” fazia parte, portanto, de um projeto político de hegemonia, no qual o povo era exaltado como mito, mas mantido à margem das decisões e do poder.

Essa institucionalização também abriu caminho para a mercantilização da capoeira. A partir da segunda metade do século XX, especialmente com a expansão das academias e a internacionalização da prática, a capoeira passou a ser inserida na lógica do mercado cultural global. O que antes era expressão de solidariedade comunitária e resistência tornou-se produto consumido e exportado. (Hall 2003) argumenta que as culturas subalternas, ao entrarem na indústria cultural, sofrem um duplo processo, são reconhecidas e visibilizadas, mas também descontextualizadas e esvaziadas de seu conteúdo político. A capoeira exemplifica esse paradoxo ao mesmo tempo que era um símbolo da negritude e da brasilidade, também se apresentava muitas vezes destituída de sua dimensão crítica e insurgente fundamentante para sua práxis.

Contudo, esse processo de institucionalização não foi linear nem absoluto. Como lembra (Assunção 2005), a capoeira manteve, mesmo sob controle institucional, um núcleo de resistência simbólica. Nas rodas, nos cantos e nos rituais, persistiram os códigos de solidariedade e a memória

da luta. A domesticação operada pelo Estado e pelo mercado não conseguiu eliminar completamente a potência política do gesto, nem apagar a história de resistência inscrita no corpo do capoeirista. Assim, a capoeira entrou no século XX tensionada entre dois polos, de um lado, a tentativa de enquadramento e mercantilização, e de outro, a permanência de sua força como linguagem da insubmissão.

Em síntese, a transformação da capoeira de “crime” em “esporte nacional” revela a ambiguidade do processo histórico de incorporação da cultura popular. O Estado e a elite, ao reconhecerem seu valor simbólico, buscaram controlá-la, esvaziando seu conteúdo subversivo e adaptando-a aos interesses da hegemonia burguesa. No entanto, a própria sobrevivência da capoeira demonstra que a cultura popular, mesmo cooptada, conserva em seu interior o potencial de resistência e a lembrança viva da luta por autonomia.

Essa incorporação ideológica também deve ser entendida como parte do projeto cultural do Estado Novo e de suas continuidades nas décadas seguintes. O regime varguista pretendia criar uma identidade nacional capaz de integrar simbolicamente as massas sem alterar as relações de classe. A cultura popular, nesse contexto, foi transformada em vitrine do “povo”, mas desprovida de voz política própria. (Gramsci 2001) chama atenção para esse fenômeno ao discutir a função dos “intelectuais tradicionais” (artistas, educadores e gestores culturais) que atuam como mediadores da hegemonia, convertendo o saber popular em produto e representação. No caso da capoeira, essa mediação se deu tanto pela institucionalização do ensino quanto pela difusão midiática e turística espetacularizada da prática, processos que reforçaram a sua adaptação ao mercado e ao Estado.

Apesar do processo de institucionalização e da tentativa de domesticação da capoeira pelo Estado e pelo mercado, a prática manteve, ao longo do século XX e início do XXI, traços marcantes de resistência simbólica, memória da luta e identidade de classe. A incorporação oficial da capoeira ao discurso da “brasilidade”, não conseguiu apagar suas raízes insurgentes nem seu vínculo com a experiência histórica da população negra. Ao contrário, como toda forma de cultura popular, a capoeira sobreviveu como espaço contraditório, onde convivem elementos de dominação e de contestação, de adaptação e de rebeldia.

Nas rodas de rua, nos terreiros e nas comunidades, a capoeira continuou a ser praticada como expressão da memória coletiva e da solidariedade entre os trabalhadores. Os cânticos, os toques do berimbau e as ladainhas preservaram narrativas de sofrimento, luta e esperança, reafirmando a história da resistência negra no Brasil. Como aponta (Vieira 1995), mesmo quando institucionalizada, a capoeira permaneceu “um modo de ser e de existir”, capaz de reatualizar valores de liberdade e

fraternidade que remontam ao período da escravidão. Essa permanência simbólica revela o que (Thompson 1987) denomina de “tradição viva”, um processo em que o passado é continuamente recriado para responder às contradições do presente.

Nas décadas finais do século XX, esse caráter de resistência ganhou novas dimensões políticas. A expansão da capoeira para os movimentos sociais, as escolas públicas e as universidades resgatou seu conteúdo histórico e sua dimensão comunitária. (Moura 1988) e (Gonzalez 1988) destacam que as práticas culturais negras, quando reinterpretadas a partir de sua própria tradição, tornam-se instrumentos de afirmação identitária e crítica ao racismo estrutural. Nesse sentido, a capoeira, ao lado do samba, do maracatu, da umbanda e do candomblé, assumiu papel central nas lutas contemporâneas contra a exclusão social e pela valorização da cultura afro-brasileira. Sua permanência não se explica pela adaptação, mas pela capacidade de se reinventar como espaço de consciência e resistência coletiva.

Em tempos de globalização e consumo cultural, a capoeira sobrevive como símbolo da diáspora africana e como manifestação da criatividade das classes trabalhadoras. (Gilroy 2001) argumenta que as expressões culturais negras transcendem fronteiras nacionais, articulando passado e presente naquilo que ele chama de “Atlântico negro”, um circuito de resistência, trocas e reinterpretações. A capoeira, difundida hoje em todos os continentes, é parte desse movimento transnacional, reafirmando a força da memória e a capacidade do povo negro de transformar a dor em criação e o gesto em luta.

Assim, a história da capoeira revela a impossibilidade de eliminar completamente o potencial subversivo das culturas populares. Mesmo apropriada e transformada, ela continua sendo espaço de construção de identidade, solidariedade e consciência. Sua permanência comprova que a resistência não se extingue com a repressão ou com a cooptação, apenas muda de forma, se adapta e retorna. Nas rodas que ecoam nos bairros periféricos, nas escolas e nos quilombos urbanos, a capoeira permanece como uma linguagem viva da classe trabalhadora negra, memória encarnada da luta por autonomia e símbolo da persistência da liberdade.

Conclusão

A trajetória histórica da capoeiragem revela que ela foi muito mais do que uma prática corporal ou expressão folclórica, constituiu-se como um instrumento de resistência social e política da população negra diante da violência de classe e do racismo estrutural que marcaram a formação do Brasil moderno. Desde a segunda metade do século XIX, os capoeiristas transformaram o corpo,

antes objeto de exploração e dominação, em meio de afirmação, defesa e autonomia. Em uma sociedade que os relegava à marginalidade, a capoeira se fez linguagem da sobrevivência e da luta, articulando gesto, música e solidariedade como formas de insubmissão coletiva.

Sob a ótica marxista, a capoeira deve ser compreendida como produto histórico da luta de classes e das contradições do capitalismo dependente brasileiro. Após a abolição, a exclusão da população negra do mundo do trabalho livre e da cidadania plena gerou novas formas de subordinação e de resistência. A capoeiragem emergiu, assim, como prática de autodefesa e de organização popular, em que a consciência de classe se manifestava não em discursos teóricos, mas em ações corporais, gestos de enfrentamento e redes comunitárias de solidariedade. Como argumentam (Marx e Engels 2010), a luta dos oprimidos se dá em múltiplas dimensões, econômica, política e simbólica, e é nesse terreno que a capoeira se insere, traduzindo no corpo a experiência da dominação e da emancipação.

A repressão estatal e jurídica, consolidada no Código Penal de 1890, buscou eliminar essa forma de resistência ao criminalizar os corpos negros e disciplinar os espaços populares. No entanto, o projeto burguês de “civilização” encontrou na capoeira uma força que escapava ao controle. Mesmo perseguida, a prática sobreviveu e se expandiu, adaptando-se às condições adversas e recriando continuamente suas formas de expressão. A institucionalização do século XX, que a transformou de “crime” em “esporte nacional”, representou uma tentativa de cooptação por parte do Estado e do mercado, dentro da lógica da hegemonia cultural descrita por (Gramsci 2001). Contudo, mesmo sob essa domesticação, a capoeira conservou sua dimensão contra-hegemônica, mantendo viva a memória da luta e a consciência de pertencimento das classes subalternas.

A roda, símbolo máximo da capoeira, permaneceu como território de liberdade e de criação coletiva. Nela, a hierarquia se dissolve, e o diálogo entre o corpo e o ritmo recria uma comunidade fundada na igualdade e na solidariedade, princípios que desafiam a lógica individualista do capitalismo. Essa permanência da resistência simbólica e da memória histórica expressa o que (Thompson 1987) denominou de “experiência de classe”, ou seja a capacidade das classes oprimidas de elaborar sentidos próprios e autônomos dentro das condições impostas pela dominação. A cada toque de berimbau e a cada canto, o passado escravista é rememorado e reconfigurado em gesto político, afirmando a continuidade da luta negra pela liberdade.

A capoeiragem, portanto, é um espelho das contradições sociais do Brasil. Enquanto o Estado e o mercado tentaram transformá-la em símbolo de harmonia nacional, ela continuou a denunciar (por meio do corpo e da música) a violência e a desigualdade estrutural que sustentam a sociedade capitalista. Sua história é, ao mesmo tempo, a história da repressão e da resistência, da dominação e

da criação, da tentativa de silenciamento e da persistência da voz popular. Ao olhar para a capoeira, não se vê apenas um jogo ou um esporte apolítico, vê-se uma síntese das lutas do povo negro por dignidade, autonomia e reconhecimento.

Mais do que um legado cultural, a capoeira é uma herança política. Ela se apresenta como prova viva de que a história não se faz apenas nos palácios, mas também nas ruas, nos becos e nas rodas, não apenas com armas e discursos, mas com corpos que se movem, se defendem e se reinventam. Sua permanência até hoje, nas comunidades, nas escolas e nas periferias, atesta a vitalidade da resistência popular e a capacidade das classes trabalhadoras de transformar opressão em cultura, exclusão em solidariedade e repressão em liberdade. Assim, compreender a capoeiragem é reconhecer, a continuidade histórica da luta por emancipação e a força viva da classe oprimida que, mesmo sob as mais duras condições, nunca deixou de lutar.

A leitura da capoeiragem sob uma perspectiva marxista revela a profunda dialética entre repressão e resistência, dominação e emancipação, que marca a história da classe trabalhadora no Brasil. A prática da capoeira não pode ser compreendida apenas como manifestação cultural, mas como um campo de luta em que se expressam, de modo simbólico e concreto, as contradições do capitalismo dependente. O corpo negro, antes reduzido à condição de mercadoria sob o regime escravista, transforma-se, através da ginga, em sujeito político e histórico, encarnando o movimento da negação da dominação.

Marx (2017) compreendia a história como o processo de superação das contradições sociais pela ação dos sujeitos. Nessa chave, a capoeira é a tradução corporal dessa dialética, uma prática nascida da opressão, que se reinventa em liberdade, uma arte forjada no cativeiro, que se converte em linguagem de autonomia. O corpo, elemento mais diretamente submetido à exploração e ao controle, torna-se meio de contestação e de criação de novos sentidos. Como lembra Gramsci (2001), é nas brechas da hegemonia burguesa que os grupos subalternos constroem suas formas de resistência, produzindo cultura e consciência próprias. A capoeira é uma dessas brechas, um gesto insurgente que transforma o corpo em território de emancipação.

Além disso, a análise marxista da capoeira permite compreender como as relações raciais e de classe se articulam na formação social brasileira. A repressão à capoeira, a criminalização da negritude e a posterior tentativa de apropriação cultural pelo Estado refletem o esforço contínuo das elites para manter a dominação de classe por meio da ideologia da harmonia racial. No entanto, a permanência da capoeira como prática popular e instrumento de identidade demonstra que a luta de classes no Brasil é também uma luta pelo corpo, pela memória e pela cultura. Nesse sentido, a

capoeira não é apenas uma herança da escravidão, mas um testemunho vivo da capacidade de os trabalhadores negros reinventarem a liberdade em meio à dominação.

A atualidade da capoeira é a prova de que a resistência popular não se extingue com o tempo, ela se transforma, adapta-se e continua a desafiar as estruturas de poder. Em um Brasil ainda marcado pela desigualdade social, pelo racismo estrutural e pela violência de Estado, a capoeira permanece como símbolo da luta contra a opressão e como expressão viva das contradições do capitalismo brasileiro. Nas periferias urbanas, nas escolas públicas, nos movimentos sociais e nos quilombos contemporâneos, a roda de capoeira continua a reunir corpos e vozes que reivindicam dignidade, memória e futuro.

Ao gingar diante da adversidade, o capoeirista encena a dialética da vida popular: a força que se esconde no movimento, a inteligência que nasce da necessidade e a arte que floresce da luta. O toque do berimbau, o canto coletivo e a roda circular evocam a ancestralidade africana e a solidariedade de classe, fazendo da capoeira um espaço de reencontro entre passado e presente, entre resistência e criação. Como afirma (Moura 1988), a cultura do povo negro não é simples resíduo do passado, mas “um modo de luta que persiste enquanto persistirem as condições de opressão”.

Assim, compreender a capoeira é compreender o Brasil. É reconhecer que, sob o mito da cordialidade e da mestiçagem, permanece uma história de exclusão, mas também de invenção e luta. A capoeira é o gesto que desmente o silêncio imposto, o canto que desafia a ordem e o corpo que insiste em existir. Ela continua a ser, no século XXI, uma prática de libertação e uma manifestação da resistência, na qual se revelam, em cada movimento, as tensões entre o capital e o trabalho, a dominação e a emancipação, o sofrimento e a esperança.

Referências Bibliográficas

Assunção, Matthias Röhrig. 2005. *Capoeira: the history of an Afro-Brazilian martial art*. Londres: Routledge.

Azevedo, Aluísio. 1997. *O cortiço*. 30ª ed., São Paulo: Ática.

Gilroy, Paul. 2001. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34.

Gonzalez, Lélia. 1988. “Por um feminismo afro-latino-americano”. In: *Lugar de negro*, organizado por Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg. Rio de Janeiro: Marco Zero.

- Gramsci, Antonio. 2001. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Hall, Stuart. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Harvey, David. 2005. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume.
- Nascimento, Abdias do. 1978. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Marx, Karl. 2017. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.
- Marx, Karl e Friedrich Engels. 2010. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo.
- Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições.
- Moura, Clóvis. 1988. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular.
- Moura, Roberto. 1983. *Tia Ciata e a pequena África do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte.
- Rego, Waldeloir. 1968. *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapuã.
- Soares, Carlos Eugênio Líbano. 2001. *A negregada instituição: os capoeiras na Corte Imperial (1850–1890)*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Tavares, Antonio José. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* Resenha de: Clóvis Moura. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?*. In: *O Portal da Escravidão*, 2013.
- Thompson, E. P. 1987. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Vieira, Luiz Renato. 1995. *O jogo da capoeira: cultura popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Williams, Raymond. 1980. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.



Nacionalismo e Judaísmo: um debate sobre etnonacionalismo judaico

Zionism and judaism: a debate on Jewish ethnonationalism

Sionismo y judaísmo: um debate sobre lo etnonacionalismo judío

Helen Rotta [*]

[*] Professora e pesquisadora de pós-doutorado na Universidade Federal Fluminense/FAPERJ. Doutora em História Contemporânea pela PUC-RS. E-mail: helen.rrotta@gmail.com

Resumo: O presente artigo tem como objetivo refletir acerca do fenômeno do nacionalismo judaico, o sionismo, analisando-o sob a ótica do etnonacionalismo. A partir desse pressuposto, pretende-se discutir como o sionismo se constituiu no ensejo de uma onda de formações nacionalistas com motivações étnicas em fins do século XIX, problematizando as diversas interações presentes no sionismo, que vão muito além de motivações religiosas. Ao lançar o olhar para o sionismo, pretende-se questionar como a construção de um passado comum, de uma língua e de uma origem étnico-cultural responderam às dificuldades da diáspora, uma vez que a comunidade judaica esteve espalhada por diversos países da Europa. A politização dessas mobilizações do passado, sob a influência de um romantismo do século XIX, parece ter dado voz a uma identidade ocultada e perseguida, que teve como consequência a criação do Estado de Israel.

Palavras-chave: Etnonacionalismo. Nacionalismo. Judaísmo. Identidade.

Abstract: This article aims to reflect on the phenomenon of Jewish nationalism, Zionism, analyzing it from the perspective of ethnonationalism. Starting from this premise, it proposes to discuss how Zionism was constituted within a wave of nationalist formations with ethnic motivations at the end of the 19th century, problematizing the diverse interactions present in Zionism, which go far beyond religious motivations. By examining Zionism, the objective is to question how the construction of a shared past, language, and ethnocultural origin responded to the difficulties of the Diaspora, given that the Jewish community was dispersed throughout various European countries. The politicization of these past mobilizations, under the influence of 19th-century Romanticism, seems to have given voice to a hidden and persecuted identity, which resulted in the creation of the State of Israel.

Keywords: Ethnonationalism. Nationalism. Judaism. Identity.

Resumen: Este artículo busca reflexionar sobre el fenómeno del nacionalismo judío, el sionismo, analizándolo desde la perspectiva del etnonacionalismo. Partiendo de esta premisa, se propone discutir cómo el sionismo se constituyó dentro de una ola de formaciones nacionalistas con motivaciones étnicas a finales del siglo XIX, problematizando las diversas interacciones presentes en el sionismo, que van mucho más allá de las motivaciones religiosas. Al examinar el sionismo, se busca cuestionar cómo la construcción de un pasado común, una lengua y un origen etnocultural respondió a las dificultades de la diáspora, dado que la comunidad judía se encontraba dispersa en varios países europeos. La politización de estas movilizaciones pasadas, bajo la influencia del romanticismo del siglo XIX, parece haber dado voz a una identidad oculta y perseguida, que resultó en la creación del Estado de Israel.

Palabras clave: Etnonacionalismo. Nacionalismo. Judaísmo. Identidad.

Nacionalismo como Conceito: um desafio no tempo-espço, um desafio na história

O nacionalismo tem sido um dos temas de maior complexidade compreensiva para as Ciências Humanas. A discussão sobre o conceito sofreu, ao longo do tempo, variações de significado e de relevância, tornando as suas formulações não necessariamente contraditórias, mas sempre com múltiplas interpretações. Houve, da mesma forma, uma grande mobilização cientificista para enrijecer esse fenômeno, tornando-o homogêneo e passível de ser único como uma espécie de “categoria” de análise. Inferir sobre o nacionalismo torna-se, então, um problema sobretudo dos historiadores, uma vez que o conceito demanda uma reflexão ampla, que envolva a percepção de diferentes significados significantes (Bourdieu, 2015) de uma estrutura social, possibilitando uma análise que será ligada a um tempo e espaço específicos e que foge, quase que totalmente, de uma ideia determinista.

O nacionalismo como conceito não pode, portanto, ser construído como UM conceito. Como formulado por Koselleck (2006), é necessário, em primeiro lugar, admitir a transitoriedade e as mudanças presentes na natureza dos conceitos. Tais modificações estão sujeitas a diferentes tempos e espaços, respondendo a divergência de posicionamentos na estrutura do campo do político¹ e, sobretudo, expressando os pensamentos de uma época. Em segundo lugar, é preciso, uma vez que se admite a sua reformulação periódico-conjuntural, perceber que, assim sendo, não há como pressupor que existam modelos que possam se ajustar a todas as experiências históricas. Cada geração da

¹ O conceito de “político” utilizado neste trabalho está amparado nas formulações de Chantal Mouffe. Segundo a autora, o político constituiu-se como um “espaço de poder, de conflito e antagonismo”. (Mouffe, 2015, p. 8).

sociedade estabelece relações de alteridade, cria, recria, significa e ressignifica elementos, gerando novos vínculos com a sua história.

Levando em conta o objeto de reflexão deste artigo, seria possível encaixar um modelo de nacionalismo para a comunidade judaica que fosse o mesmo para os diferentes nacionalismos africanos, por exemplo, que trazem um componente étnico fortemente arraigado? Acredita-se que a resposta mais ponderada seria negativa. E assim o seria, pois, justamente a proposta que se observa como fundamental para a conceitualização do nacionalismo é a sua fluidez, sua característica de polissemia. Um simples mapeamento de componentes que constituem, supostamente, uma nação, não atenderia a um amplo espectro de níveis de sentido² presentes, que são altamente constituintes para a formação de grupos identitários.

Já muito cedo, esse debate suscitaria outro questionamento: uma identidade revelada, uma conceitualização de nacionalismo perfeitamente construída, desvendaria uma identidade nacional única dentro de um estado-nação, decifrando o “enigma” presente na construção de um Estado? Tão logo esse problema fosse lançado, o apontamento de grande parte dos intelectuais, comprometidos com um projeto político de nação, responderia afirmativamente. No entanto, uma análise empenhada daria novamente a negativa para essa pergunta, apontando as ambivalências presentes, indicando e perguntando-se sobre como evidenciar a presença de grupos identitários ocultos em uma grande estrutura hegemônica e como torná-los ativos nesse ambiente hostil que é o Estado – ainda que a vontade de torná-los ativos seja, possivelmente, o que se tenha combatido por dada intelectualidade.

Essa fixidez atribuída ao fenômeno do nacionalismo, segundo Smith (2000), foi conveniente, até certo período, para a construção da nação moderna. O homem moderno, que ainda bebia suas referências nas concepções iluministas do XVIII, passava por um momento transitório turbulento, no qual a aceitação do fim dos sistemas absolutos, que era garantido pela convicção da religião e pelo contentamento no metafísico e divino, acabou gerando uma insegurança generalizada. O mundo

² Mannheim aponta que para a compreensão da sociedade e seus fenômenos, não é possível analisar isoladamente nenhum dos níveis de sentido estruturante. É necessário um estudo que proponha uma visão integrada das relações humanas, e esse estudo engloba a seguintes perspectivas: interação (como agem em sociedade), ideação (como pensam estes indivíduos, suas concepções no campo das ideias, e comunicação (como estes indivíduos comunicam as suas ações na sociedade). Esses três níveis compõem a sociologia do espírito, que se propõe como o estudo das funções metais no contexto da sua ação. A ideia então, segundo o autor, não é a produção de uma “poli-história”, ou seja, uma história com múltiplas faces, mas sim a integração de elementos diversos, que podem se expressar, de forma cooperativa, auxiliando a desvendar determinada estrutura ou atuação do sujeito. Quanto à integração, o autor ressalta que ela não deve ser um produto final onde se “juntariam” todos os elementos. Ela é parte constante dessa construção dos objetos analisados, abarcando o processo inteiro desde o seu começo. (Mannheim, 1974)

criado pela ciência era, segundo Baumer (1990) um mundo de incertezas e de possibilidades desconhecidas que causavam a sensação de estar frente a uma sociedade tomada por certa nebulosidade.

A criação de um novo “sistema absoluto”, que buscava suprir esse vácuo gerado pela retirada das estabilidades construídas até então, produziu um novo sistema de coisas estabelecidas e rígidas, que dava sentido à organização das comunidades europeias. Berlin (2002) coloca que, dentro desse universalismo iluminista, a criação de uma nação apresenta-se como uma dicotomia: ao mesmo tempo em que quer ser rígida e universal, quer ser um sistema único de um país – possuindo características únicas, indicando uma essência original para aquela nação.

Tão logo essa rigidez do nacionalismo tenha inspirado os movimentos que ganharam força e tomaram forma ao longo do século XIX, logo na primeira metade do século XX ele mostraria suas características deficitárias. Dicotômicos ou não, os projetos de UMA nação dentro de um estado nacional fizeram emergir problemas que foram desde disputas extra-territoriais até conflitos de identidade étnica nacionais. O sionismo parece discutir um dos exemplos mais representativos, no aspecto da não identificação com os projetos de nação construídos, do século XIX. Isso porque os problemas que cercaram a identidade judaica ao longo do tempo, como o antisemitismo e a inadequação social e civil-política fizeram surgir o movimento nacionalista sionista, em fins do XIX, cujas mobilizações tiveram como base a presença da não aceitação do judeu como um cidadão assimilado, nos mais diferentes estados europeus – tendo como emblemático o caso Dreyfus, na França (Arendt, 1987, p. 135). Lamentavelmente, o fortalecimento de suas premissas nacionalistas teve como tônica a tragédia do genocídio judaico, promovida pelo regime totalitário nazista.

Em 1949, Albert Einstein publicou o livro de reflexões filosóficas variadas que resultou da mistura de suas formulações científicas sobre física e percepções das questões existenciais e do mundo moderno. No livro que nomeou “The World as I See It”, o físico dedicou um capítulo inteiro a comentar sua visão da questão judaica, demonstrando sua sensibilidade em relação ao tema da identidade judaica, e da condição dos judeus na Europa, sobretudo na Alemanha do período. Einstein, que passou parte da vida em busca da cidadania que lhe foi negada inúmeras vezes no continente europeu, afirmava que a vida em comunidade era essencial para que os judeus pudessem perpetuar os valores do judaísmo:

O judaísmo não é uma fé. A situação da nossa comunidade judaica dispersa pelo mundo indica, igualmente, o nível moral no mundo político. Que poderia haver de mais revelador

para avaliar a qualidade moral política e do sentimento da atitude das nações diante de uma minoria indefesa, cuja única singularidade constituiu manter uma tradição cultural? Ora, esta qualidade está desaparecendo em nossa época! [...] a tradição do povo judeu comporta uma vontade de justiça e de razão proveitosa para o conjunto dos povos de ontem e de amanhã. Spinoza e Karl Marx estavam impregnados dessa tradição! (Einstein, 2016, s/p.)

Nas páginas que seguem o capítulo intitulado “Problemas judaicos”, o físico judeu compreende que a importância da identidade judaica se dava em um âmbito muito maior do que a do próprio sionismo como um movimento nacionalista. As estruturas identitárias da comunidade judaica estavam construídas, através do judaísmo, no âmbito cultural, religioso – muitas vezes laico –, social, político e econômico, ou seja, um conjunto de práticas que não poderiam ser reduzidas, nem apenas às seus elementos religiosos, nem apenas a uma resposta nacionalista do período, mas evidenciavam, por sua vez, as vicissitudes presentes na aceitação de identidades que fugiam ao padrão hegemônico que se desejava ser construído no período.

Einstein (2016) apontou as concepções existenciais presentes no judaísmo, as armadilhas do antissemitismo e até mesmo as virtudes do sionismo, mas o que interessa no seu discurso foi perceber que, para o cientista, assim como para grande parte da comunidade judaica, o debate acerca da sua identidade vai muito além dos muros do antissemitismo e não tem sua profusão no sionismo.

Ao abordar o caso do sionismo, fica evidente, mais uma vez, a complexidade na conceitualização e identificação dos componentes desse movimento. As mobilizações que circulam por esse grupo nacionalista são diversas e ao longo dos diferentes tempos históricos foram se modificando, até chegar a maio de 1948, quando ocorre a criação do Estado de Israel. As diversas formas e ferramentas disponíveis ao longo do tempo, que possibilitaram acessar a comunidade judaica e as demais comunidades, alteram-se. Para muitos autores como Arendt (2015) e Conforti (2011), não se trata de uma resposta ao antissemitismo crescente, mas sim de uma forma de organização da comunidade judaica para resolver uma série de lacunas políticas abertas na sua existência como grupo, desde a sua existência na condição de diáspora.

Conforti (2011), concordando com Arendt, sugere que uma dessas lacunas que motivou crescimento significativo do sionismo foi o não reconhecimento de judeus e judias como indivíduos dotados de liberdades dentro da estrutura social. Esse grupo queria ver-se como cidadão, homem ou mulher, com direitos civis e políticos e, ainda assim, um judeu ou judia. De acordo com o autor, mesmo nos países “iluminados”, os judeus não alcançaram a justiça que aspiravam. Desta forma, ficou claro para os idealizadores do movimento sionista que, apropriando-se das narrativas de retorno à terra prometida, deveriam defender que o lugar do judeu era mesmo fora da Europa.

Foi através do sionismo que os judeus e judias passaram a organizar suas reivindicações próprias, não apenas como uma ideologia nacionalista, mas também como um movimento para a percepção de um novo judeu. Esse judeu que o sionismo pretendeu projetar, em finais do século XIX, também passou por disputas internas, mas seu objetivo principal era possibilitar que a comunidade judaica pudesse pensar a si mesma como uma comunidade e não ligada apenas por laços familiares, elemento que uniu os judeus nos longos anos de diásporas, nos mais diferentes locais do globo.

O sionismo foi, portanto, um movimento multifacetado dentro da sua própria pretensão de ser UM³. Em outras palavras, a crença no sionismo se expressa de muitas formas, ora como um instrumento mais conservador e violento, necessário para que o Estado pudesse se erguer de forma consolidada; ora como uma ideologia progressista que defendia e agregava os interesses de todos os judeus ao redor do mundo. Essas narrativas vão se alterando ao longo do tempo e, assim, é possível compreender que o sionismo esteve permeado por, além de uma mudança conjuntural, uma característica diversificada, fruto dos diferentes lugares de diáspora judaica. Portanto, quais elementos o sionismo, enquanto movimento de organização político nacional, precisou mobilizar para atenuar as marcas da heterogeneidade imposta pela diáspora e, além disso, manter o discurso com os pressupostos do judaísmo sólidos frente à profunda laicização europeia? As correntes iniciais do sionismo, representadas por Max Nordau e Theodor Herzl, ampararam-se nos pressupostos científicos desenvolvidos no período.

É nesse sentido que o presente artigo busca refletir sobre o sionismo não por suas correntes mais tradicionais, mas sim a partir da perspectiva do etnonacionalismo. Sugerir essa linha reflexiva não retira o sionismo do arcabouço teórico geral do conceito de nacionalismo. Propõe-se, no entanto, que se analise esse fenômeno por aquela que, na maioria das vezes, parece ser a forma de mobilização mais reivindicada pelos historiadores: que a comunidade judaica possui uma origem baseada em um conjunto de práticas, que não tocam apenas os pressupostos religiosos, e que sua unidade cultural e social permaneceu viva por todos os períodos históricos, desde o seu surgimento. É sob esses aspectos

³ Como analisado na tese intitulada “Judias, brasileiras e mulheres : os caminhos para a construção de uma identidade feminina diaspórica entre as imigrantes judias na revista Corrente -1945-1963” (Rotta, 2022) a identidade judaica brasileira foi um exemplo desse hibridismo identitário, sobretudo como aponta esse estudo, no caso das mulheres judias. No período que concerne a formação do Estado de Israel e a ampliação da estrutura estatal sionista na região, as mulheres judias brasileiras apresentaram suas visões de mundo elaboradas na Revista Corrente – corpus documental analisado extensamente no trabalho referido acima. Neste processo, fica clara a ambivalência entre conceitos como democracia, autoritarismo instrumental, bem como a mistura entre a experiência democrática da diáspora no Brasil e os conflitos vividos como comunidade judaica em Israel.

que se pretende inferir, analisando os principais elementos que grande parte da comunidade judaica utilizou para a formulação do sionismo.

As Raízes do Etnonacionalismo: língua, etnia, cultura, história e política na formação de uma nação

Defendeu-se a ideia de que os “nacionalismos” são diversos e que modelos prontos não podem ser ferramenta de análise dos diferentes fenômenos e seus *modi operandi*. No entanto, é possível examinar algumas aproximações no nacionalismo judaico, observando-o sob a ótica do etnonacionalismo – conceito que será apresentado ao longo desta seção. Para tanto, utilizaremos o aporte teórico de Anthony Smith (1997) para refletir sobre como o sionismo se tornou, colocando aqui de maneira simplificada, um processo de politização de uma categoria étnico-religiosa. Para iniciar essa análise, é preciso retornar às raízes do movimento que pode ser lido como a base para o surgimento do etnonacionalismo: o romantismo alemão.

Segundo Berlin (2002) o romantismo alemão é, na verdade, uma das formas matriciais do nacionalismo, servindo, nesse sentido, de inspiração para outros nacionalismos que surgiram posteriormente, como uma forma discursiva. Ele fez uma crítica àquilo que chama de “tradição intelectual do ocidente desde Platão” (BERLIN, 2002, 560), observando que, até o romantismo, os pensadores iluministas vinham sendo guiados por “soluções totais” conseguidas através de Deus ou pela razão humana. Mas o romantismo, segundo o autor, inicia um processo crítico a essa visão:

Tais homens não eram defensores do sentimento contra a razão, mas de outra faculdade do espírito humano, a fonte de toda a vida e ação, de heroísmo e sacrifício, de nobreza e idealismo, tanto individual como coletivo – orgulhosa indomável e irrestrita vontade humana. Se exercê-la causava sofrimento, gerava conflitos, isso era incompatível com uma vida harmoniosa e sem percalços. A independência, o desafio de indivíduos, grupos e nações, a busca de objetivos, não porque sejam universais, mas porque são meus, ou aqueles de meu povo, minha cultura – essa era a perspectiva de uma minoria até entre os românticos alemães [...] ainda assim, eles imprimiram sua marca em seu tempo e no nosso. (Berlin, 2002, p. 567)

A passagem acima demonstra a ideia que o autor inferiu do movimento: ao mesmo tempo em que ele possuía a presença dos ideais iluministas, havia uma tendência à negação de formas universais. O principal pilar dessa vontade humana, dessa nobreza e idealismo, não era um pressuposto universal, mas sim o respeito às características de um povo ou grupo, à sua liberdade e

vontades. Bebendo do princípio da razão kantiana⁴, cresce a ideia, juntamente com as formulações de Herder (Berlin, 2002, p. 573) de que cada cultura é uma e não uma sucessão ou imitação de outras, pois cada cultura possui vontades e modos de vida particulares.

Essa ideia acaba por romper com os paradigmas do pensamento ocidental, colocados por Berlin (2002), e vão dar origem a uma visão de não uniformidade ou sujeição de alguns homens a um padrão racionalmente aceito. Kant percebia a essência da razão baseada na liberdade da vontade humana e Herder a enxergava em uma vontade de viver a vida que se quer, baseada na originalidade da sua cultura, desenvolvendo os seus próprios valores e leis, não sendo assimilada a nenhuma forma de vida “importada” para os seus costumes. Para eles, a língua, suas instituições, costumes e tradições constituem o que eles são, como um todo, sendo impossível ser outra coisa. No entanto, é com Fichte que o cortejo da vontade ganha ímpeto. Para ele, o que gera a consciência do mundo real é a ação do homem, e a razão para ele é justamente esse ímpeto, esse espírito da ação que pode, eventualmente, ser violento, mas uma vez oriundo de um espírito humano não há oposição, pois se trata da essência do homem (Fichte, 2009).

As afirmações acerca do “mundo espiritual” mencionado por Fichte, dotado de ímpeto, liberdade e razão na sua ação, tornou-se bastante enfática em seus discursos. Para ele, a moralidade é criada pela vontade do homem, pois não há verdade universal a respeito da conduta. Defende a possibilidade de uma sociedade harmoniosa e homogênea, desde que essa seja um organismo único e que se movimente – pois a vida é movimento e não pode ser determinada por regras universais – em torno de uma cultura, que terá suas diretrizes específicas e será concordante na coletividade. Mas esses são apenas os pilares do pensamento romântico. Fichte vai além desse apanhado geral e especifica alguns sustentáculos para uma concepção de sociedade orgânica, que funciona harmoniosamente, como um organismo social. Vejamos alguns desses componentes.

⁴ Segundo Berlin, para Kant, o valor moral de um ato consiste na liberdade de um indivíduo em escolhê-lo. Se um homem agisse baseado em um sistema de fatores construídos interna ou externamente, como paixões, violências ou instintos, esses atos não possuíam valor moral, pois não expressavam a real liberdade de escolha do homem, sendo apenas um efeito de causas mecânicas – como a coerção física, por exemplo – ou por impulsos naturais, que não tinham critérios científicos para serem analisados. Pelo que se pode compreender, Kant estava procurando uma relação de moralidade na dialética do homem com o universo de coisas construídos por ele – ou não, até com a própria natureza – tendo a razão como o fio condutor, a liberdade e a moralidade, constituindo assim as vontades humanas. Essas formulações kantianas foram feitas quando Kant e Herder Lançam seu olhar para a Prússia sob influência francesa. Para eles, os prussianos estavam moralmente cegos, pois se privavam de suas vontades, obedecendo cegamente às ordens de outro povo, perdendo-se de seus próprios valores.

Em Fichte, a língua é um dos fatores que mais influencia na formação do *Volk* (povo). Ela é parte da natureza humana, sendo um ímpeto do espírito humano, a sua natureza. Afirma que não é o homem quem cria a língua, mas sendo ela um ímpeto do espírito, ela cria o homem e a linguagem. Essa caracterização da origem da língua como uma coisa inerente da natureza do homem, é um elemento de diferenciação entre outros povos que acabam incorporando outras línguas às suas, perdendo assim a sua essência natural e a imagem sensível do seu espírito. Torna, portanto, outros povos “impuros” e o povo alemão “puro”, pois a clareza do espírito é expressa pela língua. Falar a língua viva é, portanto, um dos elementos de diferenciação dos alemães.

A questão da língua em Fichte acaba por demonstrar todo o seu pensamento acerca do povo alemão, na esteira de seu precursor, Herder. A sua autenticidade está, essencialmente, na pureza da língua que demonstra o ímpeto do espírito. Quem não fala, expressa, vive e sente a língua viva, possui o espírito pobre, o que leva o povo a tornar-se inculto e sujeito a submissões de outros grupos. Para Fichte, Lutero, “filho de um povo vivo” (Fichte, 2009, p. 141) utilizou a língua para dirigir-se ao povo, com o intuito de falar à nação, não criando, como nos povos de língua morta – referindo-se aos romanos - uma dicotomia entre religião e razão. Por esse fato, criou um sistema de livre pensar, oriundo da pureza da língua e do povo e dirigido para um propósito nacional. A questão do Estado, por sua vez, deve ser pensada após a nação. Ele possui uma função pedagógica: suas instituições devem trabalhar para ensinar o povo através da nação alemã. Nesse sentido, a autonomia do povo alemão só pode ser concretizada com a autonomia política, ou seja, um Estado e um aparato político para perpetuá-la.

É esse último aspecto que ganha maior importância para a reflexão conduzida até aqui: como pensar em determinadas nações que criam através de uma suposta singularidade cultural, baseada em um apanhado de “origens” – linguísticas, religiosas e territoriais –, um processo de politização de categorias étnicas? É justamente esse caráter, segundo Smith (1997) que dará origem ao etnonacionalismo como uma das formas de nacionalismo presentes no mundo. A sua característica de mobilização intelectual, que utiliza recursos culturais e etnohistóricos, para motivar os membros dessa pretensa nação ou o povo, cuja “origem” é “verdadeira”.

O modelo de etnia dominante, no qual a cultura da comunidade étnica central do novo estado se torna o pilar mais importante das novas comunidades e identidades políticas nacionais, sobretudo nos casos em que a cultura em questão pode alegar ser “histórica” e “viva” no seio da comunidade central [...] Apesar de outras culturas continuarem a florescer, a identidade da comunidade política emergente é moldada pela cultura “histórica” da sua etnia dominante. (Smith, 1997, p. 138)

Smith considera que exista, além do imaginário que cria narrativas (Anderson, 2015), um substrato fértil mobilizador para que as mesmas sejam acionadas, através da organização dos intelectuais engajados em movimentar as massas para a retomada ou permanência de um passado/presente glorioso e de um futuro que emergirá dessa nação que está viva – seja no passado ou no presente. E pode-se pensar que Smith tenha alguma razão nesse sentido, pois ao abordar o fator étnico como determinante para a composição de uma nação, percebe-se, inevitavelmente, como no romantismo fichteano, uma manipulação comovida de algumas “raízes” “únicas” e “puras” de um grupo que se pretende nacional, não sendo, portanto, apenas invenções.

Walker Connor (1994), por sua vez, sugere que nacionalismo e etnonacionalismo são uma única e mesma coisa, quase que uma redundância. O argumento do cientista político está baseado em uma obviedade que é pouco percebida pelos teóricos do nacionalismo: segundo ele, toda a nação aspira-se sob uma homogeneidade étnica. Dessa forma, mesmo em casos nos quais as questões étnicas sobre formação de determinada nação não são abordadas, elas estariam presentes de forma implícita. Para Connor, a Segunda Guerra Mundial acaba demonstrando o quanto a questão da nacionalidade e das etnias é profundamente endógena à questão do nacionalismo, uma vez que ela torna real as disputas de diferentes grupos culturais e étnicos dentro dos Estados já estabelecidos, bem como dos Estados emergentes fora da Europa.

É a partir desses pressupostos que as considerações a seguir acerca do sionismo serão observadas, pois se trata de um movimento nacionalista de mobilização dentro do judaísmo, religiosa e culturalmente falando, que se utiliza de um passado glorioso e ao mesmo tempo de sofrimento, referindo-se a um território de pertença, com uma história-viva, baseada no retorno a esse território. E embora após as diásporas, durante toda a sua trajetória, e em decorrência desse fato, tenham surgido inúmeras formas de judaísmo (Bulter, 2017) – e tudo que envolve os seus aspectos culturais – esse nacionalismo ainda reivindica uma cultura única que justifica a criação do Estado Nacional próprio, uma vez que as divergências culturais e étnicas foram marcadamente degradantes para a comunidade judaica, sobretudo na Europa e, principalmente no pós Segunda Guerra.

O Julgamento de Deus⁵: sionismo em debate

⁵ O filme *God on Trial*, de Andy Emmony, aborda um impasse diante da narrativa de construção do “povo eleito”. O enredo, que se passa dentro de um galpão do campo de concentração de Auschwitz, gira em torno de um julgamento de Deus entre religiosos e cientistas/intelectuais. O cerne da discussão se dá pela questão de sofrimento do povo eleito: por

A referência ao filme “o Julgamento de Deus” não é em vão. Talvez poucos filmes retratem tão bem as ambivalências presentes entre, em primeiro lugar, a narrativa mítica religiosa, suas justificações da escolha do povo judeu como glorioso e “Seu escolhido, uma nação sacerdotisa” (God on Trial, 2008) e, em segundo lugar, as razões pelas quais a existência do judeu como categoria étnica de “povo escolhido” sejam apenas construções narrativas, formulando uma explicação ilusória para os horrores cometidos aos judeus ao longo dos séculos por motivações que parecem bastante racionalizáveis. As discussões entre a intelectualidade política e a religiosa, se por vezes uniram-se na mobilização de uma ideia de comunidade judaica, por outras vezes afastaram uma da outra.

Essa difícil relação entre a religião judaica – e o que ela vislumbra – e o nacionalismo judaico – e o que ele precisava para alcançar seus objetivos – não foi resolvida pelo sionismo, elaborado em fins do XIX. Durante toda a primeira metade do século XX até a criação do Estado de Israel, segundo Conforti (2011), ocorreu um debate significativo entre as diferentes correntes sionistas, buscando uma definição do nacionalismo judaico. O autor ressalta que o sionismo surgiu devido a uma necessidade, como já abordado no início deste texto, de sentir-se parte de uma nação frente a todos os movimentos nacionalistas do período. No entanto, os antisemitismos presentes em todos os países europeus só provavam ser cada vez mais difícil a relação dos judeus com as “nações modernas”, (pretensamente) homogêneas. Fora desse padrão de homogeneidade, encontravam-se os judeus, com suas práticas culturais e religiosas específicas, que em alguns locais de diáspora⁶, como por exemplo, o Brasil, era assimilado. Mas no continente europeu, sobretudo nas regiões do Leste, a perseguição era recorrente e bastante severa.

que estaria ocorrendo tamanha tragédia com o povo judeu, uma vez que ele foi escolhido por Deus para alcançar uma trajetória gloriosa? Todos concordam que há um pacto entre Deus e os judeus de que eles são o povo de uma nação – como cita o rabino que é o inquisidor no julgamento – de predestinados? Então por que sofrer? Teria Deus quebrado este pacto? Por quantas vezes ao longo da história do “povo judeu”, Deus já teria quebrado o pacto, desde o dilúvio, passando pelo cativeiro da Babilônia e terminando com o Holocausto? Cientistas defendem que não há fundamento nesse argumento, mostrando as direções de um pensamento racional e longe das cegueiras mitológicas. Religiosos mostram a narrativa bíblica e os porquês desses horrores, que nada mais são do que uma provação para os judeus, que ainda assim encontrarão sua redenção, levando consigo a certeza de que logo após esse grande sofrimento, ocorreria a grande vitória do povo judeu. (God on Trial. Direção: Andy Emonny, 2008.).

⁶Seguindo as formulações de Topel (2015), o conceito de diáspora deste trabalho está proposto a partir da perspectiva que entende a diáspora como, segundo TÖLÖLYAN (2012), um movimento diferente do exílio, porque dura muito mais tempo do que eventos isolados e, em segundo lugar, por entender que o fenômeno da diáspora envolve e pressupõem um envolvimento com a sociedade a qual no caso, o judeu, se assimilará, gerando trocas políticas e algum tipo de hibridismo cultural.

A excepcionalidade judaica foi discutida em Arendt em algumas de suas principais obras, como *Origens do Totalitarismo* (2010) e *Eichmann em Jerusalém* (2013), além de escritos judaicos e ensaios políticos como *Nós, os refugiados* (1943). Arendt (2013) aponta que, por um lado, havia esforço por parte da comunidade judaica em uma adequação às sociedades, um processo que foi caracterizado por ela como prejudicial a possibilidade de sustentar o diferente nas dinâmicas sociais; por outro lado, teceu elogios a alguns judeus, sobretudo os intelectuais da época – como Sigmund Freud, por exemplo, que aparecerá mais adiante neste texto – que como ela, não retiravam a sua judeidade da constituição de si mesmo. Para ela, os judeus possuíam, até certo ponto – e mesmo na Alemanha – direitos civis como a maioria das pessoas em toda a Europa. Mas, que os direitos políticos, que são edificados de forma mais ampla e garantem a existência dos mais distintos grupos sociais com base em suas diferenças, foi sufocada pelo projeto nacionalista.

Mesmo vivendo dentro dessa ambivalência entre aceitação plena e parcial, Conforti (2011) aponta que havia um projeto fortemente influenciado pelo Iluminismo, de formação de UM sujeito judeu. A homogeneidade era uma tendência de todos os projetos de nação e com os judeus não foi diferente. No entanto, a curiosidade nesse aspecto, para o autor, reside em inferir sobre como criar uma pretensa homogeneidade na concepção de judeus e judias que formarão uma nação, sendo que os mesmos estavam espalhados pelo mundo inteiro, sofrendo influência há décadas das mais diversas culturas? É nessa esteira diaspórica, assimétrica e contraditória, que o sionismo será pensado.

De todas as incertezas presentes nas diversas identidades que compunham a comunidade judaica, aspirante a nação, circulava entre elas uma possibilidade para um determinado grupo de que o lugar dos judeus era fora da Europa. A partir de então, segundo Conforti, surgem duas correntes principais dentro do sionismo: uma de orientação político-pragmática, que vê a necessidade de um Estado urgente; outra de orientação étnico-cultural, que observa os impactos da diáspora da comunidade judaica, percebendo a necessidade de educar, primeiramente, os judeus e judias para um projeto de nação tal e qual eles foram “destinados”. Mas em nenhuma dessas duas correntes, a questão da origem, narrada através da religião judaica, esteve ausente.

Religious Zionism, more than any other Zionist group, did not attempt to disconnect from the traditional Jewish past. Rather, it saw itself as the natural continuation of that tradition. At the same time, due to its status as a movement within the modern, national, secular organization, religious Zionism declared a true revolution in the world of tradition and Jewish law. The “new Jew” as per religious Zionism came in many forms, but considering the classic religious-Zionist understanding of the significance of Zionism, we can generally speak of two models: tolerant and essentialist. (Conforti, 2011, p. 99)

Conforme aponta Conforti, o nacionalismo religioso foi uma corrente de grande importância dentro da elaboração do sionismo. Essa corrente vê como indispensável a continuação de uma tradição religiosa, no entanto, percebe a necessidade de estar em concordância com a perspectiva secular. Isso se deve ao fato de que, para criar o “novo judeu” era necessário que judias e judeus fossem pensados dentro da tradição judaica. Isso poderia ser feito de muitas formas, desde que a tradição não chegasse ao seu fim. O que fica bastante claro é que a religião é marcada por aquilo que Judith Butler (2017) caracterizou como judaicidade, ou seja: uma forma mais ampla de viver política, cultural e religiosamente os valores do judaísmo. Essa forma alargada de judaicidade é constitutiva de toda a experiência da comunidade judaica e é originada pela religião, mas, é passada adiante e experienciada de formas muito distintas e variadas, não se restringindo ao escopo religioso. Ela parte da discussão de identidade judaica, baseada em uma concepção de origem étnica, linguística e territorial, mas, seu desenvolvimento é também marcado pela expansão de ações e visões de mundo ao longo do tempo.

Para compreender, portanto, o nacionalismo judaico, é necessário compreender o passado mitológico reivindicado pela comunidade. Sem aprofundar-se muito na temática, que não é objeto deste trabalho, a história do povo judeu tem suas raízes no mito de retorno à terra prometida. Sião, o monte que guarda o templo santo de Salomão, deu origem a uma corrente místico-religiosa que manteve a identidade do povo judeu durante as diásporas, através da Torá. Aguardando o dia em que o povo escolhido por Deus, revelado por Abraão, voltaria à sua terra de origem, os judeus mantiveram-se unidos pelo sionismo (por ora, religioso) com um sentimento de nostalgia que mantinha sua coletividade quando estavam espalhados pelo mundo, nas mais diversas regiões da diáspora. Martinez (1992) argumenta que os judeus edificaram uma ‘pátria espiritual’ que se gestou através dos elementos citados acima. É justamente essa narrativa que será o substrato de origem do Etnonacionalismo judaico.

O passado mítico judaico está construído sob aquilo que Connor (1994) diz ser a essência da nação: “és una cuestión de autopercepción o de autoconciencia” (Connor, 1994, p. 101). Muito embora a narrativa mitológica judaica seja convicta em construir a memória⁷ baseada em uma única origem,

⁷ A ideia de memória que se pensa nesse sentido, é a memória histórica de Paul Ricoeur (2007). As formulações acerca da memória histórica, onde o autor coloca que as diferenças entre a memória que é construída, utilizada nos diferentes tempos e jogando com as lembranças e esquecimentos, não sendo necessariamente, como coloca Levy (2002) a memória social judaica, a vivida, mas sim a comunicada e mobilizada a partir de uma experiência muito remota ou nem tanto no tempo.

Sand (2011) acredita que a comunidade judaica não possui um mesmo *ethos*, pois, em sua condição diaspórica, não foi possível manter uma base identitária étnica única. As várias regiões pela quais os judeus acabaram se espalhando e interagindo social e politicamente geraram aquilo que Tololyan (2012) chamou de “hibridismo cultural”, ou seja, um processo de diálogo entre o que se entende, o que se construiu anteriormente como judeu – um judeu russo, um inglês, um francês, um alemão, um polonês, etc – e o que se construirá a partir de novas interações sociais, gerando uma nova base identitária.

Assim como Hall (2011) percebe em seu conceito de “tradução”, a identidade passa a interagir com a nova identidade local, “negociando” (Lesser, 1995) seu núcleo identitário antigo com o novo. É nesse sentido que se expressa uma grande complexidade em entender os movimentos de mobilização nacionais judaicos e também em compreender a crítica que Sand faz a essa construção de um passado comum. Devido à sua grande diversidade de identidades antes e pós-diáspora, como resgatar um passado mítico comum, uma origem substancialmente coesa e pura entre todos os judeus após a sua dispersão pela Europa?

A mobilização feita pela memória e o passado judaico expressam algumas lacunas nesse sentido que podem e devem ser refletidas. A primeira diz respeito, justamente, ao que se pontuou acima: muitas identidades para um projeto de um sujeito judeu em um país de judeus. Nesse ponto pode-se retomar algumas questões acerca do etnonacionalismo pontuadas na seção anterior, como a língua e a religião, que seria, a princípio, o substrato para a ideia de origem na questão da identidade judaica. Mas para Smith (1997) essa é uma das composições do nacionalismo étnico: a mobilização vernácula.

Quando Fichte aponta a importância de Lutero para o “povo alemão” ele está, ao mesmo tempo, apontando uma íntima ligação entre a língua e a religião, entre o “ser alemão”, que compreende ser da religião protestante, que não cindiu o mundo racional, cultural e linguístico do mundo religioso, mas os uniu em benefício do povo alemão. Sand (2011) aponta que a ideia de “povo” no vocábulo nacional moderno israelense, refere-se a “*am*”. No entanto, esse termo é originalmente bíblico. Mas, na tradução do hebraico moderno, refere-se a algo como “unidade indivisível”. (Sand, 2011, p. 66). Trata-se, segundo Sand (2011), de um termo flutuante e ideológico que foi utilizado para referir-se a uma ideia de povo especial, escolhido, mesmo após os processos de diáspora e, principalmente, após a edificação de Israel. Com esse exemplo, demonstra-se aquilo que Smith (1997) chamou de mobilização vernácula, ou seja, a utilização da língua, através de um pressuposto religioso,

nesse caso, para criar uma visão de mundo sobre o ser judeu. A versão rabínica, ao que parece, pode ter contribuído substancialmente para a formação dessa identidade e dessa visão de mundo.

Outro ponto levantado por Smith na caracterização do etnonacionalismo é a politização cultural. Assim como ele, Connor aponta uma tendência à politização de grupos, dentro e fora da Europa, que se caracterizam como diferentes a suposta homogeneidade construída nos estados-nações. No caso do sionismo, pegando o continente europeu como principal lugar de presença judaica, o século XIX é significativo na criação de movimentos, segundo Smith, de autodeterminação étnica. É nesse espectro de movimentos que o sionismo ganha força, em fins do XIX, sobretudo com o já mencionado anteriormente caso Dreyfus, que se tornou simbólico no tocante à demonstração de falta de integração dos judeus nos países europeus, aliado a uma forte onda de perseguição antissemita em outras regiões do leste europeu, como nos Pogroms russos.

Arendt (2010) coloca que até a modernidade, a relação entre os judeus e *gentios* era baseada apenas em componentes de diferenciação religiosa. As práticas da religião judaica aliadas a um modo específico de comportamento judaico passaram a gerar um relacionamento mais conflituoso a partir do momento em que o judaísmo passa a ser encarado como um modo próprio de viver daquela comunidade, que se caracteriza, como coloca Arendt, por um sistema de pensamento próprio. Enquanto é perseguida, a comunidade judaica se estrutura como grupo diferente, percebendo que, embora a Revolução Francesa tenha garantido liberdades, tornando todo o sujeito um cidadão, os judeus, embora emancipados politicamente, não constituíam um grupo plenamente assimilado à França ou qualquer outro país europeu. E é a partir desse processo que se gera uma politização de um grupo, que culminará no sionismo como movimento nacionalista, uma vez que a auto percepção da comunidade judaica se altera, a partir das perseguições e falta de interação com os estados nacionais europeus.

A criação de um movimento nacionalista contempla o terceiro pilar da formação do etnonacionalismo para Smith: a transformação em nação étnica. A base do sionismo trata, portanto, da criação de um Estado para os judeus, pois os judeus já são uma nação. Para Fichte, o Estado é necessário para legitimar a nação alemã, organizando e solidificando os valores e princípios e servindo como um instrumento educador, através das suas instituições. Parece ter sido esse o rumo das ambições sionistas na construção do estado de Israel: Um Estado para judeus, de língua judaica⁸,

⁸Em Eichmann em Jerusalém, Hannah Arendt (2013), aponta sobre a afirmação do Estado de Israel: ainda que grande parte dos seus habitantes seja de origem judaico-alemã, a corte que está julgando Eichmann se nega a falar o idioma e,

de religião judaica, onde todos possam compartilhar as memórias do seu passado, tanto bíblico mitológico, quanto real e trágico, lembrando sempre as mazelas do antissemitismo e, principalmente da *Shoá*.

Considerações Finais

Esse parece ser o núcleo do sionismo. A ideia de um território histórico, com um passado glorioso serviu de base para as formulações que acompanharam a comunidade judaica através da Torá. Esse é também um bom exemplo daquilo que Smith aborda como mobilização histórica. Além da história, o jogo de memórias e esquecimentos fica bastante sujeito ao tempo, uma vez que o passado não parece ser tão distante, os sofrimentos são temporários e, mais do que isso, as tragédias e o tempo em que os judeus estiveram na condição de diáspora foi justamente o que garantiu ao “povo de Israel” o seu retorno a Sião.

Essa narrativa foi hegemônica até 1948, quando, segundo Conforti (2011), as memórias da *Shoá* ainda eram muito recentes e não interferiram na formação identitária dos judeus e do sionismo. Uma alteração significativa ocorre após os julgamentos de Nuremberg, onde os horrores do holocausto tornam-se públicos e há uma mobilização cosmopolita (Levy; Sznajder, 2002), principalmente nos países de maior relação com a *Shoá*, Estados Unidos, Israel e Alemanha. Connor (1994), citando Freud, fala que

Después de indicar que él era judío, Freud afirmaba su sentimiento de pertenencia al pueblo judío nada tenía que ver con la religión ni con El orgullo nacional. Proseguía diciendo que estaba “irresistiblemente unido a los judíos y a la naturaleza judía por numerosas fuerzas oscuras y emocionales que eran tanto más poderosas cuanto peor pudieran expresarse en palabras”, así como una clara conciencia de la identidad interior, una percepción profunda de que se comparte la misma estructura psíquica. (Connor, 1994, p. 191)

Ao observar a citação de Connor, fica bastante claro que muito além das explicações místicas e religiosas, o sionismo acabou por tornar-se uma estrutura psíquica, um sentimento voluntarioso de ser judeu, não estando diretamente relacionado a nenhum sentimento nacional. No entanto, o sionismo teve como resultado a criação de um Estado no Oriente Médio, reivindicando, como abordado acima, um território histórico-glorioso do povo miticamente escolhido. Para Connor, o desenvolvimento

supostamente, não possuiu um tradutor que faça hebraico-alemão. Pelo que se pode compreender, o que a autora traz é que há uma vontade de não manter qualquer memória da Alemanha. Há uma simbologia envolvida no julgamento de Eichmann. Como se ele pudesse ser o símbolo do ocorrido com os judeus e, nesse sentido, não falar a língua alemã era algo de muita importância naquele contexto. É uma afirmação identitária através da língua.

crescente do etnonacionalismo pode ter se tornado um ponto emergente a partir da falta de debate acerca de grupos diferentes dentro do que se pretendia como uma nação homogênea.

De certa forma, a existência de Israel como um entrave no Oriente Médio responde a uma tentativa de assimilação frustrada dos judeus – e poderíamos citar aqui muitos outros grupos - no continente europeu, muito amparada na falha ideia da criação de uma homogeneidade de um Estado-nação. As identidades que foram soterradas nesse processo de “neutralização”, por assim dizer, permaneceram ocultas, mas algumas não foram apagadas. E é justamente essa condição de identidade marginalizada que acaba criando terreno fértil para a organização de uma narrativa que - nem sempre imaginada, mas com muitos sentidos significantes – organize e mobilize as bases de um grupo, buscando elementos e memórias de passado étnico útil para o presente momento.

Para Smith (1997), não há nada de espantoso no surgimento ou na afirmação desses nacionalismos étnicos, que podem acabar se transformando em Estados, como o caso do sionismo. Trata-se, para o autor, de “identidades negligenciadas ou suprimidas e, em cada caso, é o Estado centralizado quem deve ser o culpado” (Smith, 1997, p. 174). Mas é também necessário observar as condições nas quais esses grupos surgem. No caso dos judeus, não foi um único Estado a negligenciar a sua matriz identitária, mas todos os Estados europeus, ficando bastante evidente ser o antissemitismo um pensamento fértil no século XIX, fruto das teorias científicas racistas do período.

Um dos grandes desafios é a ideia de que esses Estados criados a partir de um nacionalismo étnico são uma espécie de organismo social que ficou muito mal visto no contexto pós Segunda Guerra Mundial. Tudo aquilo que se combateu no Nacional-socialismo hitleriano, que acabou por dar origem a um Estado totalitário alemão, baseado na supremacia racial, na interpretação supremacista das leis naturais evolutivas que tornariam os alemães inevitavelmente o povo superior e que criou a necessidade de extermínio dos impuros, parece estar presente na mobilização desses grupos negligenciados, como aponta Smith (1997).

A criação de Israel como um Estado etnicamente construído parece ser um desafio ao que se entendeu como necessidade paradigmática a ser rompida e repensada: a homogeneidade. O Estado plural é reconhecidamente, desde o pós-Guerra, um desafio em aberto até a atualidade e, ao mesmo tempo, uma necessidade para que os horrores da xenofobia não sejam uma constante no mundo contemporâneo. Como coloca Connor, o ponto em que a heterogeneidade do Estado, a partir de múltiplas bases identitárias, seja assumido parece estar ainda distante, tanto das discussões dos

intelectuais da área que trabalham com o tema, quanto dos Estados nacionais, que ainda não pensam em alternativas para sanar esse problema estrutural.

Referências Bibliográficas

- Arendt, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Arendt, Hannah. *Los Origenes del totalitarismo: antisemitismo*. Alianza editorial: Madri, 1987.
- Arendt, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.
- Arendt, Hannah. *Nós, os refugiados. Tradução de Ricardo Santos*. Covilhã, Portugal: Universidade da Beira Interior, 2013.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Baumer, Franklin L. *O pensamento Europeu Moderno, Séculos XVI e XVIII*. Lisboa : Edições 70, 1990.
- Baumer, Franklin L. *O pensamento Europeu Moderno, Séculos XIX e XX*. Lisboa : Edições 70, 1990.
- Berlin, Isaiah. *Estudos sobre a Humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- Butlher, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- Brubaker, R. “The ‘diaspora’ diaspora.” In: *Ethnic and Racial Studies*. London, v. 28, n. 1, p. 1-19, 2005.
- Calhoum, Craig. *Nacionalismo*. Buenos Aires: Livros del Zorzal, 2007.
- Conforti, Yitzahk. “The New Jew in the Zionist Movement.” In: *Australian Journal for Jewish Studies*. p. 87-118. 2011.
- Connor, Walker. *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama editorial, 1994.
- EINSTEIN, Albert. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- Fichte, Johann. *Discursos à Nação Alemã*. Lisboa: Círculo de Leitores, Coleção Temas e Debates, 2009.
- Grin, Monica. “Diáspora Minimalista: A Crise do Judaísmo moderno no Contexto Brasileiro.” IN: SORJ, Bila. *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: BVCE, 2008.
- Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.

Lesser, Jeffrey. *O Brasil e a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1995.

Koselleck, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

Levy, Daniel; Szaider, Natan. *Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory*. In: European Journal of Social Theory. 2002.

Mannheim, Karl. *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

Mouffe, Chantal. *Sobre o Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

Martínez Carreras, José U. *El mundo árabe e Israel: el próximo oriente en el siglo XX*. Madrid: Istmo, 1992.

Sorj, B.; GRIN, M. (Org.). *Judaísmo e modernidade: metamorfoses da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

Tölölyan, K. *Diasporastudies: past, present and promise*. Oxford: International Migration Institute, 2012.

TOPEL, Marta F. “Terra Prometida, exílio e diáspora: Apontamentos e reflexões sobre o caso judeu.” In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 331-352, jan./jun. 2015.

Ricœur, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

Rotta, Helen Rocha. *Júdiás, brasileiras e mulheres : os caminhos para a construção de uma identidade feminina diaspórica entre as imigrantes júdiás na revista Corrente (1945-1963)*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do SUL, PUCRS, Porto Alegre, 2022.

Rosanvallon, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.

Sand, Shlomo. *A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo*. São Paulo: Benvirá, 2011.

Smith, Anthony. *Identidade Nacional*. Lisboa: Gadiva, 1997.



VOL. 13 | N. 23 | JAN/JUN DE 2026 | ISSN 2359-4489

PAISAGEM, TERRITÓRIO E PODER: LEITURAS CRÍTICAS EM TEMPOS DE CRISE - PARTE II



FACES DE CLIO

Expediente

Volume 13, número 23, Janeiro/Junho de 2026

doi.org/10.34019/2359-4489.2026.v13.54131

ISSN 2359 - 4489

Site: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio/index>

E-mail: facesdeclioufjf@gmail.com

Imagem da capa: À frente o mirante da Igreja Nossa Senhora das Mercês e Misericórdia e ao fundo a Igreja São Francisco de Paula, Ouro Preto, 2026. Autoria: Giovana Martins Brito.

Concepção Gráfica: Indaiá Demarchi Klein e Giovana Martins Brito

Organização do Dossiê

Gabriel Benedito Machado (UFJF)

Giovana Martins Brito (UFJF)

Editores-chefes

Gabriel Benedito Machado (UFJF) 2026-2028

Giovana Martins Brito (UFJF) 2026-2028

Conselho Consultivo

Ana Paula Sampaio Caldeira

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Belo Horizonte, MG Brasil.

Ana Sara Ribeiro Parente Cortez Irffi

Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza, CE, Brasil.

Anny Jackeline Torres Silveira

Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP. Mariana, MG, Brasil.

António Costa Pinto

Universidade de Lisboa. Lisboa, Portugal.

Antonio Gasparetto Júnior

Universidade Federal de Juiz de Fora e Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais.
Juiz de Fora, MG, Brasil.

Armelle Jeanne Enders

Université Paris-IV-Sorbonne. Paris, França.

Carlos Eduardo Moreira de Araújo

Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Uberlândia, MG, Brasil.

Célia Cristina da Silva Tavares

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Cícero João da Costa Filho

Doutor pela Universidade de São Paulo.

Claudio Umpierre Carlan

Universidade Federal de Alfenas - UNIFAL. Alfenas, MG, Brasil.

Cristiane Maria Marcelo

Universidade Estadual do Piauí - UESPI. Terezina, PI, Brasil.

Cezar Teixeira Honorato

Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

Dante Ribeiro da Fonseca

Fundação Universidade Federal de Rondonia - UNIR. Porto Velho, RO, Brasil.

Deivy Ferreira Carneiro

Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Uberlândia, MG, Brasil.

Elisa Rodrigues

Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. Juiz de Fora, MG, Brasil.

Felipe Dutra Asensi

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Felipe Azevedo Cazetta

Universidade Estadual do Montes Claros - UNIMONTES. Montes Claros, MG, Brasil.

Francisco Marshall

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Porto Alegre, RS, Brasil.

Gustavo de Souza Oliveira

Universidade Federal de Uberlândia - UFU. Uberlândia, MG, Brasil.

Janaína Martins Cordeiro

Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

João Assis Dulci

Universidade Estadual de Minas Gerais - UEMG. Belo Horizonte, MG, Brasil.

Johnni Langer

Universidade Federal da Paraíba- UFPB. João Pessoa, PB, Brasil.

Jonis Freire

Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

Keila Queiroz e Silva

Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Campina Grande, PB, Brasil.

Laurindo Mekie Pereira

Universidade Estadual do Montes Claros - UNIMONTES. Montes Claros, MG, Brasil.

Lyndon de Araújo Santos

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UFMA. São Luís, MA, Brasil.

Luís Eduardo de Oliveira

Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais - IFSUDESTEMG. Juiz de Fora, MG, Brasil.

Luiz César de Sá Júnior

Universidade Nacional de Brasília - UNB. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Mara Rúbia Sant'Anna

Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC. Florianópolis, SC, Brasil.

Marcelo Santos de Abreu

Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP. Mariana, MG, Brasil.

Marcelo Mac Cord

Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

Maria Antonia Veiga Adrião

Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA. Sobral, CE, Brasil.

Maria Regina Candido

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Miliandre Garcia

Universidade Estadual de Londrina - UEL. Londrina, PR, Brasil.

Monalisa Pavonne Oliveira

Universidade Federal de Roraima- UFRR. Boa Vista, RR, Brasil.

Paola Nestola

Universidade de Coimbra. Coimbra, Portugal..

Paula Borges Santos

Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, Portugal.

Paulo César Gomes Bezerra

Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

Pedro Geraldo Saadi Tosi

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP. Franca, SP, Brasil.

Priscila Miraz de Freitas Grecco

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB. Cachoeira, BA, Brasil.

Ricardo Figueiredo de Castro

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Odilon Caldeira Neto

Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. Juiz de Fora, MG, Brasil.

Thiago Campos Pessoa Lourenço

Doutor pela Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, RJ, Brasil.

Wagner Teixeira

Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM. Uberaba, MG, Brasil.

Walkiria Oliveira Silva

Universidade de Brasília - UNB. Brasília, DF - Brasil.

Conselho Editorial

Assistentes Editoriais

Aldenize da Silva Ladislau (UFPB)

Ana Júlia Corrêa Ferreira (UFJF)

Bruna Valesca Zacanini (UFJF)

Carlos Felipe Bento Bessa (UNIRIO)

Carolina Giovannetti (UFMG)

Driciele Glaucimara Custódio Ribeiro de Souza (USP)

Eduarda Silva Nascimento (UFJF)

Hygor Mesquita (UFJF)

Ívina Ferreira Bernardino (IFMG)

Jéssica Fernandes Mourão (UFVJM)

João Vitor Perroux Gomes Silva (UFJF)

João Paulo Mendes Andrade (UFJF)

Joyce da Costa Peixoto (UFJF)

Júlia Delage Gomes Sabino (UFJF)

Júlio Bueno Rosa Neto (UNIFESP)

Kleverson Gonçalves Willima (UENF)

Luiza Medeiros Andrade (UFJF)

Maria Beatriz de S Thiago Ragon (UFRJ)

Marina Neves da Silva (UFRJ)

Patrícia da Silva Fonseca (UFJF)

Pedro Henrique Nascimento de Oliveira (UERJ)

Ronnald Barboza Trindade (UFJF)

Ruan Matheus Martins Costa (UFMA)

Equipe Comunicação

Beatriz Marci Fagundes (UFOP)

Beatriz Pastorini Frias (UFJF)

Edésio Souza Oliveira Júnior (PUCPR)

Elilson Pedro Marquez Covre (UFJF)

Flávia Fidellis (UFOP)

Cauê Lucas Azevedo da Silva (UFAC)

Calebe Silva de Carvalho (UNB)

Indaiá Demarchi Klein (UFSC)

Karolaine Victoria Ferraz (UFJF)

Lucas Eduardo Ferreira dos Santos (UTFPR)

Mariana Cunha de Faria (UFJF)

Victória Souza e Galvão (UEFS/UFJF)

Equipe Revisão

Abner Alexandre Nogueira (UNIFAL)

Aline dos Santos (UEM)

Alina dos Santos Nunes (UFJF)

Bethânia Luisa Lessa Werner (UDESC)

Caroline Guglielmi (UFSC)

Cláudia Trindade de Oliveira (UNESP)

Emilly Nayra Soares Albuquerque (UFAM)

Felipe da Silva Cruz (UFRGS)

Gabriela de Andrade Ferreira (UFJF)

Juliana Carvalho da Silva (UFRJ)

Lavínea Oliveira Rosa (UFJF)

Mailson Moreira dos Santos Gama (UFMG)

Maria Larisse Elias da Silva (UFF)

Nayara Machado Fintelman de Oliveira (UFJF)

Rodrigo Franco da Costa (UFRJ)

Rosana Zanete Steinke (UFSC)

Tatiana Olegário da Silva (UFJF)

Tayara Barreto de Souza Celestino (UESB)

Thais do Nascimento Gonçalves (UFJF)

Vinícius Costa de Oliveira (UFJF)

Zaida Cristina Bassetti de Leon Nicolau (UFRGS)

Equipe de Diagramação

José Haroldo Matos Machado (UFMA)

Matheus Barrientos Ferreira (UEM)

Thalyson Souza Pinheiro (UFPA)

Equipe de Indexadores

Altair Santa Clara de Oliveira Neto (UFPR)

Carolina de Souza Cuimar (UFPA)

Caroline de Alencar Barbosa (USP)

Calebe Silva de Carvalho (UNB)

Jessica Marques Toledo (UFJF)

Equipe de Antiplágio

Ana Amélia Gimenez Dias (UFJF)

Equipe de Tradução

Aline dos Santos (UEM)

Caroline Guglielmi (UFSC)