PIXO

REVISTA DE ARQUITETURA, CIDADE E CONTEMPORANEIDADE

saberes ancestrais I

n.35, v.9
primavera de 2025

PIXO

REVISTA DE ARQUITETURA, CIDADE E CONTEMPORANEIDADE

saberes ancestrais I

n.35, v.9
primavera de 2025

Foto: Silvia Helena Cardoso.

CIDADE
CONTEMPORANEIDADE

Rua Benjamin Constant, n. 1359, Pelotas,
Rio Grande do Sul, Brasil, Telefone: [53] 3284 55 11
https://wp.ufpel.edu.br/cmaisc/
e-mail: revistapixo@gmail.com

A Revista Pixo é uma publicação conjunta dos Grupos de Pesquisa (CNPq) “Cidade+Contemporaneidade”, do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU), da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e “Arquitetura, Derrida e Aproximações”, do Programa de Pesquisa e Pós-graduação em Arquitetura (PROPAR), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Revista digital disponível em:

https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/pixo/index

ISSN 2526-7310

Editores Responsáveis
EDUARDO ROCHA
FERNANDO FREITAS FUÃO

Editores Associados
ADRIANA PORTELLA

Comitê Científico e Conselho Editorial
ADRIANA ARÁUJO PORTELLA
ADRIANA GONI MAZZITELLI
ADRIANE BORDA ALMEIDA DA SILVA
ALEXANDRE PEREIRA SANTOS
ANA MARIA ALBANI DE CARVALHO
ANA PAULA VIECELI
ANDRÉ DE OLIVEIRA TORRES CARRASCO
ANGELA MARIA ENDLICH
ANGELA RAFFIN POHLMANN
BÁRBARA DE BÁRBARA HYPOLITO
BEATRIZ DORFMAN
CARLA GONÇALVES RODRIGUES
CARLOS NIGRO
CARMEN ANITA HOFFMANN
CAROLINA CLASEN
CAROLINA CORRÊA ROCHEFORT
CAROLINA MENDONÇA FERNANDES DE BARROS
CELMA PAESE
CHRISTIANO PICCIONI TORALLES
CLÁUDIA MARIZA MATTOS BRANDÃO
CRISTHIAN MOREIRA BRUM
CRISTINE JAQUES RIBEIRO
DÉBORA SOUTO ALLEMAND
DIRCE ELEONORA NIGRO SOLIS
EDUARDA AZEVEDO GONÇALVES
EDUARDO GRALA DA CUNHA
ELIANA MARA PELLERANO KUSTER
EMANUELA DI FELICEFÁBIO BORTOLI
FERNANDA TOMIELLO
FRANCESCO CARERI
FRANCISCO DE ASSIS DA COSTA
GISELE SILVA PEREIRA
GUSTAVO DE OLIVEIRA NUNES
HARTMUT GÜNTHER
HAYDEÉ BEATRIZ ESCUDERO
HELENE GOMES SACCO CARBONE
IAZANA GUIZZO
IGOR GUATELLI
JAMES MIYAMOTO
JOSÉ CARLOS MOTA
JOSIANE FRANKEN CORRÊA
JUAN MANUEL DIEZ TETAMANTI
JULIAN GRUB
LALINE ELISANGELA CENCI,
LAURA LOPES CEZAR
LAURA NOVO DE AZEVEDO
LAURA RUDZEWICZ
LISANDRA FACHINELLO KREBS
LIZIANE DE OLIVEIRA JORGE
LORENA MAIA RESENDE
LUANA PAVAN DETONI
MARCELO ROBERTO GOBATTO
MARC WEISS
MÁRCIO PIZARRO NORONHA
MARIA IVONE DOS SANTOS
MARKUS TOMASELLI
MAURICIO COUTO POLIDORI
PAOLA BERENSTEIN JACQUES
PAULO AFONSO RHEINGANTZ
PRISCILA PAVAN DETONI
RAFAELA BARROS DE PINHO
RAQUEL PURPER
RITA DE CÁSSIA LUCENA VELLOSO
ROBERTA ROBERTA KRAHE EDELWEISS
SHIRLEY TERRA LARA DOS SANTOS
SYLVIO ARNOLDO DICK JANTZEN
TAÍS BELTRAME DOS SANTOS
THAIS DE BHANTHUMCHINDA PORTELA
VALENTINA MACHADO
VANESSA FORNECK
VICENTE MEDINA

Equipe Técnica
LUANA PAVAN DETONI
JAQUELINE TAKAHASHI

Suporte Técnico
BEATRIZ DE OLIVEIRA BRUM

Revisão Linguística
ANA DOS SANTOS MAIA
PIERRE MOREIRA DOS SANTOS

Diagramação
EDUARDO ROCHA

Fotos das capas
SILVIA HELENA CARDOSO

apresentação

A 35ª Edição da Revista PIXO, fruto da chamada temática “Saberes Ancestrais I”, busca promover um diálogo interdisciplinar em torno dos conhecimentos tradicionais, originários e populares, reconhecendo-os como matrizes fundamentais para a compreensão das relações contemporâneas entre arquitetura, cidade, território, natureza e modos de vida. Em um contexto marcado por crises ambientais, sociais e epistemológicas, o dossiê propõe refletir sobre a centralidade desses saberes na construção de alternativas éticas, estéticas e políticas para o presente e o futuro. O dossiê foi aberto a uma diversidade de abordagens teóricas e metodológicas, incluindo, mas não se limitando a: epistemologias indígenas, afro-brasileiras e tradicionais; práticas espaciais e territoriais ancestrais; modos de habitar, produzir e transmitir conhecimento; relações entre corpo, território, memória e espiritualidade; arquiteturas vernaculares e saberes construtivos tradicionais; cartografias sensíveis e narrativas orais; práticas de cuidado com a terra, as águas e os bens comuns; bem como diálogos entre saberes ancestrais, arte, educação, urbanismo e arquitetura contemporânea.

A PIXO – Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade é uma revista digital trimestral (primavera, verão, outono e inverno), dedicada à publicação de artigos, ensaios, entrevistas e resenhas, redigidos em português, inglês ou espanhol, organizados em números temáticos. Sua abordagem multidisciplinar se volta às questões da sociedade contemporânea, especialmente nas relações entre arquitetura e cidade, habitando as fronteiras da filosofia, das artes e da educação, com o objetivo de fomentar ações projetuais, críticas e afectivas comprometidas com uma ética e estética urbana sensível à diversidade de modos de existir.

A revista é uma iniciativa conjunta dos Grupos de Pesquisa (CNPq) Cidade+Contemporaneidade, do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU), da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), e Arquitetura, Derrida e Aproximações, do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura (PROPAR), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Agradecimento as revisoras e revisores da edição: Jordana da Silva Berchon, Vanessa Forneck, Daniela Vieira Goularte, Natalia dos Santos Petry, Antonio Soukef Junior, Laura Lopes Cezar, Jaqueline Harumi Dias Takahashi, Gabriel Delpino da Silveira, Shirley Terra Lara dos Santos, Gabriele Vargas da Silva, José Henrique Carlúcio Cordeiro, Lucas Boeira Bittencourt, Carolina de Mesquita Duarte, Franciele Fraga Pereira, Silvia Helena Cardoso, Paula Pedreira Del Fiol, Barbara de Barbara Hypolito, Tuize Silva Rovere, Alexsandra da Rosa de los Santos, Simone Mathias Fernandes, Luísa de Azevedo dos Santos, Carolina Ritter, Isabella Khauam Maricatto, Fernando Franz Zauk, Tais Beltrame dos Santos, Lorena Maia Resende, Gabriel Silva Lopes Fernandes, Larissa Mörschbächer e Daniele Behling Luckow.

Eduardo Rocha, Adriana Portella e Fernando Freitas Fuão

Primavera de 2025

sumário

editorial

SABERES ANCESTRAIS I
Territórios, práticas tradicionais e patrimônio imaterial.....10-13
Eduardo Rocha, Adriana Portella e Fernando Freitas Fuão

entrevistas

CAPOEIRA, CRISE CLIMÁTICA E COSMOVISÃO
Ensinamentos do Mestre Cobra Mansa no evento *Volta ao Mundo*.....16-25
Mestre Cobra Mansa, Mestre Jarrão, Taís Beltrame dos Santos e Otávio Gigante Viana

autor@s convidad@s

A ESPESSURA DA VIDA.....28-41
Fernando Freitas Fuão

ENTRE SANTOS, FOLHAS E VELAS
A Materialidade dos Altares como Expressão do Sagrado das Benzedeiras de Pelotas.....42-57
Simone Fernandes Mathias e Luciene Mourige Barbos

MOBILIDADE E O MODO DE SER GUARANI.....58-72
Nanci Vieira de Oliveira e Dirce Eleonora Nigro Solis

artigos e ensaios

TORNEAR O BARRO, HABITAR O TEMPO
Pistas para a prática oleira e existencial dentro e fora dos ateliês de cerâmica.....76-97
Taís Beltrame dos Santos, Humberto Levy de Souza e Paulo Renato Viegas Damé

SABERES CERAMISTAS E PAISAGEM CULTURAL
O barro como expressão de práticas tradicionais no território mogiano.....98-115
Keila Galon e Jane Victal

VOZES DA TERRA
Arquitetura Ancestral Negra como Memória, Corpo e Território.....116-127
Ana Carolina Belém Lemos Dias

UMA RETOMADA NA CIDADE
Territorialização kaingang e disputas urbanas no Morro Santana, Porto Alegre.....128-143
Eduarda Heineck Fernandes

MARKA COIMBRA
Apreensão das territorialidades *Ch'ixi* para uma São Paulo em crise.....144-161
Mateo Olivera Santivañez e Hélio Hirao

VIVÊNCIAS KALUNGAS E O CERRADO
Cartografia da resistência.....162-185
Fabiana Melo dos Santos

"A VIDA DO GUARANI É ASSIM"
Aplicabilidade do conceito saberes ao conhecimento presente nas práticas socioterritoriais dos Avá-Guarani 186-201
Alessandra de Sant'Anna, Marta Helena Szadkoski e Gerson Galo Ledezma de Meneses

UMA ANÁLISE DA COMUNIDADE TRADICIONAL DOS AREAIS DA RIBANCEIRA SOB A ÓTICA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS E DA JUSTIÇA AMBIENTAL.....202-213
Claudia Aparecida de Souza Ferreira

NAVEGAR PELOS RIOS DO TEMPO
Uma cronologia espiralar no território amazônida.....214-239
Victor Salgado

CONTRAFEITIÇOS URBANOS
Reimaginando futuros ancestrais no bairro do Bom Parto em Maceió/AL.....240-259
Séfora Emiliano Ferton e Flavia de Sousa Araújo

CONTRA-FEITIÇO, CONTRA-MONUMENTO
Cosmopolítica Guarani Mbya e os espaços da memória na cidade de São Paulo.....260-283
Beatrice Perracini Padovan

A NATUREZA E O ESPAÇO SAGRADO NOS RITUAIS UMBANDISTAS.....284-303
Bruno Fernandes Schwinn e Ricardo Socas Wiese

PARA OS SABERES E PARA A FABRICAÇÃO DO TAMBOR DE SOPAPO.....304-317
Maurício Couto Polidori, Fernanda Tomiello e Miguel Delanoy Polidori

RENDA, PESCA E PAISAGEM
Por uma ecopolítica dos saberes das águas nas margens da Laguna Mundaú 318-337
Flávia de Sousa Araújo, Manoel Ageu da Silva Neto, Luana da Silva Lacerda dos Santos, Liriel Gonçalves da Conceição Lira, Laysa Vitória Conceição de Souza e Lana Kauane Gomes Graciliano

DO QUINTAL À RUA
Territorialidades dos saberes medicinais com plantas em Goiânia 338-353
Gabriel Aires Peixoto de Lima e Adriana Mara Vaz de Oliveira

A CASA NEGRA BRASILEIRA COMO TERRITÓRIO DE SABERES
Presença da Cultura Negra na Construção do Morar Brasileiro.....354-369
Dara Elisa dos Santos Bandeira e Cristhian Moreira Brum

COSMOLOGIAS DA FLORESTA
Sonhando o lugar de vida sob o Céu do Mapiá.....370-381
Gibson Albuquerque e Maria Angélica da Silva

ORERAMOI NHE'E YY JERÊ ORE YGUA
Escutando as palavras dos nossos antigos avós junto ao Guaíba.....382-411
Juliana Yvoty Lang Pádua

CAMINHOGRAFIA E TERRITORIALIDADES ANCESTRAIS
Multiplicidade às margens do Canal São Gonçalo, Pelotas/RS, Brasil.....412-425
Eduardo Rocha, Taís Beltrame dos Santos, Luana Pavan Detoni, Otávio Gigante Viana, Eduardo da Silva e Silva e Gabriela Droppa Trentin

ATELIÊ NÔMADE
Habitar um território existencial na Ponta do Coral – o saber ancestral e a Poética da Relação.....426-455
Evandro Fiorin, Luana Porfirio da Luz, Mikaele Caroline Barbosa da Silva e Raquel Santos Salines

QUÃO SUSTENTÁVEL É A MOBILIDADE URBANA NAS COMUNIDADES AMAZÔNICAS?.....456-475
Andréa Nazaré Barata de Araújo e Maria das Graças Ferraz Bezerra

parede

AFECTOS MOVIDOS POR NGEN KO
Cartografia de um encontro com a ancestralidade.....478-481
Daniela Vieira Goulart

CIDADE, NATUREZA E MEMÓRIA
Fragmentos de um saber-fazer com plantas medicinais.....4382-487
Gabriel Aires Peixoto de Lima

processos e projetos

A FOTOMONTAGEM NA CRÍTICA À PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO DO BAIRRO DO RIO VERMELHO – SALVADOR.....490-499
Estefania Weber

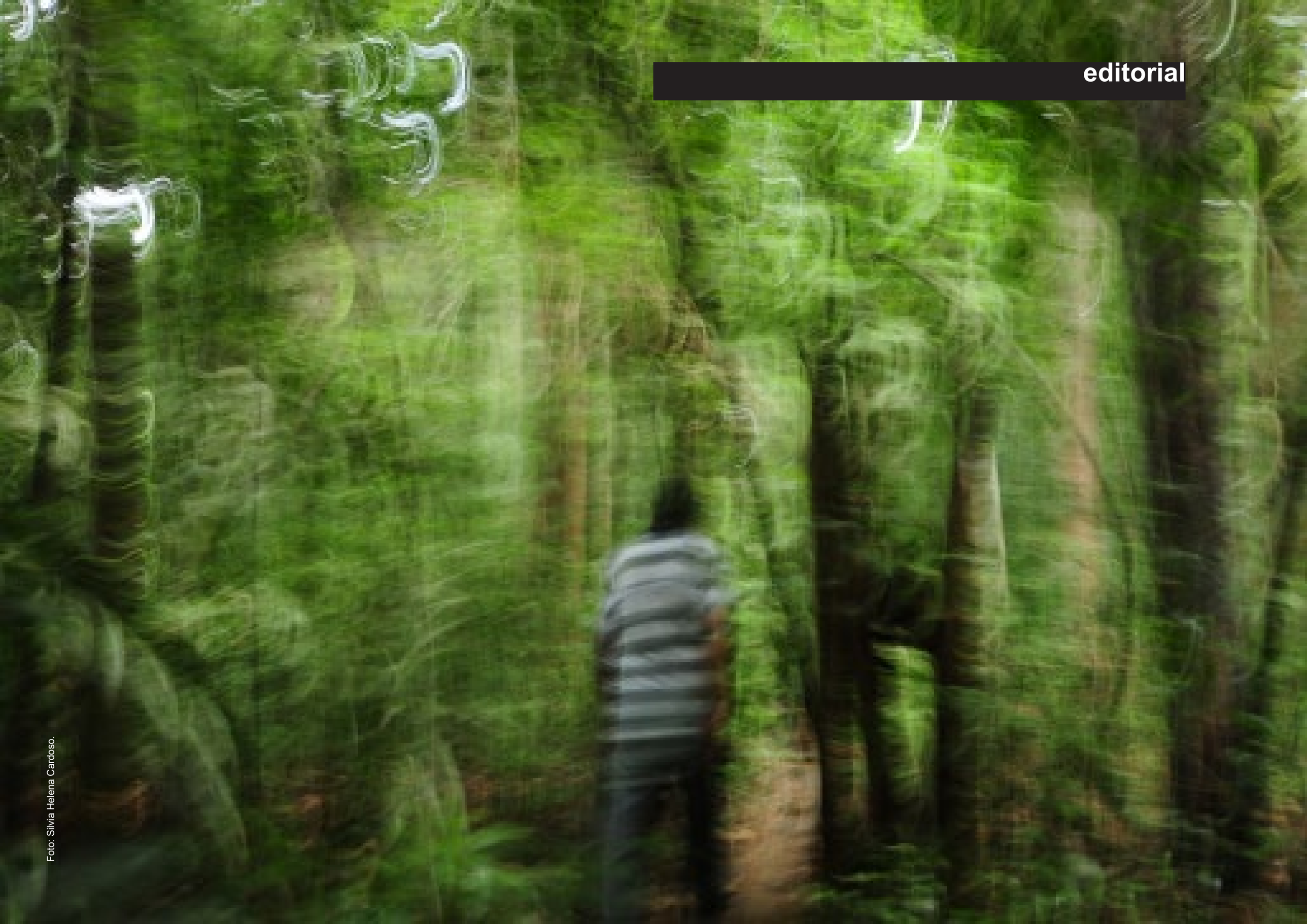


Foto: Silvia Helena Cardoso.

SABERES ANCESTRAIS I
Territórios, práticas tradicionais e patrimônio imaterial

Eduardo Rocha[1], Adriana Portella[2] e Fernando Freitas Fuão[3]

Esta edição da *Revista PIXO* reúne entrevistas, textos autorais, artigos, ensaios visuais e relatos de processos projetuais que abordam os saberes ancestrais como práticas vivas, territorializadas e em permanente atualização. Ao longo dos materiais publicados, o dossiê afirma o patrimônio imaterial como campo de experiências, disputas e continuidades, reconhecendo os saberes tradicionais como fundamentos da produção do espaço, da cultura e da vida coletiva.

Na seção **Entrevistas**, o número se abre com *Capoeira, crise climática e cosmovisão – Ensinamentos do Mestre Cobra Mansa no evento Volta o Mundo*, que reúne **Mestre Cobra Mansa**, **Mestre Jarrão**, **Taís Beltrame dos Santos** e **Otávio Gigante Viana**. A entrevista apresenta a capoeira como prática ancestral, cosmovisão e ferramenta crítica diante das urgências climáticas contemporâneas, articulando corpo, território, ancestralidade e política.

Na seção **Autor@s Convidad@s**, **Fernando Fuão**, em *A espessura da vida*, propõe uma reflexão sensível sobre geografia, representação da Terra e a fragilidade da existência, tomando como pano de fundo as enchentes no Rio Grande do Sul. Em *Entre santos, folhas e velas – A materialidade dos Altares como Expressão do Sagrado das Benzedeiras de Pelotas*, **Simone Fernandes Mathias** e **Luciene Mourige Barbos** investigam os altares como dispositivos de transmissão de saberes e práticas do sagrado. Já em *Mobilidade e o "modo de ser" Guarani*, **Dirce Eleonora Nigro Solis** e **Nanci Vieira de Oliveira**.

O núcleo central da edição, **Artigos e Ensaios**, reúne um amplo conjunto de pesquisas que atravessam práticas ceramistas, territorialidades indígenas e negras, cartografias da resistência, saberes das águas, cosmologias da floresta e modos de habitar. Em *Tornear o barro, habitar o tempo*, **Taís Beltrame dos Santos**, **Humberto Levy de Souza** e **Paulo Renato Viegas Damé** abordam a prática oleira como saber existencial e formativo. Em diálogo, *Saberes ceramistas e paisagem cultural*, de **Keila Galon** e **Jane Victal**, analisa o barro como expressão das práticas tradicionais no território mogiano.

A ancestralidade negra comparece em *Vozes da terra*, de **Ana Carolina Belém Lemos Dias**, que discute a arquitetura ancestral negra como memória incorporada ao corpo e ao território. As disputas territoriais indígenas em contexto urbano são abordadas por **Eduarda Heineck Fernandes** em *Uma retomada na cidade*, sobre a territorialização Kaingang no Morro Santana, em Porto Alegre. Já em *Marka Coimbra*, **Mateo Olivera Santivañez** e **Helio Hirao** mobilizam o conceito de territorialidades Ch'ixi para pensar uma São Paulo em crise.

As cartografias e os saberes de resistência aparecem em *Vivências Kalungas e o Cerrado*, de **Fabiana Melo dos Santos**, enquanto os modos de vida Guarani são discutidos em *"A vida do Guarani é assim"*, de **Alessandra de Sant'Anna**, **Marta Sazdkoski** e **Gerson Galo Ledezma de Meneses**, a partir das práticas socioterritoriais dos Avá-Guarani no oeste do Paraná. Em *Uma análise da comunidade tradicional dos Areais da Ribanceira sob a ótica dos movimentos sociais e da justiça ambiental*, **Claudia Aparecida de Souza Ferreira** analisa os conflitos e lutas por reconhecimento territorial.

A Amazônia atravessa o dossiê em diferentes chaves. Em *Navegar pelos rios do tempo*, **Victor Salgado** propõe uma cronologia espiralar no território amazônida. Em *Quão sustentável é a mobilidade urbana nas comunidades amazônicas?*, **Andréa Nazaré Barata de Araújo** e **Maria das Graças Ferraz Bezerra** problematizam os discursos da sustentabilidade a partir das realidades ribeirinhas. Já em *Cosmologias da floresta*, **Gibson Albuquerque** e **Maria Angélica da Silva** refletem sobre o sonhar e o viver sob o Céu do Mapiá.

As relações entre ancestralidade, política e imaginação do futuro aparecem em *Contrafeitiços urbanos*, de **Séfora Emiliano Ferton** e **Flavia de Sousa Araújo**, e em *Contra-feitiço, contra-monumento*, de **Beatrice Perracini Padovan**, que discute a cosmopolítica Guarani Mbya e os espaços da memória em São Paulo. Os rituais e espacialidades do sagrado são abordados em *A natureza e o espaço sagrado nos rituais umbandistas*, de **Bruno Fernandes Schwinn** e **Ricardo Socas Wiese**.

Os saberes do fazer e da música aparecem em *Para os saberes e para a fabricação do tambor de sopapo*, de **Maurício Couto Polidori**, **Fernanda Tomiello** e **Miguel Delanoy Polidori**. Já os saberes das águas são discutidos em *Renda, pesca e paisagem*, de **Flávia de Sousa Araújo**, **Manoel Ageu da Silva Neto**, **Luana da Silva Lacerda dos Santos**, **Liriel Gonçalves da Conceição Lira**, **Laysa Vitória Conceição de Souza** e **Lana Kauane Gomes Graciliano**, a partir das margens da Laguna Mundaú.

As práticas cotidianas e os modos de habitar atravessam *Do quintal à rua*, de **Gabriel Aires Peixoto de Lima** e **Adriana Mara Vaz de Oliveira**, sobre os saberes medicinais com plantas em Goiânia; *A casa negra brasileira como território de saberes*, de **Dara Elisa dos Santos Bandeira** e **Cristhian Moreira Brum**; *Oreramoi Nhe'ẽ yy jerê ore ygua*, de **Juliana Yvoty Lang Pádua**, que propõe a escuta das palavras dos avós junto ao Guaíba; *Caminhografia e Territorialidades Ancestrais*, de **Eduardo Rocha**, **Taís Beltrame dos Santos**, **Luana Pavan Detoni**, **Otávio Gigante Viana**, **Eduardo da Silva e Silva** e **Gabriela Droppa Trentin**, que explora a caminhografia como prática coletiva de leitura, escuta e inscrição do território nas margens do Canal São Gonçalo; e *Ateliê nômade*, de **Evandro Fiorin**, **Luana Porfirio da Luz**, **Mikaele Caroline Barbosa da Silva** e **Raquel Santos Salines**, que aborda o habitar como território existencial.

1 Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU), da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) .
2 Pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU), da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e na Heriot-Watt University.
3 Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura (PROPAR), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

A partir desta edição, a seção **Parede Branca** passa a se chamar apenas **Parede**, deslocando a ênfase do vazio ou da neutralidade para a ideia de superfície ativa, lugar de inscrição, de afetação e de aparição sensível. É nesse sentido que a dimensão visual do dossiê se expande em *Afectos movidos por Ngen Ko*, de **Daniela Vieira Goularte**; e *Cidade, natureza e memória*, de **Gabriel Aires Peixoto de Lima**, sobre o saber-fazer com plantas medicinais.

Encerrando a edição, a seção **Processos e Projetos** apresenta *A fotomontagem na crítica à produção do espaço urbano do bairro do Rio Vermelho – Salvador*, de **Estefania Weber**, que articula imagem, crítica urbana e processos de leitura do território.

As capas da edição fazem parte do ensaio *Floresta coberta, desvelando uma poética visual*, de **Silvia Helena Cardoso** — publicadas na edição 32 da Pixo, reafirmando a potência da imagem como forma de pensamento e de inscrição sensível do território.

Ao reunir esse conjunto diverso de materiais, a *Revista PIXO* reafirma seu compromisso com a escuta de saberes plurais e com a construção de um campo crítico que reconhece os territórios como espaços de vida, memória e criação contínua. **Saberes Ancestrais I** se apresenta como abertura de um ciclo editorial que aposta na continuidade, na permanência e no aprofundamento do debate sobre práticas tradicionais, patrimônio imaterial e modos outros de habitar o mundo.

Como gesto de encerramento — e também de abertura — este número convida a uma leitura atenta, sensível e demorada. Que cada texto, imagem, entrevista e ensaio possa ser atravessado como quem percorre um território vivo: com escuta, com cuidado e com disponibilidade ao encontro. Entre palavras, imagens, gestos e memórias, esta edição propõe que o saber não seja apenas compreendido, mas sentido; não apenas reconhecido, mas praticado. Que a leitura se faça caminhada, e que, ao virar cada página, seja possível reconhecer nos saberes ancestrais não um passado distante, mas forças ativas que continuam a sustentar, transformar e reinventar a vida em comum.

Foto: Silvia Helena Cardoso.

CAPOEIRA, CRISE CLIMÁTICA E COSMOVISÃO
Ensinamentos do Mestre Cobra Mansa no evento *Volta ao Mundo*

CAPOEIRA, CLIMATE CRISIS AND COSMOVISION
Teachings of Master Cobra Mansa
at the "Volta o Mundo" event

Mestre Cobra Mansa[1], Mestre Jarrão[2],
Tais Beltrame dos Santos[3] e Otávio Gigante Viana[4]

Apresentação:

O texto que segue tem origem na fala de Mestre Cobra Mansa, registrada em uma roda de conversa mediada por Maria de Fátima Duarte dos Santos durante o *Volta ao Mundo – Encontro de Mestres de Capoeira do RS*[5], realizado em Pelotas, nos dias 04 e 05 de julho de 2025. Inserida na temática "Capoeira, Crise Climática e Meio Ambiente", sua intervenção se configurou como um gesto de partilha e reflexão coletiva. O encontro, aberto e gratuito, foi concebido como espaço de preservação, debate e difusão da capoeira, reconhecendo-a como prática ancestral e movimento cultural de resistência, criação e transmissão de saberes. Ao reunir importantes mestres, capoeiristas e comunidade do estado e do Brasil, a fala do Mestre Cobra Mansa, mas todas as práticas que aconteceram na ampla dimensão do evento, reafirmaram a capoeira e sua dimensão social, política, espiritual e ecológica.

1 Dr. Cinézio Feliciano Peçanha. Mestre de Capoeira, professor e pesquisador, iniciou-se na capoeira em 1973, no Rio de Janeiro, e, a partir de 1974, passou a estudar Capoeira Angola com Mestre Moraes, com quem fundou o Grupo Capoeira de Angola Pelourinho (GCAP), em Salvador. Posteriormente, levou a capoeira para os Estados Unidos, onde foi um dos fundadores da Fundação Internacional de Capoeira de Angola (FICA), reconhecida mundialmente e com sedes em diversos países da Europa, Américas e Ásia, onde atuou por 30 anos, até 2022. Nesse período também atuou como professor adjunto na Universidade George Washington, em Washington DC. Atualmente, é responsável pelo Centro Cultural e ecológico Kilombo Tenondé, na Bahia, espaço dedicado à Capoeira Angola e a práticas de agroecologia, permacultura, bioconstrução, agrofloresta e organização comunitária e parte do grupo Mukanda de capoeira Angola. Reconhecido internacionalmente, Cobra Mansa é respeitado por sua habilidade singular no jogo, por sua contribuição para o diálogo entre a Capoeira Angola e a Regional, e por suas pesquisas sobre as origens africanas da capoeira, especialmente em Angola e Moçambique. Além de sua trajetória como mestre de capoeira, é Doutor pelo Programa Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da Universidade Federal da Bahia (DMMDC/UFBA, 2019), com a tese Renascimento do Engolo do grupo Nyaneka-Humbe em Angola. É pesquisador em artes marciais e arcos musicais africanos, cultura bantu, cosmologia Bakongo, identidade e ancestralidade.
2 Carlos Bento Freitas Barcellos Junior. Mestre de Capoeira, professor, escritor e agente da cultura popular, com 30 anos de trajetória dedicada à inclusão e à cidadania por meio da capoeira. Atua em comunidades periféricas de Pelotas, em Quilombos e bairros, desenvolvendo projetos sociais como Capoeira no Bairro, Capoeira no Quilombo, Povo que Ginga e Gira e Vem Ler Mais Eu. É Mestre e administrador da Escola de Capoeira Povo que Ginga. Entre 2015 e 2018, lecionou capoeira na University of Essex, em Londres. É autor dos livros "O Ser Capoeirista" (2013), traduzido para inglês e francês, e "O Encontro de Si na Capoeira" (2024). Recebeu o Prêmio Movimento como Agente Cultural em Pelotas (2020) e o Prêmio MINC Sérgio Mamberti de Mestre da Cultura Popular (2024).
3 Capoeirista. Doutoranda em Arquitetura (PROPAR/UFRGS). Mestra em Arquitetura e Urbanismo (UFPel/2021). Arquiteta e Urbanista (UFPel/2018). Licenciada em Artes Visuais (UFPel/2025).
4 Capoeirista. Mestre em Arquitetura e Urbanismo (UFPel/2025). Arquiteto e Urbanista (UFPel/2017). Graduando em Artes Visuais - licenciatura (UFPel).
5 Organizado por Mestre Jarrão, com o apoio do grupo de capoeira Povo que Ginga, com financiamento da PNAB2024/SEDAC/RS.

Figura 1 - Mestre Cobra Mansa abrindo a roda de capoeira do evento, na Praça Coronel Pedro Osório. Pelotas-RS. Fonte: Taís Beltrame dos Santos, 2025.

Mestre Cobra Mansa, com sua fala tranquila e bem humorada, convocou uma escuta atenta às formas de organização comunitária, à autogestão e ao cuidado com o território como dimensões inseparáveis da capoeira. Suas contribuições vem de suas largas experiências enquanto capoeirista, pesquisador e docente, mas também a partir das práticas compartilhadas no Kilombo Tenondé, Associação eco educativa e cultural.

Inspirado na memória viva de quilombos e no legado histórico de comunidades de resistência formadas a partir da organização autônoma de povos africanos escravizados, em diálogo com populações indígenas e outros sujeitos dissidentes do sistema colonial, o Kilombo Tenondé se constituiu como um quilombo contemporâneo que busca resgatar a filosofia, os valores e as práticas de convivência, autonomia e harmonia com a natureza que marcaram essas experiências históricas. O projeto articula ações ecológicas, educativas e culturais a partir de dois espaços de encontro complementares: o Centro Eco-educacional, localizado em uma área rural na Bahia, voltado ao desenvolvimento autossustentável, à permacultura e à agrofloresta; e o Centro Cultural, situado no subúrbio de Salvador, que oferece atividades formativas e

artísticas à comunidade. Aberto à participação coletiva, o Kilombo Tenondé se constrói em um ritmo próprio, valorizando o fazer em comum, a troca de saberes e o engajamento de pessoas dispostas a contribuir para a criação de modos de vida mais justos, criativos e enraizados. Dentre suas principais ações, destaca-se o Cosmoangola, encontro que reúne mestres, lideranças, ativistas de movimentos sociais e pesquisadores em torno da capoeira angola, da cosmologia bakongo e de práticas artísticas, formativas e culturais. O evento se constitui como um espaço de encontro e partilha, com o objetivo de estimular as trocas de saberes contracoloniais, revitalizar e fortalecer a visão afro-pindorama e quilombagem (Kilombo Tenondé, 2025)[6].

A fala bonita de Mestre Cobra Mansa no evento, marcada por uma lucidez que agita a capoeira como campo de reexistência, resistência e reinvenção, explicita a indissociabilidade entre a crise ambiental, as práticas culturais e os modos de vida que se produzem tanto na cidade quanto fora dela. Sua reflexão desloca paradigmas ambientalistas hegemônicos e reinscreve o cuidado com a terra no horizonte das cosmologias africanas e indígenas, evidenciando que algumas coisas que hoje se apresentam como inovação técnica são na verdade práticas ancestrais. Com o otimismo da ginga e a autoridade humilde de um conhecimento acumulado no corpo, na experiência e na coletividade, Mestre Cobra Mansa aponta possibilidades concretas para pensarmos formas de existência mais compartilhadas e menos subordinadas a um sistema colonial-capitalista e anuncia a capoeira como um movimento potente para a experimentação desses outros modos de ser.

Palestrante
Mestre Cobra Mansa

Organização do evento
Mestre Jarrão e Grupo de Capoeira Povo que Ginga

Transcrição
Taís Beltrame dos Santos e Gabriela Droppa Trentin

Apresentação
Taís Beltrame dos Santos e Otávio Gigante Viana

Revisão
Taís Beltrame dos Santos e Otávio Gigante Viana

6 Para saber mais, acesse: https://kilombotenonde.net/.

Da permacultura à cosmangola

Gente, na verdade, eu não vou falar de crise climática porque está muito além do meu alcance e do alcance de todos nós. A crise climática é uma questão global. É uma responsabilidade nossa, em primeiro lugar, mas é também um plano do governo, que não dá para se fazer nada se não tiver essas grandes corporações mudarem o seu sistema capitalista mesmo predatório.

Então, um dos grandes debates, hoje em dia, que nós temos é como é que nós podemos ter certos avanços tecnológicos com a preservação do ambiente. Porque parece que há um certo embate, né? As duas coisas não se combinam.

Na verdade, não combina com o que as pessoas estão pensando nos lucros imediatos e não nas consequências. Todos nós consumimos, e esse nosso consumo desenfreado é o que gera o que nós temos hoje, essas condições climáticas. O seu celular, o seu computador, a própria comida.

Muitas vezes que a gente vai em vários supermercados, todo mundo quer comprar mais barato. Só que esse mais barato tem um outro custo que está embutido e que muitos de nós não conseguem ver. Tudo que for barato tem um custo ambiental de que tu é cavacado lá.

Só que a gente não percebe isso. Então, assim, é muito maior do que a gente pode imaginar. O que eu posso falar para vocês é do trabalho que eu tenho tentado fazer.

E por que eu tenho falado tentado fazer? Não tenho conseguido. A 25 anos atrás, eu conheci um sistema que se chamava permacultura.

Talvez algum de vocês já tenha ouvido falar disso. Permacultura é um sistema que trabalha integralmente, é como se fosse o ar da chuva e que tudo que você for fazer, você tem que pensar no impacto que isso vai causar. Então, se você vai construir uma casa, você vai tentar construir a casa num local onde tenha uma posição de sol, como é que você vai aproveitar melhor a água da chuva.

Tem todo um sistema. Se você vai plantar, quais as plantas que combinam umas com as outras para que você não tenha que usar veneno na sua terra, como é que você pode utilizar os resíduos que você tem na sua casa, o resto da comida, como é que você pode compostar. Então, há um sistema.

E quando eu descobri isso, fiquei fascinado. Sempre gostei de agricultura, desde pequeno, mas foi nos Estados Unidos que conheci a permacultura[7]. Quando cheguei ao Brasil, descobri que já havia um grupo de pessoas trabalhando com ela, e então decidimos realizar um trabalho juntos. Só que eu descobri o seguinte, que a maioria das pessoas que trabalhavam com permacultura, até brincavam, falavam, pô, aqui só tem a perma, está faltando a cultura. Porque não tinha nada de cultura. O pessoal não sabia de capoeira, de maracatu, de... A cultura em si, ela não estava lá. E aí, eu resolvi... Esse cara seria massa, se fosse capoeirista, como eu, se conhecesse a permacultura.

7 Sobre a possibilidade de vislumbrar a permacultura como um movimento periférico, contracolonial e feminista, ler mais em: SARNO, Luciana N. *Permacultura periférica: reflexões contracoloniais e feministas para um debate necessário. Perma – Revista de Permacultura (Perma jour.)*, v. 2, n. 1, e21202404, primavera de 2024. Disponível em: https://redepermacultura.ufsc.br/perma/index.php/revista/issue/view/2

Imagina um cara de capoeira, trabalhando na terra, fazendo preservação no meio ambiente, isso ia dar um impacto legal. Imagina aí os capoeiristas do mundo inteiro começando a fazer reciclagem, gastando menos prato, consumindo menos, eu começando a sonhar, a viajar mesmo. E aí, o que aconteceu?

Eu resolvi fazer um evento em que eu pudesse trazer as pessoas da permacultura, porque os caras não sabiam nada da cultura. Falei, se a galera não conhece capoeira, se a galera da permacultura tem que conhecer a capoeira, e a galera da capoeira tem que conhecer a permacultura. E aí, eu estava junto com uma amiga na época, que é a esposa do Guaxinim hoje em dia, a Isabel, e a gente falou, vamos fazer esse evento.

Olha, eu vou dizer uma coisa para vocês bem simples. A galera que é louca, igual eu, se você tiver uma ideia, e aí conversar com outro maluco igual você, e ele dizer, legal, aí vocês dois chegarem para o outro maluco e dizerem assim, e aí, o que você acha? Ele diz, vamos fazer?

Já está feito. Só basta três malucos para ter uma ideia, um negócio acontecer. É verdade!

Eu falei para vocês as coisas mais loucas que aconteceram, foi assim, alguém teve uma ideia, só que o outro cara, que era maluco igual a ele, disse que era legal. Aí eles já se entusiasmaram. É louco?

E aí o terceiro disse, vamos fazer? Então, o que aconteceu? A esposa do Guaxinim, vamos lá, vamos fazer.

Aí, como é que vai ser o nome? Permangola. Permacultura e capoeira angola.

E aí, eu na maior entusiasmo, vou fazer. Na época, eu tinha recém comprado uma área, que é uma fazenda, e aí não tinha nada lá, só mato. Eu falei, vamos fazer lá.

Não tinha espaço para o pessoal dormir, não tinha nada. Eu falei, vamos fazer, está todo mundo de barraca, a gente monta um negócio lá e tal. Não era inverno igual aqui, viu?

Só para dizer para vocês, não era inverno. Era verão, janeiro, tá bom? Verão na Bahia.

Aí, só que o que eu achava que era uma coisa legal, a galera achou que era uma loucura. Fazer capoeira no meio do mato, no meio do doideira do Mestre Cobrinha, rapaz. Todo mundo estava acostumado ao quê? Eventos, centro da cidade, no espaço bonitinho, bora fazer capoeira no meio do mato, a natureza lá. Mas teve uma galera que achou que era legal. Então, o primeiro evento a gente fez, tem umas 30, 40 pessoas.

Foi muito legal para mim, pessoalmente, porque a gente aprendeu muita coisa sobre bioconstrução, construir com bambu, fazer... E eu também descobri uma coisa interessante. Infelizmente, grande parte da gente, não sei, uma parte dessa geração aí, perdeu contato com a terra. A galera não sabe plantar. A galera não sabe mexer com a terra, botar a mão na terra, andar com o pé no chão. Perdeu. A gente perdeu essa ancestralidade com a terra. E foi legal de sentir que algumas pessoas deram uma transformação a partir desse primeiro evento.

E aí apareceu mais maluco e disse vou fazer de novo. E aí nós fizemos. E aí foi interessante porque também acabou influenciando outras pessoas. Hoje em dia tem várias pessoas fazendo eventos com essa questão da natureza, levando as pessoas para plantar, fazer sistemas agroflorestais, junto com a questão da capoeira.

Então foi o primeiro passo. E hoje em dia eu vejo muito fruto. Ele veio conversar comigo. Pô, mestre, a gente se inspirou lá no seu trabalho. Então isso é legal. Só que depois aconteceu uma coisa bem interessante, porque o evento se chamava Permangola.

E aí quando eu estava fazendo meu doutorado na Ufba, eu fui fazer uma palestra um dia e tive o prazer de me encontrar com uma pessoa que mudou muito o meu conceito de vida e a maneira de pensar. Talvez algum de vocês já tenha ouvido falar. Se chamava Nego Bispo.

Então, Nego Bispo, a gente se encontrou no confronto. Eu fui lá, todo entusiasmado, para falar do permangola, da permacultura. E aí uma palestra como essa, ele do meu lado, todo entusiasmado.

Aí ele olhou para a minha cara e falou assim, esse negócio de permacultura é coisa de colonizador. Isso é o pensamento colonialista, vendendo o produto para a gente. Eles roubam os nossos conhecimentos ancestrais e vendem depois para a gente, como se fosse alguma coisa que é deles.

Rapaz, eu por dentro... Você fazendo uma coisa há mais de 15 anos, todo entusiasmo, e o cara lançou uma cara que se chama de colonizador e ladrão. E aí, até hoje eu estava explicando um pouquinho a minha tese de doutorado… Eu falo sobre o cosmograma, o cosmograma bakongo, que é o conhecimento ancestral do povo bakongo. E a minha segunda palestra ia ser exatamente sobre isso. E aí eu comecei a falar sobre o cosmograma bakongo, sobre a ancestralidade. Aí ele virou para mim e falou, é disso que você tem que falar, não tem que falar desse negócio de permacultura.

E aí acabou que depois ele trocou uma ideia. E aí eu cheguei para ele e falei, pô, mestre, eu vou defender minha tese? Eu gostaria muito que o senhor estivesse lá presente. Ele falou, eu vou. E aí no dia em que eu estava defendendo a minha tese, lá na universidade, eu olho assim, estou vendo, ele estava lá.

E aí depois que terminei e tal, ele chegou para mim e falou assim, eu tenho uma coisa para falar com você. Falei, eu vou para casa. Ele falou, eu vou lá para sua casa também.

Aí fomos lá, sentamos. E aí, eu nego assim, né, cara? E o mestre gostava de tomar uma.

Você vai tomar uma cachaça comigo? Eu falei, porra, mestre. Ele falou, não, você vai tomar. Eu disse, tá bom, mestre. Vou abrir essa exceção para o senhor.

E aí ele me disse: eu tenho uma coisa para te falar. Eu tenho uma proposta. Você vai mudar o nome desse evento seu. Ele não pode se chamar Permangola. Ele vai se chamar Cosmangola.

Porque você fala sobre as cosmologias africanas, você fala sobre as cosmologias indígenas. Então, você fala sobre o cosmo. E como é que você vai ficar falando palavras de colonizador?

E aí, cara, foi um grande lar. Mas mais do que isso. Ele me ensinou que o que a gente faz, na verdade, são culturas ancestrais.

Na verdade, quando eu estou lá, na roça, trabalhando, eu não estou fazendo nada mais, nada menos do que as roças de quilombo. As roças indígenas, agrofloresta. O que o pessoal chama de agrofloresta, os indígenas daqui do sul já faziam com a erva mate, já há muitos anos. O pessoal fazia as coivaras.

Então, muitas vezes, a gente adota conceitos que são colocados para a gente como conceitos totalmente inovadores. Mas se a gente olhar para dentro da nossa própria ancestralidade, eles já faziam isso, gente. Já faziam.

Na verdade, se você for olhar, os terreiros são um dos maiores preservadores da natureza. Por quê? Não há terreiro sem folha. Não tem. Não tem terreiro sem folha. Então, nós preservamos a natureza não é só porque é bonitinho, porque é moda, não.

É porque a natureza é parte da nossa ancestralidade. Se não tiver as folhas, a gente não tem sangue, não tem os banhos, não tem nada. Então, a gente preserva a natureza é por necessidade, é porque a gente precisa.

Então, muitas vezes eu tenho muito embate com o pessoal que diz o ambientalista, sim, mas o que você realmente está fazendo de verdade, além de ficar de bababá? Está entendendo? Porque o ambientalista, para mim, ele tem que estar com a mão na massa.

Você tem terra? Não. Está ajudando alguém na terra?

Não. Está fazendo o quê? Eu estou lá na universidade estudando agroecologia.

Legal, cara, massa. Mas e aí? E o real?

Então, a gente tem um espaço lá, em Valença, tem algumas pessoas aqui que já estiveram lá. O espaço não tem muita coisa, mas a gente tem a oportunidade também de trabalhar, de fazer, de botar a mão na massa.

Então, eu fico muito triste hoje em dia que já tive a oportunidade de ter essa experiência de criança de sete, oito anos de idade que nunca subiu em uma árvore, cara. Isso é um crime. Eu acho isso um crime.

Não é? Você imagina. Sobe na árvore, nunca subiu em uma árvore, não.

Está entendendo o que a gente está fazendo com essas crianças? Então, quando eu estou falando de capoeira, eu estou falando disso. Eu estou falando da gente também voltar um pouquinho. Não é?

Outra coisa. Nós, como capoeiristas, nós podemos causar um impacto muito grande, cara. É porque às vezes a gente não pára para pensar. Uma sacola a menos que você pegar no supermercado, só uma, conta quantas sacolas a menor vão ter aqui. Isso é um impacto na natureza. Está entendendo? Um corpo plástico. Então, assim, para mim, trabalhar com a questão da natureza é isso.

É você ter consciência também de cada coisa que você está fazendo no seu dia a dia. Não é só falar. Está entendendo?

Porque muitas vezes a gente consome pelo consumir, cara. Porque o outro está com o tênis novo, aí eu tenho que estar com o tênis novo também, só que eu tenho dez tênis lá em casa, já. Que não está gasto ainda.

Saiu uma marca nova de telefone, eu tenho que consumir esse telefone. Então, assim, se nós, capoeiristas, cada um começar a ter um pouquinho de consciência sobre isso, isso sim, para mim, é preservado. É você fazer a sua parte.

É tentar ver como é que eu posso contribuir. Quando a gente tem um evento lá, a gente dá as canecas uma para cada um. Porque se for usar copo plástico, imagine, uma semana todo mundo usando copo plástico. Usando prato descartável. Não dá. A única maneira de quebrar isso é parando de consumir. Ou diminuindo o consumo.

Todo mundo fala reciclar. Pô, cara, reciclar é massa. É muito bom para aliviar a consciência da gente. É só para isso. Reciclar é bom para aliviar. Por quê? Porque você consome e fala ah, não, não se preocupe não, porque vai ser reciclado. Só que depois, o tanto de energia que vai ser gasto para se reciclar isso é maior do que produzir um outro novo. E a gente não pensa nisso. Não é reciclar. É reduzir. Essa que é a palavra correta. É reduzir. É parar um pouco de consumir. Porque isso sim, quando a gente reduz, os recursos naturais também são reduzidos. A reciclagem, não. Você produz mais, mais e mais. E quanto mais você produz, mais reciclagem. Ou seja, minha consciência está totalmente tranquila porque eu não estou prejudicando a natureza. Eu estou consumindo, mas está sendo reciclado.Sim, aí eu consumo mais. Então, a gente tem que pensar nisso também.

Todo mundo fala, né? Estão acabando com a beriba, né? Tem esse discurso aí. Ah, porque o pessoal está tirando a beriba. Ah, porque vai acabar com a beriba. Não, não, não, não. A beriba não vai acabar. Ela não vai acabar. Primeiro, quando você faz o corte certo da beriba, você corta uma beriba, quem conhece? Quantas que brotam depois? Várias. Muitas. Agora, tem uma coisa que acontece. Se nós não preservarmos a Mata Atlântica, acabou a beriba. Porque a Mata Atlântica é maior do que a beriba. A Mata Atlântica é que faz com que nós tenhamos a beriba para fazer o berimbau, sabia disso?

Por quê? Porque a beriba nasce, ela cresce para buscar o sol, e ela cresce retinha. Se você pegar uma semente de beriba e plantar no lugar aberto, o que é que acontece, quem conhece? Ela nasce cheia de galho. Não serve para fazer nem berimbau, nem cacete para bater na cabeça. Nem bastão de maculelê sai. Então, a nossa luta como capoeiristas é muito maior do que salvar a beriba. É salvar a Mata Atlântica.

É conservar a Mata Atlântica, por quê? Se tiver um pé de biriba maduro, já dando a semente, o que é que acontece? O morcego, os passarinhos, a cutia, pega essa semente, sai espalhando, e daqui a pouco, meu irmão, você tem uma mata cheia de beriba de novo. E uma coisa que eu descobri por conta própria, depois que eu fui perguntar, a beriba, ela tem um poder de dormência. O que é que acontece com a beriba? Eu corto.

Aí limpo isso aqui tudo. Ela não nasce, ela fica lá. Assim que a mata começar a regenerar, o que é que vai acontecer? Ela começa a brotar de novo. Ela consegue ficar até quase 20 anos em dormência, e depois aparece de novo. Eu falo isso porque lá na estrada lá de casa, como um lugar que por muito era estrada, e a gente deixou, e aí começou a nascer vários pés de beriba. Eu fui olhar, o que é que acontece? Era um troncozinho de beriba, estava lá embaixo, a terra em cima. Assim que a terra começou a ficar melhor, ela já começou a botar os galhinhos, e começou a nascer de novo. Ou seja, gente, se a gente deixar a natureza quietinha, bonitinha… ela rebrota. Eu falo isso, quem foi lá no quilombo, lá já viu.

Aquela área que a gente tem lá, hoje em dia, olha que lindo, que bonito, eu mostro as fotos para vocês, era pasto. Quando eu comprei lá, tinha gado lá. Algumas áreas, eu trabalhei duro para recuperar. Outras áreas, o que aconteceu, é uma coisa bem interessante. A mata é como uma ferida. Quando a gente tem uma ferida, abriu. O que acontece? Se você cuidar dela devagarinho, a tendência dela é fechar de novo. Por que eu estou falando isso?

Tinha uma área ali em casa que tinha uma floresta desse lado, uma floresta desse, uma floresta desse, e um vão que o cara tirou para fazer de pasto. E aí, eu comecei a observar que essa área estava se recuperando muito rápido, mais rápido do que uma área que eu estava tentando recuperar, para poder acabar com o capim. Aí eu perguntei ao amigo meu, biólogo, ele falou exatamente isso, ele falou o seguinte, tem uma mata aqui, tem uma mata aqui, então aqui vira um corredor para os animais, para os pássaros. Então, nessa passagem, eles deixam semente, já caga adubado, e aí, aquela área rapidamente se fecha de novo. Então eu achei isso uma coisa muito interessante. Por quê?

Porque, cara, quer dizer que quem está atrapalhando a natureza, é a gente, é nós humanos, é a verdade. Se a gente desaparecer, então esse discurso de que vamos salvar a natureza, isso é a maior falácia do mundo, sabia? A maior falácia. Na verdade, a gente não está salvando a natureza, não. A gente está tentando salvar a espécie humana. Porque somos nós que estamos instituindo. Essa é a verdade. Porque, se a gente desaparecer, a natureza se recupera. O exemplo disso sabe o que foi?

Quando teve a pandemia. O que aconteceu? O ar ficou melhor. Lembra? Vários animais começaram a voltar. Muitas partes de um lugar se regeneraram. Então, provou mais uma vez que a natureza por si só ela tem capacidade. O que nós vamos ter cuidado é com a raça humana. Porque senão vai acontecer o que aconteceu com os dinossauros. E aí só vai ficar uma história dos humanos na Terra.

Obrigado. Nem falei de capoeira, viu gente?

Capoeira é mata. Na verdade, capoeira não é o mato em si. A capoeira é o mato que exatamente nesse momento que a mata foi cortada e ela começa a renascer.

Gingando na linha de Calunga

Quando eu escrevi a minha tese de doutorado, eu coloquei... O nome da minha tese é Gingando na Linha da Calunga. Mas por que eu coloquei esse nome? Gingando na Linha da Calunga? Porque eu escolhi sobre os bakongos.

Os bakongos, eles acreditam que o nosso mundo está dividido em duas partes. O mundo dos vivos, que é aqui onde nós estamos, e aqui embaixo tem o mundo dos ancestrais. E tem uma linha que divide esses dois mundos que é a famosa Linha da Calunga, né?

Inclusive, o pessoal disse que eu não sabia, mas cruzou a Linha da Calunda, ou seja, foi para o mundo dos ancestrais. Mas eu também, quando eu comecei a estudar sobre isso, eu descobri que essa linha ela não divide só os dois mundos, dos vivos e dos ancestrais. Ela divide também o morro da cidade.

Ela divide o conhecimento ancestral do conhecimento acadêmico. Ela divide aqueles que têm muito e não divide com ninguém, com aqueles que têm pouco e divide com todos. Então, essa Linha da Calunga, ela é divisória.

Só que alguns de nós, como você e vários outros que estão aqui, nós conseguimos chegar aqui no meio e a gente consegue gingar entre esses dois mundos. A gente consegue chegar lá e ao mesmo tempo continuar com o nosso pé na nossa ancestralidade. A gente consegue ir lá, comer junto com eles, mas a gente não esquece que onde a gente vem é o famoso Sankofa. Se a gente sabe de onde nós viemos, não importa para onde eu vou. Eu sempre sei meu caminho de volta. Então, quando eu coloco que a gente ginga nesses dois mundos, é porque a gente tem esse poder.

Você entra no palácio do governo, conversa com o governador, mas se precisar conversar com a malandragem, você também conversa. Está correto. Está entendendo?

Você vai na favela, você vai no condomínio também, mas você sabe de onde você vem. A questão toda, infelizmente, e isso é uma realidade que deve ser falada, alguns dos nossos descendentes esqueceram de onde eles vieram. Hoje em dia, não conseguem voltar para a sua ancestralidade. Você não sabe de onde é mais. Não sabe de onde são. E eles realmente acreditam que agora eles estão aqui.

Quando eu entrei na universidade, uma das coisas que eu falei, inclusive a mestra Janja, que era para estar aqui junto com a gente, grande parceira, olha, nós não somos aceitos lá. Quem se achar que está dentro da universidade e que lá você está aceito, desculpa, está muito enganado. Nós somos tolerados.

Nós somos tolerados. Eles não têm como botar vocês para fora, não aceitam. Agora, na primeira oportunidade, não se ame, não.

O primeiro vacilo, o primeiro escorregão que você der, quando você olhar, você já está lá fora. E essa é a nossa realidade. Por quê?

Ninguém sabe onde é que veio. Então, se você sabe de onde você veio, não importa onde você está. A qualquer momento, você sabe.

Se eu voltar para a minha comunidade, eu sou bem aceito. Por quê? Porque eu nunca perdi a minha ancestralidade. Eu nunca tirei meu pé do chão. O tempo todo eu estava aqui só só na ginga. Só estava gingando.

Como a gente capoeirista sabe, o nosso equilíbrio está exatamente no desequilíbrio. Então, o capoeirista que fica parado, o que é que acontece?

autor@s convidad@s

Foto: Silvia Helena Cardoso.

ISSN 2526-7310 EIXO n.35, v.9 primavera de 2025

A ESPESSURA DA VIDA

THE THICKNESS OF LIFE

Fernando Freitas Fuão[1]

Resumo
O artigo aborda a questão da representação da Terra desde o ponto de vista da geografia e da construção do imaginário sobre a profundidade dos oceanos, e a faixa dimensional em altura onde se dá a existência humana. Como demonstração o artigo toma como exemplificação dessa falsa construção psicoanalítica do espaço o fenômeno das enchentes ocorrida no rio Grande do sul, Porto Alegre em 2024.
Palavras-chave: espessura da vida; geografia; representação geográfica; domesticação; Enchentes em Porto Alegre; pele da terra.

Abstract
This article addresses the issue of Earth's representation from the perspective of geography and the construction of the imaginary about the depth of the oceans and the dimensional range of height where human existence occurs. To demonstrate this false psychoanalytic construction of space, the article uses the flooding phenomenon that occurred in Rio Grande do Sul, Porto Alegre, in 2024 as an example.
Keywords: thickness of life; geography; geographical representation; domestication; Floods in Porto Alegre; skin of the earth.

Figura 1 - Blue Marple. Fonte da ilustração: Fonte: https://www.terra.com.br/byte/ciencia/espaco/nasa-comemora-45-anos-de-viagem-a-lua-com-foto-da-terra-vista-do-espaco,383c0f9d3648e310VgnVCM4000009bcceb0aRCRD.html

"Aos geógrafos que, desde nossa tenra idade, nos fizeram ver um mundo diferente."

O suor da terra

Um dos exercícios da imaginação mais difíceis de se fazer hoje em dia é "pensar com a natureza", deixar-se contaminar por ela, nem que seja para começar a repensar a vida e a falência do que se chamou de civilização. Em outras palavras, mais científicas, trata-se de entrar na área da Geografia, e em uma área nunca batizada que tão bem soube explorar o filósofo Gaston Bachelard, quando se dedicou a analisar a fenomenologia e a psicanálise dos elementos da Terra: a água, a terra, o ar e o fogo, principalmente através da literatura, em seus célebres livros O ar e os sonhos (1990), A terra e os devaneios da vontade (1991) e A água e os sonhos (1988).

Nos últimos tempos, a ciência tem gerado a ilusão de que a Terra é o "planeta água". Atesta-se erroneamente essa ideia pelo fato de que 70% da superfície terrestre é coberta por água. Porém, nunca os ditos cientistas se referem à profundidade dessa água, permanecendo, assim, em uma visão extremamente superficial.

Assim, esse ensaio ao final tomará o exemplo da enchente em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil, ocorrido no mês de maio de 2024, para apresentar uma visão nada comum, em contracorrente de tudo o que se comentou e/ou se analisou sobre o acontecimento; não no sentido de contestar todas as verdades ditas, afirmadas pelos cientistas e pesquisadores, mas no sentido de provocá-los a mergulharem nas

1 Doutor em Projetos de Arquitetura, Texto e Contexto pela Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona (1992) com a tese "Arquitetura como Collage". Possui graduação em Arquitetura e Urbanismo (UFPel, 1980) e é pós-doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente, é professor titular na Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

profundezas das águas da imaginação, e de como essa profundidade é transmitida, e de como esses falsos conhecimentos afetam a todos nós com as falsas representações da Terra e da Natureza, permitindo explorá-la ao máximo. E não me refiro à ilusão de profundidade nos oceanos, muitas vezes chamada de “falsa ilusão”, uma percepção visual que faz com que a água pareça mais rasa do que realmente é, devido à refração da luz ao entrar e sair da água.

Começaremos com a instigante pergunta banal: qual é a profundidade dos mares, dos oceanos? Qual é a altura máxima das montanhas? Comecemos, então, por essa breve viagem que parte das profundezas dos mares e ascende até onde nosso fôlego consegue aguentar. Quando consideramos que a vida das espécies na Terra acontece num intervalo de 6 km para cima do nível dos oceanos e de 6 km para baixo, começaremos a perceber um terrível equívoco de compreensão da nossa percepção sobre e sob ela. Nossa viagem se reduz a 10 min numa velocidade de 120 km/h.

Quer dizer, em outros dados, que a altura máxima que podemos atingir de uma montanha não passa de 0,884 quilômetros, que é a altura do monte Everest, sendo que suas condições de vida, nessa altura, tornam-se difíceis. O mesmo acontece com a profundidade máxima do oceano, que é de 11 quilômetros e encontra-se na Fossa das Marianas, localizada no Oceano Pacífico. Mais recentemente, foi outorgado tal título ao abismo conhecido como depressão Challenger, localizado também na Fossa das Marianas. O local fica quase 11 quilômetros abaixo das ondas e cerca de dois quilômetros a mais do que a altura do monte Everest, o que faz dele o ponto mais profundo do oceano. É esta miserável profundidade que costumamos referir-nos como abissal, sendo que, para a existência humana sem proteção, sem oxigênio e para essa pressão, bastam alguns metros para não sobrevivermos por instantes.

Então, começamos a perceber que a existência só pode acontecer numa pequena faixa que não passa mesmo de 5–6 km de altura, principalmente acima dos mares. Tal fato ainda nada acrescenta para a mudança de nossa percepção, porém, quando deixamos de olhar a partir de nós, de nossa existência e de todos os seres viventes sob e sobre a Terra, e passamos a fazer um exercício isento da pseudo magnitude humana, e considerar, através da magnitude da esfera Terra, mãe natureza, considerada não somente sobre as coisas sobre ela, mas em todo o seu volume, sua redondeza, por assim dizer, vamos nos dar conta de uma outra realidade.

No caso aqui, para demonstrar a profundidade dos oceanos, tomarei a ilustração abaixo da distância entre a cidade do Rio de Janeiro (Brasil) e a cidade de Dakar (Senegal). Essa distância corresponde a 6.246 km; ou outro exemplo: da cidade do México até seu oposto, Oporto (Portugal), que é de 8.636 km. Observaremos que a profundidade do oceano não passa de um milésimo dessa distância. Um milésimo. Quer saber o que significa um milésimo dessa distância? Imagine que você tem que percorrer 1 km (1000 m), e apenas deu o primeiro grande passo. Aí está seu milésimo de profundidade de existência.

Algo difícil de representar num desenho mediante escala, principalmente quando se trata da disciplina da Geografia, que não vive sem representações. A mesma espessura do traço mais fino que se possa utilizar para representar será a mesma espessura da profundidade. Ou seja: é como não ter linha, algo invisível, algo irrepresentável nos livros e em imagens.

Rio de Janeiro_____**Dakar**

México_____**Oporto**

Figura 2 - Desenho não proporcional da distância entre Rio de Janeiro e Dakar (6.246 Km) e Cidade do México e Oporto (8.636 Km). Fonte: do autor.

Essa profundidade, desde a questão da cientificidade chamada Geografia, é irrepresentável, e é por isso que os livros de Geografia não nos mostram essa vital peculiaridade. Porém, penso que, por trás dessa justificativa da impossibilidade da representação simbólica, como mostra a figura 2, esconde-se a verdade de não representar o ser humano com relação à Terra numa escala atômica; melhor: quase subatômica, praticamente, tal qual uma bactéria para um ser humano.

Então, o que era abissal não passa de uma fina película sobre a Terra, uma película de tão fina água que mais se parece ao suor da Terra sobre sua superfície, sua pele, sua fina estampa. E, se considerarmos a questão das águas potáveis, o drama extrapola. Embora a profundidade máxima dos aquíferos varie significativamente, raramente excedem a 1 km. O Aquífero Guarani, por exemplo, somente chega a 1,8 quilômetros de profundidade em alguns locais. Ou seja, a água abaixo da pele é ainda menor.

O tema adquire significativa profundidade quando colocamos outra variável nessa percepção: o raio e o diâmetro da Terra. Como bem sabemos, o diâmetro é de 12.756 km, embora variável, o que nos leva, por consequência, a concluir que o raio máximo está próximo a 6.000 km, profundidade da superfície até ao centro da Terra. Curiosamente, quase a mesma relação da distância do Rio de Janeiro à Dakar (6.246 km).

Como vemos no desenho abaixo, Figura 3, tomado da Wikipedia, há uma profunda intenção de exagerar a altura dos oceanos para não entendermos a verdadeira profundidade, a verdadeira dimensão da existência na Terra. Essa ardilosa representação faz com que as várias capas da Terra, e principalmente a profundidade dos oceanos, criem essa falsa profundidade desde criança em nossas cabeças, sem questionarmos. Até porque a capacidade de perceber os espaços, profundidade, largura, extensões, é uma construção que começa desde cedo, como demonstrou Piaget (1937), e essa percepção depende da realidade que queiramos passar; falsa ou verdadeira, ela é construída.

Cabe reiterar que, por mais que tentem representar essa espessura, sendo o mais fiel à realidade, não conseguiram representar, ainda mais numa pantalha de um computador. Esse equívoco não é por acaso, é intencional. Ainda que inconscientemente, sob a justificativa de não poder representar a profundidade das águas. Este equívoco tem contribuído inconscientemente para o abuso e contaminação dos mares, rios e de tudo, achando que temos muita água, quando, na realidade, não passa de uma mísera sudorificação, que observamos quando fatiamos a Terra em corte para vê-la. Tudo pode secar rapidamente, ou pouco a pouco.

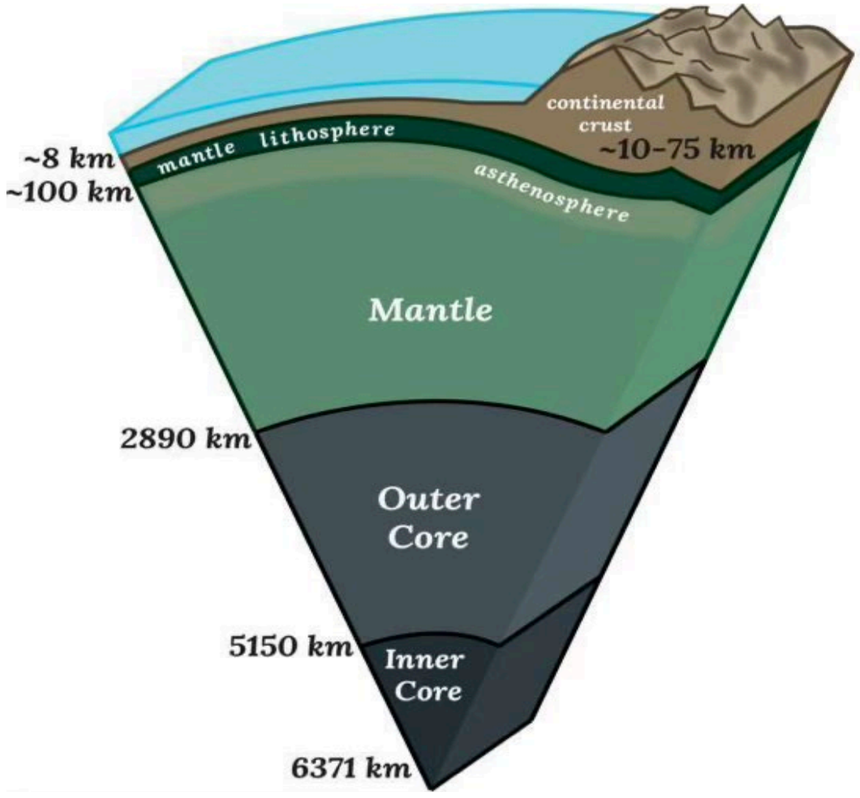
Essa água não passa da transpiração da Terra, fina lâmina que proporciona a existência não só humana, mas das milhares e milhares de formas de existência sobre sua pele. Vivemos nessa transpiração. A fragilidade dessa película é quase indizível em palavras ou sons, mas reveladora dessa nossa profundidade existencial, equiparável a todos os seres na Terra. Conjugamos, numa unidade, essa umidade. Alguns poderiam alegar que a dimensão física da Terra, ou a profundidade dos mares, não tem relação com a profundidade divina da vida humana; é certo, porém não há vida, e tampouco dimensão religiosa, que possa superar essa questão da água para sobreviver. E a força de Moisés de abrir oceanos não passa de um conto.

Tudo é raso para a visão externa da Terra, da bola de gude azul. O paradoxo perceptivo-filosófico-geográfico, então, se apresenta: como o que carece de profundidade parece tão absurdamente profundo ou alto.

Na figura 3, embora pretenda ser uma representação simbólica, e por isso devamos admitir várias escalas atuando nessa imagem, tanto da fração da esfera bola, como de suas camadas, aqui facilmente constatável na relação de escala da crosta terrestre (75 km) e a altura do oceano (8 km), e assim com as outras camadas, tudo está falseado propositalmente. Quando se trata de situar-se o ser humano com relação à Terra, ou ao tempo da Terra e de sua presença na Terra numa linha de tempo, representação essa também absolutamente e absurdamente extensa quando se coloca numa linha reta situando e classificando em períodos paleolítico, neolítico, antiguidade, modernidade.
Na figura 4, a seguir, um pouco mais realista, ainda que fora de escala, também presente em vários sites de Geografia na internet e retirada da Wikipedia[2], pode-se observar um pleno esforço de fidelidade. O oceano se apresenta mesmo sem profundidade, apenas colorido, como uma pincelada de azul num quadro, porém, agora são as montanhas que aparecem totalmente fora de escala, destacando-as exageradamente. No caso, elas também deveriam ser representadas em sua altura como uma pincelada. Tudo se parece pintura, pinturas de vida sobre essa esfera. Fina estampa. A ilustração mostra as duas faces da representação: uma em escala, e outra fora de escala, mas nossa atenção sempre se fixará na fora de escala.

A crosta, recorrendo a uma metáfora corporal dos seres, que poderíamos chamar de derme, é a porção superficial da parte sólida do planeta. Curioso que consideramos a esfera Terra o mineral, como algo sem vida, mas a Geografia se trai ao comparar essa camada a uma crosta, palavra esta que tem relação com o orgânico, com os animais. Ela vem do latim científico *Animalia crustácea*, "animais com casca, com crosta", de CRUSTA, crosta, cortiça, casca dura. Essa crosta possui entre 30 km e 40 km de espessura nas regiões sísmicas estáveis e entre 60 km e 80 km nas cadeias das montanhas mais altas, como o Himalaia e os Andes. Sendo que o raio da esfera mede 6.371 km, então essa crosta, onde estão as placas tectônicas, não passa também de 1 por cento do raio da Terra, como tenta representar a figura 4, como algo como uma pincelada ou película.

2 Cito sempre a Wikipédia não por sua confiabilidade cientifica, mas é o que é mais acessado, praticamente todo mundo assimila principalmente nas escolas.



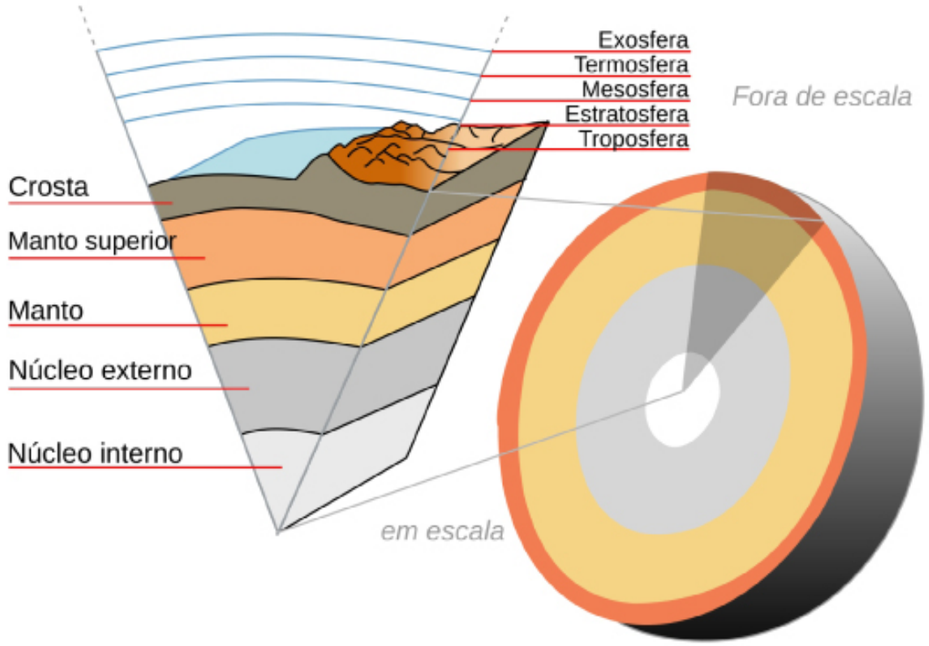


Figura 3 - Corte da Terra, mostrando as respectiva camadas. Fonte da ilustração: https://pt.wikipedia.org/wiki/Raio_terrestre#:~:text=)%20%C3%A9%20a%20dist%C3%A2ncia%20do%20centro,raio%20polar%2C%20denotado%20b). Figura 4 - Corte da Terra, mostrando as respectivas camadas. Fonte da ilustração https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Crosta-terrestre-corte-portugues.svg

Figura 5 - Torre Burj Khalifa (Dubai) em construção 2004-2010. Foto: Acitore/ Getty Images. Fonte da ilustração: https://casavogue.globo.com/arquitetura/edificios/noticia/2024/08/burj-khalifa.ghtml

Essas observações sobre a percepção do espaço, da Terra, não são privilégio da Geografia. Tomemos outra área de conhecimento: a Arquitetura. O edifício mais alto do planeta é hoje o Burj Khalifa, localizado em Dubai, com 828 metros de altura, ou seja, 0,8 km, e com 167 andares. Quer dizer quase um décimo da altura da Troposfera (10 km). O arquiteto que projetou o Burj Khalifa é Adrian Smith, que trabalhou com a Skidmore, Owings and Merrill (SOM) até 2006[3].

Com a representação da atmosfera ocorre o mesmo comentado anteriormente. E se considerarmos até onde é possível respirarmos, não encontraremos uma representação proporcional, exceto a 1x1. A ilustração abaixo (Figura 6) é totalmente falsa, com o objetivo de demonstrar essas camadas de ar. Se o total da altura é 800 km, 10 km corresponderiam a pouco mais de 1 (um) por cento da altura do desenho. A linha de Kármán, localizada a 100 km de altitude, é frequentemente considerada como a fronteira entre a atmosfera e o espaço exterior. É óbvio que não existe um limite exato entre essas camadas e que as características variam de acordo com a altitude.

A troposfera é a camada mais baixa da atmosfera terrestre, onde ocorrem os fenômenos meteorológicos e onde vivem os seres vivos. Ela se estende desde a superfície da Terra até aproximadamente 12 km de altitude, embora varie de acordo com a latitude, sendo mais espessa nos trópicos e mais fina nos polos. É nesta camada que se encontra a maior parte do vapor d'água da atmosfera, o que a torna responsável pela maioria dos fenômenos climáticos que observamos.

3 Katherine McLaughlin. Burj Khalifa: tudo o que você precisa saber sobre o edifício mais alto do mundo. Em: Casa Vogue. 05/08/2024 08h06 Atualizado há 10 meses. Em: https://casavogue.globo.com/arquitetura/edificios/noticia/2024/08/burj-khalifa.ghtml

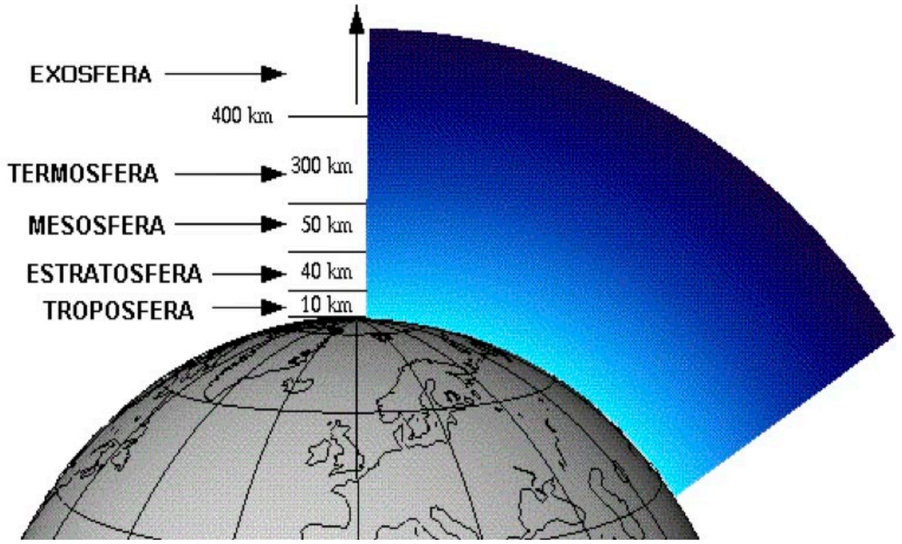


Figura 6 - Camadas da atmosfera. Fonte da ilustração: Fonte: https://pt.learnaboutworld.com/article/importancia-de-la-atmsfera-para-los-seres-vivos

O suor é um mecanismo natural do corpo humano para regular a temperatura, que não permanece limitado à própria superfície da pele. Ele é uma região, uma borda, cujo processo ultrapassa o visível aos olhos, mas pode ser percebido por outros sentidos. O suor, a sudoração, serve aqui tanto para explicar esse processo nos seres humanos como do próprio planeta, regular a temperatura e a água para a existência de vida sobre ela. E há também as montanhas de águas: a Antártica e o Ártico, 'glasificação' da água, guardam as formas de vida mais resistentes, um branco congelante. E, obviamente, o humano está fora dessa lista.

Porém, o que a civilização tem nos forçado a acreditar, e continua fazê-lo sempre, é que a Natureza, o planeta Terra, é um ser desprovido de vida e alma; é uma coisa, é um 'que', e nunca um quem. A Geografia decompôs ela numa série de elementos isolados, mas conectados: montanhas, platôs, planícies, lagos, rios, mares, etc., mas sem conseguir reconhecer que ela é uma entidade única, sem fronteiras, sem delimitações, limitações, linhas. E aí o homem vai traçando linhas em tudo sobre ela.

Tal partição da vida vai parecer sem sentido; tem seus antecedentes nas religiões monoteístas, quando retiraram a alma do mundo, assassinaram os deuses da natureza, os que a guardavam sob o risco de qualquer infração de castigar os homens. O monoteísmo, depois de alguns séculos, conseguiu destronar o politeísmo, os ditos paganismos e animismos em troca de um deus único que nem vive neste mundo. Posteriormente, a ciência dividiu ainda mais a vida em espécies, gêneros, mundo animal, vegetal, mineral e toda sorte de subespécies possíveis, e nesse catálogo das vidas só o humano tem alma. plantas e animais são desprovidos de alma, pedras também não, e planetas muito menos ainda. Essa desalmificação do mundo foi o que permitiu explorá-la, retalhá-la, devorá-la, sugar suas entranhas para o benefício do capital.

Hoje, o que consideramos como artificial, as coisas que fabricamos industrialmente, não conseguimos ver como algo proveniente da ‘carne Terra’, achamos que é algo que é propiciado pelo humano, nascem do nada, quando muito alguns conseguem perceber que se trata da carne Terra que foi transformada. Basta olhar o computador ou celular na sua frente, é algo tão distante de uma associação com a matéria Terra que nem conseguimos ver nem mesmo a propriedade mineral. E o mineral não é animal, mas, curiosamente, costumamos atribuir vida quase própria a um computador.

Por onde vamos, vamos colocando limites, cercas, balizas em tudo, falseando e assim repartindo o mundo com seus elementos para melhor analisar e entender, até mesmo quando os satélites saem dos limites da zona de influência da Terra e do sistema solar, e isso em nada tem nos proporcionado um conforto de estar aqui, ao contrário. Nos limites do fim, as coisas estão num estado que podem ser uma e outra, enfim, todas outras ao mesmo tempo. É ‘isso’, ‘aquilo ali’, ‘aquilo lá’, uma curiosa geografia na qual se perambula e se redescobre incessantemente o paradoxo do início, do meio e do fim na simultaneidade do instante, do fim das linhas e do questionamento da representação.

Em outras palavras, vivemos numa situação “borda”, numa tênue zona intermediária de difícil representação verticalmente, dimensão esta que busca estar mais próxima da pueril dimensão cósmica do ser humano e do universo. Tal dificuldade de representação é análoga na filosofia da representação da existência humana, embora todas as tentativas de representação desde a antiguidade grega. O fato de a filosofia não se utilizar de figuras não quer dizer que ela não crie imagens com suas palavras, sua escrita sobre os homens. E o que nos parece abissal nos oceanos também se torna no humano, e a extrema altura das montanhas, ou dos edifícios, não representam nada. Se pudéssemos agarrar a esfera Terra em nossas mãos, acariciá-la para perceber seu relevo, não perceberíamos nada; nos pareceria lisa, muito lisa, quiçá um pouco úmida.

É claro que a Geografia, enquanto disciplina domesticante e suas representações, estão fortemente implicadas nessa construção de mundo favorável a criar a ilusão do poder humano. Ela é responsável por esse oportuno ocultamento, entendimento propositadamente equivocado. E tampouco se sabe se os geógrafos possuem a real dimensão de seu objeto de estudo e/ou de sua existência, isso porque também foram formatados, formados mediante representações[4].

Arquitetos e urbanistas também ignoram essas ínfimas dimensões da natureza para nossa existência, e a insignificância de suas arquiteturas, por mais altas que possam ser erigidas nessa fina película, nunca será relevante. Não é à toa a questão da monumentalidade na arquitetura ao longo dos séculos. Ela representa, desde sempre, a tentativa de representar a grandeza do homem, expressão máxima de civilização sobre a natureza. Resulta disso uma forte disjunção psíquica entre a percepção humana desde seu umbigo e a realidade física da Terra. As representações que se propõem realistas criam uma espécie de esquizofrenia porque não se sabem os limites sem limites de uma com a outra, ou mesmo com a realidade.

De fato, aqui estamos colocando sobre crivo as representações que a Geografia tem criado e seu método analítico de partição positivista da Terra, na intenção de melhor entendê-la para dominá-la, domesticá-la. Pode parecer de pouca importância, mas nem mesmo Gaston Bachelard, ao tratar sobre psicanálise dos elementos da Terra, foi capaz de observar tal fato ao analisar a literatura e ao se utilizar de metáforas

4 Fuão, Fernando. A representação de Matias. Em: https://fernandofuao.blogspot.com/2012/12/a-representacao-de-mathias.html

para o título de seus capítulos, como: As águas claras; as águas profundas; as águas pesadas; as águas violentas; o metalismo e o mineralismo; os cristais; as metáforas da dureza. Esse trabalho realizado por Bachelard sobre a imaginação da água, da terra e do ar, merece um outro e extenso artigo sobre avaliação de outro ângulo, colocando em crivo a construção dessas imaginações, sobre o crivo da imagem construída.
Bachelard não considerou as pré-imagens que levaram esses autores a construir suas imagens e suas poéticas da imaginação; dando como um dado já dado, esquecendo-se de que esses mapas, esquemas e representações, quando são mostrados desde a infância, criam, através dessas representações simbólicas, uma ideia de realidade que não corresponde com a realidade da Terra.

A enchente . Sudoração

Então chegamos à questão da enchente, a inundação, o transbordamento, a sudoração excessiva que ocorre em determinados pontos, em determinadas épocas; suor que não afaga, mas afoga. A enchente que atingiu boa parte das cidades do Rio Grande do Sul, Brasil, fez com que o Lago Guaíba e a Lagoa dos Patos subissem 5 metros acima do nível do mar.

A notícia da enchente ocorreu durante todo o mês de maio de 2024, sendo notícia no mundo inteiro, e suas consequências são sentidas até hoje. O nível do estuário do Guaíba subiu apenas 5 metros acima do nível do mar, mas foi o suficiente para inundar casas e desestruturar a vida de milhares de famílias que viviam próximas ao Guaíba. Se colocarmos a afirmação da profundidade da água com a da terra, pode-se equiparar metaforicamente a um suor. Esse acréscimo é insignificante com relação ao planeta, mas, para nós, seres terrestres, é o suficiente para demonstrar, mais uma vez, nossa pequenez.

Essa tragédia ambiental foi provocada pelos humanos civilizados. Pesquisadores de diversas universidades do Estado do Rio Grande do Sul, e mesmo de fora, afirmaram que essa enchente é consequência do aquecimento global. Não que as enchentes nessa região sejam algo inusitado, elas sempre ocorrem com certa frequência no ciclo das chuvas, entretanto, similar a esta, os pesquisadores recorrem ao exemplo mais próximo e de semelhante altura ocorrido em 1941. Porém, há relatos de várias enchentes relevantes no século XIX, antes mesmo de se falar em aquecimento global. O que ocorre agora é que, devido ao fenômeno do Aquecimento Global e estão mais intensas e quiça possam se tornar mais frequentes[5].

5 1823: uma enchente destruiu grande parte das plantações da cidade.1833: relatos históricos da época descrevem uma inundação de grandes proporções em setembro, com as águas atingindo a Rua Marechal Floriano.1841: 1ª quinzena de maio, a cidade enfrentaria uma de suas mais graves inundações provocadas pela elevação do Guaíba, cujas águas invadiram o Centro e diversos bairros mais próximos do Lago Guaíba, do sul ao norte da cidade.1847 e 1848: setembro e julho respectivamente, as inundações castigariam a cidade, em 1948, a enchente inundou partes do Caminho Novo (atual Voluntário da Pátria) e a Praça do Mercado.1850: nova enchente no mês de julho danificou a ponte da Azenha. A correnteza bloqueou ainda a recém construída ponte de acesso ao Menino Deus.1873: uma grande enchente voltaria a castigar Porto Alegre devido às intensas precipitações ocorridas no final de setembro e começo de outubro na Bacia do Jacuí. A Rua dos Andradas e o Caminho Novo ficaram debaixo d’água. O serviço de bondes foi interrompido em inúmeros pontos. Foi uma das maiores inundações na capital gaúcha de todo o século XIX com o Guaíba 3,5 metros além da cota.1879: uma cheia afetaria as ilhas do Guaíba.1885: duas enchentes atingiram a cidade, tendo sido considerado um ano muito chuvoso.1897: grande enchente atingiu Porto Alegre durante o inverno. Os bairros Menino Deus, Azenha e Caminho do Meio foram fortemente atingidos. A Ponte das Pedras no caminho da Azenha ruiu com a correnteza.1899: chuva intensa volta a provocar uma cheia na cidade. No mês de outubro, a altura da enchente teria chegado a 2,65 metros além da cota normal do Guaíba.1914: o Guaíba ficou 2,6 metros além da cota normal.1926: cheia de grandes proporções. Algumas ruas do Centro e do Menino Deus ficaram cobertas de água e

Sejam elas cíclicas ou não, devemos levantar uma questão importante, que, num primeiro momento, não implica diretamente sobre o espaço urbano, a cidade e/ou a arquitetura, sobre o tema da permeabilidade do solo ou a ocupação da população mais pobre nas zonas ribeirinhas e zonas que outrora foram várzea. Todos esses dados são relevantes, porém lançamos uma tese mais abrangente, comprometedora e de difícil solução, e não se trata de remoções de bairros e de cidades inteiras que vivem ao longo dos rios do interior do Estado, tampouco da solução de criar cidades temporárias para abrigar essa população desabrigada[6].

A enchente não representa nem expressa, num primeiro momento, a decantada crise ambiental; o mais significativo que ela expõe é a própria civilização. Vivemos uma crise da civilização que provocou a crise ambiental. Civilização que se julgou superior às leis da natureza, a superioridade humana: a ilusão de sua grandeza, sua falsa imagem ante os inúmeros espelhos por ela criados, construídos durante séculos, principalmente a partir do século XVIII. Temos tratado as catástrofes ambientais como acontecimentos contra a natureza humana, e, quando uma dessas catástrofes acontece, como a referida enchente, soa o alarme de guerra contra as águas. “As águas estão avançando, temos que combatê-las”, expressões como esta e similares ocorreram durante todo o tempo na mídia, independentemente de posição política (esquerda, direita ou centro).

O que essa grande enchente fez foi destruir, desconstruir a ordem hierárquica existente e instalar uma outra ordem, um outro ordenamento, principalmente quando o Estado se mostra incapaz de atuar nos primeiros instantes em que está acontecendo. Essa nova ordem estabelece rapidamente os vínculos de solidariedade, outrora adormecidos, inclusive desarticulando, algumas vezes, boa parte da hierarquia social, como aconteceu de fato com a rede de solidariedade que se criou. A ideia de combate às águas não é somente um combate ao H_2O, mas uma reafirmação do velho combate aos deuses da natureza, à deusa das águas; e, sobretudo, de se instalarem outras possibilidades de novas ordens sociais.

Em *As casas dos três Porquinhos*, escrito há alguns anos antes e só publicado em 2024, há uma passagem que compromete a arquitetura e também os políticos, questionando a lei dos homens frente à lei da natureza.

> Que leis são estas que se posicionam quase sempre contra a Natureza, reafirmando o caráter bíblico? Que visa soterrá-la, domá-la para os interesses econômicos dos porcos soberanos? Então, todas estas leis não estariam estabelecidas simultaneamente à ideia da fundação das cidades, do muro, no caso o muro da Mauá, no dique, no marco, da dita civilização, como nos esclareceu Hannah Arendt? E , a arquitetura a partir do momento que se propõe civilizadora-civilizada já não seria ela mesmo um atentado contra a Natureza? Não estaria nessa archa da arquitetura, da palavra mesmo, a origem e o afastamento, a origem da lei, e da grande disjunção entre Natureza e Civilização. (…) Cidade e civilização: entidade única, a cidade representando civilização e civilidade, civilização plasmada e concretada na arquitetura. Pergunta-se podemos colocar esse modelo de cidade e consequentemente modelo social e econômico que vivemos e saudamos hoje enquanto cultura e modernidade perante a lei, e seus responsáveis pelos crimes e atos cometidos contra a Natureza. Existe essa possibilidade? Existe a possibilidade de colocar a civilização ante uma justiça universal? Uma civilização que deverá se auto condenar e afirmar que seu projeto deu errado.[7]

Podemos colocar os responsáveis, prefeitos, governadores e todos, pelos crimes e atos cometidos para que evitassem a morte de 183 vidas e 27 desaparecidos perante a lei? Até hoje não fizeram nada, tampouco foram responsabilizados.

No dia 3 de maio de 2024, as águas do Guaíba começaram a invadir a cidade de Porto Alegre, atingindo 30% de seu território. 160.000 habitantes foram atingidos, 70 mil empresas, direta ou indiretamente, foram afetadas, e mais de 40 mil edificações. A cota atingiu, como comentamos anteriormente, a altura de 5,35 metros. A enchente de 1941 atingiu a cota de 3,6 metros. O muro de proteção da Av. Mauá possui a altura de 6 metros acima do nível do mar. Várias estradas foram obstaculizadas e impediram o acesso à ajuda; o aeroporto e a rodoviária também foram atingidos pelas águas. Ao final da enchente, foram computadas 183 vidas perdidas e 27 desaparecidos.

Entretanto, já no dia 27 de abril de 2024 a 2 de maio, várias cidades do interior do Rio Grande do Sul já estavam com problemas de enchentes avassaladoras e deslizamentos, devido ao alto grau de precipitação de chuvas, 500 a 700 mm, algo completamente fora da curva, atribuído corretamente à questão do aquecimento global. Todo esse volume de água foi despejado na lagoa. Milhares de animais mortos (vacas, cavalos, cachorros...) boiavam junto às águas. Infelizmente, matéria orgânica para alimentar a lagoa, uma tentativa de reconstruir os fluxos de vida que são violentos. A pergunta é: até quando a natureza terá condições de responder para manter seu equilíbrio frente à devoração humana?

Essa enchente, em suas sub-responsabilidades, se expressa também como crise ambiental, política e dos políticos, a dificuldade em reconhecer e admitir as emergências. Uma crise da defesa civil e, principalmente, militar em caso de catástrofes, estão mais preocupados com política e treinados para dar golpes políticos. Esses são os humanos que se julgam gigantes por seu poder entre os pequenos, e as águas só batem, geralmente, em suas canelas.

Antes de encerrar e concluir gostaria de trazer uma declaração que sintetiza tudo o que foi dito aqui sobre a espessura da vida e, principalmente, das águas. A líder comunitária da Ilha dos Marinheiros, Beatriz Gonçalves Pereira, a Bia da Ilha, é uma voz imprescindível nos debates e reflexões sobre as inundações em Porto Alegre. Moradora da Ilha da Pintada, uma das áreas drasticamente afetadas pela subida das águas do Guaíba em maio do ano passado, participante e uma das criadoras da Romaria das Águas juntamente com o finado Irmão Cechin e sua irmã Matilde, entre outras relevantes militâncias. Bia há vários anos critica o discurso recorrente

era possível andar de barco. Entre 13 de setembro e 3 de outubro daquele ano choveu 317,7 milímetros em Porto Alegre, observando-se chuva em 16 dias.1928: uma cheia em setembro fez com que o Guaíba atingisse 3,20 metros além da cota.1936: uma nova enchente na capital com o Guaíba 3,22 metros além da cota.1941: a grande enchente do Guaíba que atingiu 4,75 metros além da cota normal. Entre abril e maio deste ano, a chuva atingiu a marca de 791 milímetros em Porto Alegre, o equivalente a metade da média anual da cidade. A grande cheia deixou 70 mil flagelados sem energia elétrica e água potável. O centro da cidade ficou debaixo d’ água e os barcos se tornaram o principal meio de transporte de Porto Alegre em maio daquele ano. 1967: o Guaíba ficou 3,13 metros além da cota. 1983: o Guaíba ficou 2,32 metros acima da cota.

6 Veja-se particularmente sobre esse tema os artigos de Stefani, Jagna. Por que criar uma cidade temporária dentro de uma cidade desabitada? Viomundo, Diário de resistência. 24/05/2024. Em:https://www.viomundo.com.br/politica/jagna-stefani-por-que-criar-uma-cidade-temporaria-dentro-de-uma-cidade-desabitada.html. Stefani, Jagna. Nossas casas, nossas vidas. Red. Rede Estação Democrática. Em: https://red.org.br/noticias/nossas-casas-nossas-vidas/ Fuão, Fernando. Cidades Temporárias. Sul 21. 19 de maio de 2024. Em: https://sul21.com.br/opiniao/2024/05/cidades-temporarias-por-fernando-freitas-fuao/

7 Fuão, Fernando. As casas dos três porquinhos. Porto Alegre: Amazon. 2024.

de senso comum, população, políticos e administradores, que culpa os moradores do bairro Arquipélago pelas dificuldades e sofrimentos que enfrentam continuamente, decorrentes dessas enchentes por viverem ali, sabendo que é uma área que todos os anos alaga. Bia contesta:

> Eu não aceito que digam 'o que eles estão fazendo lá?' (…) A gente sempre confiou nas águas. E continuamos confiando. As águas, para nós, não são assassinas. As águas nasceram para matar a nossa sede e para nos dar vida. Entendemos que tudo o que está acontecendo tem a ver com a humanidade, que desrespeitou e continua desrespeitando, desmatando. Uma hora vai se dar a resposta. A mãe natureza é poderosa. A humanidade diante da natureza Tem algo maior que a gente. Nós não somos nada. Somos um grão de areia nessa imensidão de céu, sol, estrela, mar, rios, cachoeiras, matas, pedreiras. Poderíamos utilizar todos esses recursos dados a nós sem ferir, sem agredir. Mas não. O poder econômico é sempre 'eu quero mais. Mas esse poder não é garantido. [8]

São esses falsos contornos da representação do poder que devem ser passados em revista, repassados constantemente. Enfim, todas as representações dos mapas e das plantas. Todos os falsos fins e começos. Poder é, sobretudo, representação. E a domesticação da representação geográfica, das cidades e da arquitetura — herança dos primórdios do Humanismo — impregnou nossos olhos e nos cegou às continuidades dos espaços da vida, da natureza. A finalidade da representação é nos iludir quanto à própria falsidade das representações. A finalidade dos mapas não é só colocar os limites, mas nos fazer crer em sua falsa verdade, que as coisas terminam ali, no contorno, na linha.

Foi isso que os mapas fizeram desde nossa tenra infância. De alguma maneira, suprimiram a continuidade da vida, do mundo, segmentando-o em fragmentos políticos, bíblicos, assinalando território, terras, marcando lugares, desenhando, cegando-nos desde a mais tenra idade à possibilidade de perceber o espetáculo da continuidade do mundo. São esses contornos que, de certa forma, delineiam nossas vidas, e agora delineiam as novas fronteiras virtuais com uma precisão cada vez maior. São esses mesmos traços que também determinam as representações arquitetônicas e urbanísticas, estabelecendo novos modelos de traçados de controle.

8 Beatriz Gonçalves Pereira. Bia da Ilha: "eu não aceito que digam 'o que eles estão fazendo lá?' Em: Matinal Jornalismo.4 de junho de 2025. Entrevista dada à jornalista Geórgia Santos. Bia da Ilha é umas das entrevistadas do *podcast* "O Fim do Futuro", uma parceria entre Vós e Matinal, com apoio do Instituto Serrapilheira. Já disponível nas plataformas de áudio, a série com cinco episódios investiga a enchente de 2024 em Porto Alegre — e as marcas profundas que ela deixou na cidade e nas nossas ideias sobre progresso. Sempre aflita com a possibilidade de novas inundações, Bia falou sobre a ocupação desordenada das ilhas, a omissão do poder público, a conexão de moradores antigos com o lugar, a luta histórica de mulheres por condições de vida mais dignas e a enorme fragilidade humana diante de uma natureza cansada de ser castigada. As ilhas eram parques. Quem não cuidou? O poder público! É por isso que não aceito que digam: "o que eles estão fazendo lá?". Se eram parques, não era para ter tanta gente morando aqui. Tinha que ter contido antes, para não dizer agora que tem muita gente. Se não tem que estar nas ilhas, então compra e dá outro terreno. Simples assim, sabe? Muitas pessoas gostariam de sair daqui. Ligação das pessoas com o lugar Nós somos uma comunidade pesqueira. Assim como tem pessoas que gostariam de sair das ilhas, tem muitas outras que querem morrer aqui. E é direito delas, porque esse lugar é a raiz, é toda uma vida. Em: https://www.matinaljornalismo.com.br/matinal/reportagem-matinal/bia-da-ilha-eu-nao-aceito-que-digam-o-que-eles-estao-fazendo-la/

Na natureza não existem linhas, tudo está atado, uma coisa está amarrada à outra, às vezes sem fio, só no entrelaçamento invisível do desejo. Entretanto, como pensar um espaço terra sem a presença do ar? Como pensar um espaço água sem a presença do ar?

Todo conceito de espaço-tempo ocidental, o humanismo, o materialismo, de certa forma, está comprometido pela falsa borda do eu, um falso discurso, as representações da Geografia afastadas das matérias da terra, do tempo das matérias, da vida em sua extensão. Um conceito absurdo que se tem utilizado para justificar toda geografia, todos os acidentes. A verdade do poder é que o domínio se realiza mediante a imposição dos limites, das cercas, dos decretos, das balizas. Da antiga imprecisão à ultra precisão dos mapas, todas as representações, todas as linhas são atestados do afastamento do homem com a natureza. O conceito de precisão, exatidão, talvez seja o elemento turvador da visão do conhecimento e da experiência do espaço. Porque no espaço tudo é vago, e nem mesmo hoje temos a certeza de sua existência concreta, graças à visão hiper materialista da física quântica.

A interpretação ingênua dos fins, dos contornos, dos limites, das linhas só poderia ter levado ao equívoco de *A origem da geometria*, de Edmund Husserl (2006), que fundamenta toda sua filosofia e proposta da ordem da geometria sobre o homem e seus signos, sobre a linguagem; ou seja: numa dominância sem fundamento, quando se coloca o pensamento e as forças da Natureza como algo superior ao homem (*zoé*) e de todos os viventes sobre e sob a Terra.

Nossa compreensão do mundo tem se dado a partir do nosso corpo, de nossa geografia, de nossos limites corporais, de nossas extremidades e nossos extremos, nossas pontas. Assim também tratamos de interpretar a natureza, através dos mapas e das pontas geográficas, de seus cabos. Os mapas e a imaginação que nela projetamos são análogos às distâncias que percorremos com nossa imaginação por nossos corpos.

Eis um dos paradoxos do espaço na cultura ocidental. Talvez aí resida o grande equívoco da representação, dos mapas. Talvez tivéssemos que rever os limites e as bordas, não a partir da representação, dos mapas, mas sim do nosso próprio corpo e de sua relação com os acidentes geográficos. Como realizar um mapa, ou uma planta, a não ser do ponto de vista de quem faz? O mapa do outro sempre será um mapa dele mesmo. Toda representação é mapa meu, representação que disponho para os outros como forma de sedução e captura. Esse entendimento da profundidade da vida deveria se constituir fundamento para pesar, construir e viver na Terra; esse é o penar prévio antes de qualquer fundação de um edifício.

Deixa a Terra suar, sinal de que está transpirando, está viva, ainda.

Referências

BACHELARD, Gaston. *El Agua y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento.* São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BACHELARD, Gaston. *A Terra e os Devaneios da Vontade. Ensaio sobre a imaginação das forças.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FUÃO, Fernando. *A representação de Matias.* Em: https://fernandofuao.blogspot.com/2012/12/a-representacao-de-mathias.html

FUÃO, Fernando. *As casas dos três porquinhos.* Porto Alegre: Amazon, 2024.

FUÃO, Fernando. Cidades Temporárias. *Sul 21*. 19 de maio de 2024. Em: https://sul21.com.br/opiniao/2024/05/cidades-temporarias-por-fernando-freitas-fuao/

HUSSERL, Edmund. *A origem da geometria.* Tradução: Maria Aparecida Viggiani Bicudo. SE&PQ – Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos, 2006.

HUSSERL, E. A *Origem da Geometria.* SE&PQ Sociedade de estudos e pesquisa qualitativos. Northwestern University Press; Evanston; Illinois, 2006.

MCLAUGHLIN, Katherine; KHALIFA, Burj. Tudo o que você precisa saber sobre o edifício mais alto do mundo. Em: *Casa Vogue*. 05/08/2024, 08h06. Atualizado há 10 meses. Em: https://casavogue.globo.com/arquitetura/edificios/noticia/2024/08/burj-khalifa.ghtml

NATIONAL GEOGRAPHIC BRASIL. I*mplosão acidental gera nova medição para o ponto mais profundo do oceano.* Em: https://www.nationalgeographicbrasil.com/ciencia/2022/02/implosao-acidental-gera-nova-medicao-para-o-ponto-mais-profundo-do-oceano

PIAGET, Jean. *La construction du réel chez l'enfant.* 1937.

PEREIRA, Beatriz Gonçalves. Bia da Ilha: "eu não aceito que digam 'o que eles estão fazendo lá?' Em: *Matinal Jornalismo.* Entrevista dada à jornalista Geórgia Santos. 4 de junho de 2025.

STEFANI. Jagna. Por que criar uma cidade temporária dentro de uma cidade desabitada? *Viomundo, Diário de resistência.* 24/05/2024. Em: https://www.viomundo.com.br/politica/jagna-stefani-por-que-criar-uma-cidade-temporaria-dentro-de-uma-cidade-desabitada.html.

STEFANI, Jagna. Nossas casas, nossas vidas. *Red. Rede Estação Democrática*. Em: https://red.org.br/noticias/nossas-casas-nossas-vidas/

ENTRE SANTOS, FOLHAS E VELAS
A Materialidade dos Altares como Expressão do Sagrado das Benzedeiras de Pelotas

BETWEEN SAINTS, LEAVES, AND CANDLES
The Materiality of Altars as an Expression of the Sacred among the Benzedeiras of Pelotas

Simone Fernades Mathias[1] e Luciene Mourige Barbosa[2]

Resumo
Este estudo etnográfico sobre benzedeiras em Pelotas (RS) argumenta que seus espaços sagrados são construídos em quatro círculos concêntricos de poder e fé. Essa arquitetura do sagrado se expande do corpo (o altar primordial), para o altar doméstico (a casa-templo), podendo se conectar à dimensão coletiva do Congá de Umbanda e culminando no quintal (o altar da natureza). A análise demonstra que estes altares não são objetos estáticos, mas territórios vivos onde a ancestralidade, o cuidado comunitário e a resistência cultural se materializam.
Palavras-chave: altares; sagrados; benzedeiras; etnografia; saberes.

Abstract
This ethnographic study on benzedeiras (folk healers) in Pelotas (RS), Brazil, argues that their sacred spaces are constructed in four concentric circles of power and faith. This architecture of the sacred expands from the body (the primordial altar) to the domestic altar (the home-as-temple), with the potential to connect to the collective dimension of the Umbanda Congá, and culminates in the backyard (the altar of nature). The analysis demonstrates that these altars are not static objects, but living territories where ancestry, community care, and cultural resistance materialize.
Keywords: sacred; altars; benzedeiras; ethnography; ancestral knowledge.

1 Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (PPGAnt/UFPel), bacharela e mestra em Antropologia pela mesma instituição. Pesquisadora do GPCIE – Grupo de Pesquisa Cultura, Imaginário e Educação (UFPel), atuando como educadora popular, palestrante, oficineira, curadora e poetisa. Colaboradora da ONG Educação, Esporte, Cultura e Lazer Cuidando de Nós. Integra o coletivo Kilombo das Gurias e o projeto POEVIVÊNCIAS que unem pesquisa, arte e ancestralidade. Desenvolve pesquisas com Mulheres Benzedeiras e Território do Passo dos Negros, com foco em comunidades tradicionais, patrimônio material e imaterial, memória e saberes ancestrais.
2 Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), com formação multidisciplinar que inclui Bacharelado em Arqueologia pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e graduação como Tecnóloga em Fotografia pela UNIP. Atualmente, atua como pesquisadora autônoma e é voluntária no Grupo de Pesquisa de Criatividade em Música, vinculado à Pró-reitora de Extensão e Cultura da FURG. Suas áreas de interesse e pesquisa concentram-se em etnomusicologia, criatividade em música, antropologia da religião, das emoções e visual.

Introdução

No amplo universo da espiritualidade afro-indígena brasileira, a figura da benzedeira emerge como guardiã de uma sabedoria ancestral que não separa a fé da cura, a reza do gesto e o corpo da terra. Essencialmente, elas são arquitetas de espaços sagrados, cujas práticas, enraizadas no cotidiano, demonstram como a fé pode ser inscrita no território, transformando ambientes comuns em locais de poder e cuidado. Partindo dessas propostas, este artigo investiga como se dá essa construção do sagrado no contexto de comunidades negras do sul do Brasil, com ênfase na cidade de Pelotas (RS).

O argumento central é que os espaços sagrados das benzedeiras se articulam em círculos concêntricos de sacralidade, que se expandem do interior para o exterior, do pessoal para o coletivo. A análise seguirá essa expansão, partindo do corpo como o altar primordial e imanente; avançando para o altar doméstico como a materialização da casa-templo; transitando para a dimensão coletiva e cosmológica do Congá de Umbanda; e culminando no quintal, o altar vivo onde a natureza se revela como fonte de cura e sabedoria.

O objetivo é, portanto, lançar um olhar etnográfico sobre esses diferentes altares como expressões de uma arquitetura ancestral que articula espiritualidade, território e resistência. A abordagem deste trabalho é construída a partir das vivências e da escuta sensível com as benzedeiras Tia Maruca, Dona Marlene, Dona Evinha, Rosimeri e a saudosa Vó Maria Alda, cujos saberes e práticas inspiraram e fundamentam esta análise.

Altares e o espaço sagrado da benzedura

O altar é um dos elementos mais significativo nos espaços sagrados e nas práticas espirituais. Seu simbolismo e função, apesar de mudar entre as culturas e religiões, partem de um mesmo princípio: ser o ponto de conexão primordial entre o mundo humano e o divino. Os altares, como centro do espaço sagrado, possuem sua materialidade e esta pode ser explicada por Gilbert Durand, que argumenta que o sagrado pode ser significado "por não importa o que: uma pedra erguida, uma árvore gigante [...] uma imagem pintada, esculpida, etc” (Durand, 2012, p. 12). Os elementos do altar — folhas, pedras, imagens, velas entre outros — são, portanto, a linguagem simbólica que torna o invisível presente e atuante.

Para compreender os altares das benzedeiras, primeiro é importante entender o que constitui um espaço sagrado. Para o historiador das religiões Mircea Eliade (2001), o sagrado se manifesta através de uma "hierofania", uma ruptura que revela uma realidade de outra ordem no meio do espaço profano e homogêneo. É essa manifestação que funda um "Centro do Mundo", um ponto fixo que estabelece uma orientação para a existência que reflete o divino, ao mesmo tempo em que dá sentido ao território. Como afirma o autor:

> [...] onde se torna possível uma ruptura de nível e, ao mesmo tempo uma comunicação entre estas três regiões. [...] todo o ser humano tende, mesmo inconscientemente, para o Centro e para seu próprio centro, o que lhe confere a realidade integral, a ‘sacralidade’ (Eliade, 2001, p. 41).

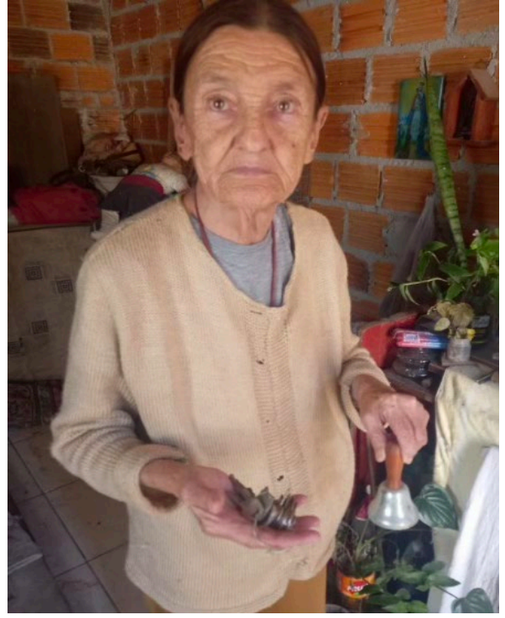


Figura 1 - Rosimeire. Foto: Simone Fernandes, 2024. Figura 2 - Vó Maria. Foto: Simone Fernandes, 2024. Figura 3 - Tia Maruca. Foto: Luciene Mourige, 2024. Figura 4 - Dona Eva. Foto: Luciene Mourige, 2025. Figura 5 - Dona Marlene. Foto: Simone Fernandes, 2023.

Pela perspectiva de Eliade (2001), todo o espaço sagrado é, ou aspira ser, um centro – um *axis mundi* (eixo do mundo). Este centro é o ponto de conexão entre os três níveis cósmicos: céu (o mundo dos deuses), a Terra (o nosso mundo) e o Inferno (o mundo subterrâneo) é o lugar onde a comunicação com o divino é possível. Sendo o espaço sagrado o único ponto real absoluto, ele se torna o local a partir do qual o mundo é fundado e orientado. Seja um templo, uma cidade ou uma casa, o espaço sagrado é construído como um microcosmo. A partir do centro (*Axis Mundi),* o território ao redor é organizado e o caos é transformado em cosmos, dando ordem e sentido ao mundo.

Os limiares entre o espaço sagrado e o espaço profano, representa a transição entre os dois mundos. As portas de uma casa ou templo, o portão de uma cidade sagrada – por exemplo – são mais do que meras aberturas físicas. Cruzar o limiar no espaço é um ato ritualístico que provoca uma transformação no modo de ser. Motivo pelo qual, por exemplo, existem estátuas que representam os guardiões dos umbrais e rituais de purificação, como lavar os pés ou as mãos antes de entrar num local sagrado (Eliade, 2001). Em suma, para Eliade o espaço sagrado é uma interrupção no mundo profano que cria um ponto fixo e absoluto (o Centro do Mundo), permitindo a comunicação com o divino e servindo como o fundamento a partir do qual o homem religioso orienta sua vida e organiza seu mundo, transformando o caos num cosmos cheio de significado (Eliade, 2001).

O espaço sagrado ecoa na alma e nas memórias mais profundas daqueles que o ocupam. A casa é o nosso primeiro universo, um cosmos em si, um lugar que protege e abriga. Seja um templo, uma igreja, um terreiro, uma casa ou um quintal, qualquer espaço sagrado atua como uma “casa da alma” em escala cósmica. O espaço sagrado é um território, um refúgio que protege, não somente dos elementos físicos, mas também do caos e da falta de sentido do mundo profano. Ele é o “canto do mundo”, onde a alma coletiva pode sonhar, meditar e se conectar com seu divino. A conexão com um lugar sagrado é afetiva, pois é o amor pelo espaço que proporciona consolo, paz, momentos de reflexão e profunda experiencia pessoal (Bachelard, 2008). No entanto, antes de qualquer altar físico, como o altar doméstico, o Congá e o quintal – três tipos de altares que veremos adiante – o primeiro e mais importante centro sagrado é o corpo da benzedeira.

O Corpo como primeiro Altar: Uma Perspectiva Antropológica Afrocentrada

Antes de qualquer altar físico, o primeiro e mais importante território sagrado das benzedeiras são seus próprios corpos. Suas práticas são manifestações de um “dom”, uma capacidade de cura incorporada que as tornam um canal direto de comunicação com o divino (Oliveira, 2008). Sua fé, manifestada nos gestos das suas mãos que tocam, abençoam e curam, em suas vozes que entoam rezas e seus sopros que afastam o mal são os instrumentos rituais primordiais. É com seus corpos consagram os espaços ao seu redor e não o contrário. Eles funcionam como o *axis mundi* móvel, o pilar do mundo a partir do qual todo o resto se organiza. evidenciando que a sacralidade pode ser uma qualidade intrínseca e corporificada. As imagens a seguir, apresentamos este primeiro altar, as benzedeiras.

A concepção do corpo como altar está presente em diversas tradições espirituais e práticas culturais ao redor do mundo. No campo da antropologia, esse entendimento ultrapassa a dimensão biológica e propõe que o corpo é um território simbólico e sagrado — um espaço por onde circulam forças, energias e presenças que conectam o visível ao invisível, o terreno ao transcendente. No universo das benzedeiras — mulheres de fé, guardiãs de saberes ancestrais — o corpo se converte em instrumento ritual, canal de cura e expressão do sagrado. Suas mãos que benzem, seus gestos e pedidos, seus sopros e rezas silenciosas tornam-se ferramentas de mediação entre mundos. Não necessitam de templos luxuosos, pois carregam em si o altar vivo de sua missão.

O corpo é, portanto, um espaço de espiritualidade incorporada, um território de encruzilhadas (Martins, 2021, p. 54), onde se entrelaçam ancestralidade, fé, cuidado e resistência. Como nos lembra Leda Maria Martins (2019), as performances do corpo ancestral, como as das benzedeiras, não apenas preservam memórias, mas as atualizam em cada gesto, em cada sopro, em cada palavra sagrada — instaurando um tempo espiralar em que passado, presente e futuro dançam juntos, como nos rituais que mantêm a vida em movimento.

A prática da benzeção é profundamente marcada pela imaterialidade — não se trata de objetos, mas de presenças. Como nos ensina David Kopenawa (2015), no pensamento Yanomami o corpo é revestido por camadas invisíveis de energia e espírito. De modo semelhante, nas tradições afro-brasileiras e populares, o corpo se apresenta como lugar de passagem e morada de forças. É nesse campo do invisível que reside a

potência das benzedeiras: suas curas operam pela palavra, pelo toque, pelo sopro — elementos que, embora não se vejam, são profundamente sentidos.

O corpo das benzedeiras é, portanto, território de memória e de dom — um espaço sagrado onde a sabedoria ancestral se manifesta. Nele, a oralidade se escreve com gestos precisos e rituais, enquanto o saber é transmitido pelo afeto e pela prática cotidiana, transcendendo a palavra falada. Esse corpo se ergue como um arquivo vivo, um verdadeiro manuscrito onde cada cicatriz, cada linha de expressão, cada toque das mãos guarda histórias de cura e resistência. Como afirma Conceição Evaristo (2022), trata-se de uma autêntica escrevivência — uma escrita que brota não do papel, mas da carne, da dor sentida, da história vivida, e da inquebrantável herança ancestral que pulsa em cada movimento.

É nesse corpo-altar, impregnado de experiência e espiritualidade, que a benzedeira reafirma seu papel como guardiã de uma fé que cura e de um conhecimento que resiste ao tempo. De acordo com Rios e Lima (2020), a epistemologia do corpo negro é fundamental para compreender a interseção entre espiritualidade, estética e política. A espiritualidade das benzedeiras não é um apêndice: é sua base, a estrutura de seu mundo, forma de cuidar, resistir e existir em coletividade. O ritmo da benzeção — seja no balançar do corpo, no cadenciar das rezas ou no toque rítmico das mãos — torna-se uma linguagem, um dialeto do invisível que comunica cura, proteção e continuidade ancestral. A prática dessas mulheres, enraizada na ancestralidade e na sabedoria popular, transforma o corpo em um *locus* de autonomia e agência, desafiando lógicas hegemônicas de saúde e conhecimento. Reafirma-se, assim, a potência de um saber que é encarnado e vivenciado, que não se esgota em prescrições biomédicas, mas se sustenta na relação com o outro, com a natureza e com o espiritual.

Nesse arcabouço, o pensamento de Nego Bispo (2021) se revela profundamente complementar ao propor a lógica da vivência enquanto ciência. Para ele, os saberes não se estruturam na dicotomia cartesiana entre corpo e mente, mas emergem da inseparável comunhão entre vida, território e espiritualidade. Sob essa perspectiva, o corpo das benzedeiras transcende o biológico para se tornar um território político, pedagógico e espiritual. É nesse espaço de existência que o saber não é meramente ensinado de forma fragmentada, mas organicamente compartilhado e cultivado pela convivência, pela escuta e pela experiência encarnada.

A obra de Bruno Santo (2018), sob uma perspectiva antropológica, oferece uma lente valiosa para compreender a imaterialidade nas tradições afro-brasileiras e sua ressonância com o corpo das benzedeiras. Santo investiga como os espaços sagrados não são apenas delimitados por estruturas físicas, mas são primordialmente construídos e ativados por elementos imateriais: o gesto, o movimento, o som, a palavra proferida e, fundamentalmente, a presença encarnada e a energia do corpo em ação ritualística. Dessa forma, o corpo das benzedeiras emerge não como um mero receptáculo de rituais, mas como o próprio território etéreo onde o sagrado se manifesta e se performatiza. É um altar dinâmico, um *locus* imaterial no qual o invisível se torna palpável através do sopro, do toque, da reza e da fé profundamente incorporada. Essa abordagem etnográfica revela que o saber e a cura não se restringem ao material, mas se articulam em uma dimensão fluida e contínua, tecendo um espaço de cuidado que transcende a visão e se sente profundamente na experiência partilhada. Partindo deste altar primordial, a sacralidade se expande para o próximo círculo: a casa.

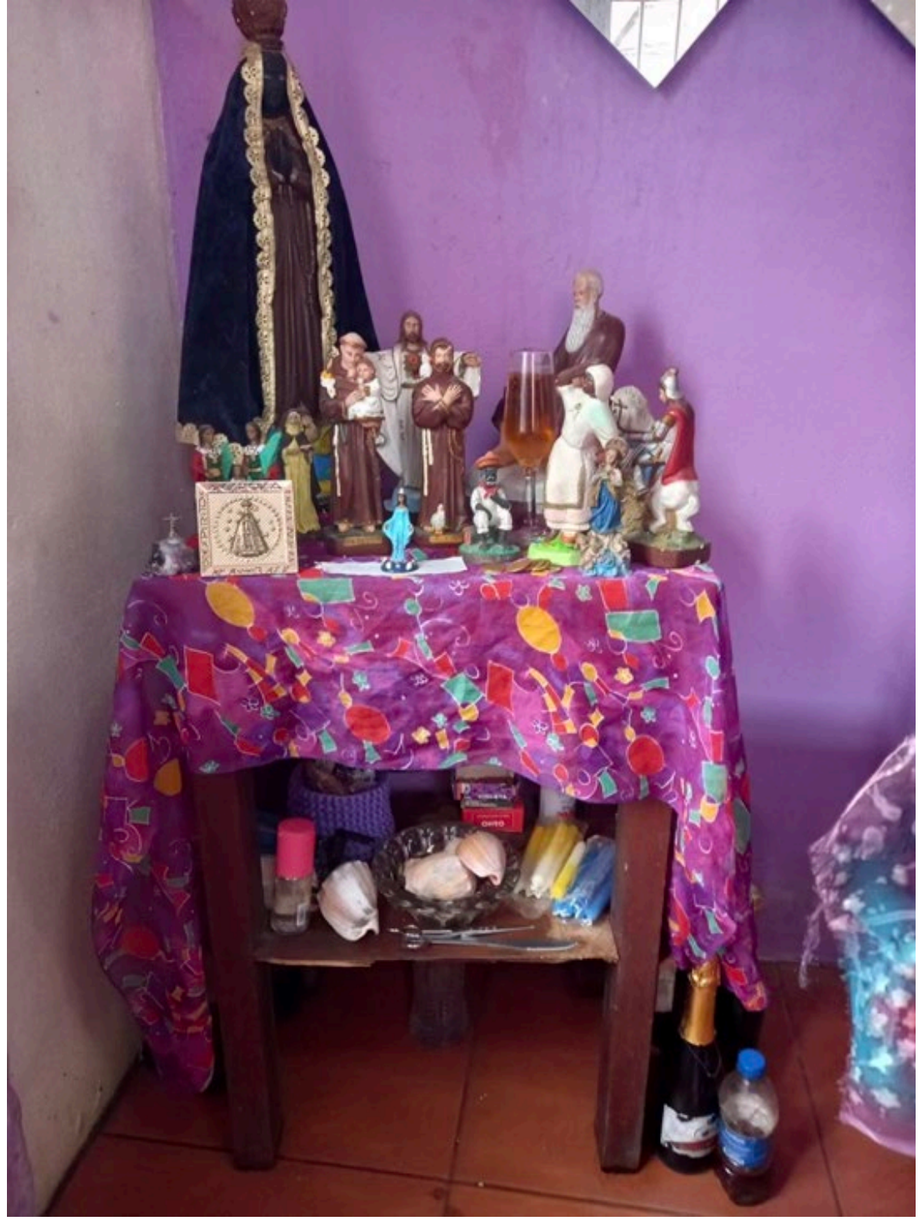


Figura 6 - Altar doméstico da benzedeira Rosimeri. Foto: Simone Fernandes, 2024.

Altar Doméstico: A Casa como Templo

No espaço doméstico, o altar emerge como ponto focal dedicado à prática espiritual, à devoção, à memória e à reflexão do indivíduo ou da família. Seja grande ou pequeno, o altar centraliza a energia e a atenção durante performances rituais como a oração ou a meditação. É também um lócus de memória para honrar ancestrais — os encantados —, santos, guias espirituais e divindades. Ao trazer a dimensão do transcendente para a vida cotidiana, o altar doméstico torna-se a expressão visível e material da identidade religiosa, dos valores e da jornada espiritual de quem o cria. A residência da benzedeira, neste sentido, pode ser compreendida como uma extensão de seu corpo-templo, um espaço feliz e protegido, onde a alma encontra abrigo e se expande (Bachelard, 2008). Essa dinâmica de sacralização do espaço doméstico se materializa de formas singulares e potentes na práxis de benzedeiras.

Figura 7 - Vó Maria em frente ao seu altar doméstico. Foto: Simone, 2024.

Altar doméstico de Rosimeri: Na comunidade tradicional do Passo dos Negros, Rosimeri, com mais de duas décadas de dedicação à benzedura, preparou em sua casa um canto de reza. Este espaço sagrado, pintado na cor lilás, é um microcosmo terapêutico onde imagens, espelhos, cartas, pedras e um copo com água compõem o cenário para a acolhida daqueles que buscam cura. Entre folhas, águas e palavras sagradas, ela cultiva a tradição e renova os laços entre espiritualidade, cuidado e comunidade.

Inserido em um canto do lar, o altar é delimitado por uma parede pintada em um tom de lilás, cor que, em diversas tradições espirituais, está associada à transmutação e à cura. A estrutura consiste em uma mesa de madeira com uma prateleira inferior, criando dois níveis principais para a disposição dos objetos sagrados. Em cima da mesa, coberta por uma toalha roxa estampada com desenhos coloridos, a figura dominante em tamanho e posição a de Nossa Senhora Aparecida, que se firma como a grande matriarca espiritual. Ao seu redor, estão distribuídas outras imagens de santos, como Jesus Cristo, São Francisco de Assis, Santo Antônio, São Jorge, Orixá Iemanjá, um Preto Velho e uma Preta Velha. Entre as imagens, observa-se um pequeno quadro e uma taça cheia, uma oferenda há alguma divindade.

Na prateleira de baixo estão objetos ligados aos seus rituais, podemos ver conchas do mar (associados a Iemanjá), velas, um frasco do que parece ser perfume. No chão, há garrafas de espumante, esta bebida é uma oferenda típica para algumas entidades. Em suma, o altar de Rosimeire é um microcosmo funcional de seu ofício de cura. A análise revela uma prática profundamente enraizada no sagrado feminino: é regido por Nossa Senhora, utiliza a força das águas de Iemanjá. Cada objeto possui um propósito prático, transformando o espaço devocional em uma farmácia da fé, onde a devoção, os elementos da natureza e a religiosidade ancestral se unem para o ato de benzer.

Altar doméstico de Vó Maria: De modo semelhante, o altar de Vó Maria Alda, benzedeira do bairro Areal que recentemente ancestralizou, era o coração de sua prática. Ali, a imagem do Preto Velho Pai Pedro dividia espaço com seu cachimbo, guardado em uma casinha de madeira. A afirmação de que ele "possuía as chaves do céu" era materializada por chaves reais que rodeavam a imagem, simbolizando as bênçãos recebidas. Vasos com flores, fitas, tesouras, velas e perfumes completavam o cenário. Em um notável ato de comunicação com o sagrado, Vó Maria Alda também mantinha pedras na porta de casa, que não só vigiavam o espaço, mas também lhe traziam mensagens quando aproximadas ao ouvido.

O altar de Vó Maria, localizado em um canto de seu lar contra uma parede de tijolos aparentes, revela um microcosmo de fé profundamente integrado à vida cotidiana. Sua própria presença na imagem, com sua postura de proximidade e familiaridade, é o primeiro e mais importante dado: este não é um altar estático, mas um espaço vivo, com o qual ela mantém uma relação diária de cuidado, conversa e troca. O elemento central é uma casinha de madeira, uma estrutura que transcende a função de um simples nicho para se tornar, simbolicamente, a morada de uma entidade. Dentro desta casa sagrada, reside a imagem de um Preto Velho, o Pai Pedro, com seu chapéu e uma vela acesa à sua frente. A vela é o sinal de sua presença ativa, indicando que o guia não é apenas homenageado, mas está em trabalho, ouvindo e atuando. A construção de um "lar" para o guia denota uma relação de profunda intimidade e afeto, tratando a entidade não como uma força distante, mas como um ancestral que habita o espaço da família.

Acima desta morada, um quadro com a imagem de Nossa Senhora estabelece a hierarquia espiritual do altar. Posicionada no plano superior, ela representa a bênção do divino, a santa de coroa ou o Orixá feminino que irradia sua luz e permissão sobre o trabalho realizado pelo Preto Velho. Cria-se, assim, um eixo vertical clássico na religiosidade popular: a força celestial que autoriza e a entidade de chão que executa. A mesa do altar funciona como um espaço de manutenção e trabalho. Nela, observam-se elementos fundamentais da prática religiosa: um vaso com uma planta viva, provavelmente uma erva de proteção, que insere o axé vegetal no ambiente; copos e potes para oferendas de água, café ou outras bebidas; e uma sineta, tecnologia ritual usada para saudar, chamar ou marcar momentos de reza.

Pendurados na frente, um rosário de contas escuras (guia) e um pano branco com flores vermelhas funcionam como escudos de proteção e oferendas de devoção que se projetam para fora do altar. No chão, a presença de uma cabaça conecta todo o dispositivo às suas raízes afro-brasileiras, sendo este um objeto ancestral de múltiplos usos rituais. O altar de Vó Maria foi o testemunho de uma fé vivida e relacional. Sua estrutura não é marcada pela opulência, mas pela intimidade. Cada objeto — a casa para o guia, a bênção da Santa, as oferendas, a proteção da planta e o rosário —

Figura 8 - Congá do terreiro da Tia Maruca, imagem registrada no dia do aniversário de 55 anos da casa, em agosto de 2024. Foto: Luciene Mourige,2024.

compunham uma narrativa sobre cuidado, reciprocidade e proteção.

Esses exemplos ilustram a profundidade do altar como um espaço íntimo, de cuidado e de agência espiritual. Essa esfera, contudo, não é hermeticamente fechada. Quando a prática da benzedeira está ligada a um coletivo religioso como um terreiro de Umbanda, o altar – denominado de Congá – se expande. Ele transcende a memória familiar para se conectar a uma dimensão cosmológica e comunitária mais ampla, articulando a fé pessoal com uma teologia e uma egrégora compartilhadas.

O Congá – a energia do axé

O Congá, altar central do terreiro de Umbanda, constitui um ponto focal de conexão com o divino. É concebido como um espaço que irradia energia – o axé – para o ambiente e para os integrantes da corrente mediúnica (Saraceni, 2001; Cumino, 2012). Sua disposição pública e sua composição visual podem expressar desde uma complexa teologia (Cumino, 2012) até uma "África em miniatura", onde cada objeto, carregado de axé, presentifica as divindades (Prandi, 2001). Etimologicamente, o termo deriva do quimbundo *konga* (reunião, assembleia), o que ancora o altar em sua matriz cultural Bantu, designando-o como um espaço de poder espiritual e memória coletiva (Castro, 2001).

Uma influente interpretação teológica contemporânea, proposta por Alexandre Cumino (2014), posiciona o Congá como uma "tecnologia espiritual", afastando-se da visão do sincretismo como um fenômeno puramente histórico. Segundo Cumino, a associação entre Orixás e santos católicos foi uma manifestação da sabedoria dos Guias, que utilizaram as imagens populares como receptáculos para as vibrações dos Sete Tronos de Deus. Nesta perspectiva, o altar não é um simples depósito de imagens, mas um

portal mágico-divino, uma mandala de poder onde se materializam os "Sete Sentidos da Vida": Fé, Amor, Conhecimento, Justiça, Lei, Evolução e Geração. (Cumino, 2014, p. 55). Essa teologia reflete-se numa organização hierárquica, com Oxalá (Fé) no topo, sustentando os demais tronos em pares complementares. Abaixo dos Orixás (o plano divino), posicionam-se os Guias Espirituais — Caboclos, Pretos-velhos, etc. — que atuam como seus manifestadores no plano de trabalho.

Embora modelos teóricos como o de Cumino elucidem uma estrutura doutrinária, a observação etnográfica revela que a organização do espaço sagrado é dinâmica e profundamente marcada pelas trajetórias pessoais e comunitárias. Os altares, muitas vezes, transcendem uma única lógica para se tornarem territórios ancestrais vivos, onde a fé popular se manifesta de formas diversas, como demonstram as práticas de benzedeiras na cidade de Pelotas. A seguir, realizaremos uma breve analise dos Congás da Tia Maruca, Dona Marlene e Dona Eva.

Congá de Tia Maruca: Ao adentrar o terreiro de Tia Maruca, por exemplo, percebe-se um silêncio denso de memória. Atuante há mais de 50 anos no bairro Terezinha, seu espaço é um lugar de refúgio onde cada objeto guarda histórias. O altar é um território de passagem e cuidado: fotografias em agradecimento ou pedido de cura misturam-se a imagens de santos, Orixás, Pretos-Velhos, Caboclos e Erês. Elementos como o sino, flores, bebidas, e o perfume das ervas queimadas no defumador manifestam a presença do sagrado que sustenta corpos e histórias. É nesse chão que Tia Maruca, aos 95 anos, ainda realiza seus benzimentos, com rezas sussurradas e mãos marcadas pelo tempo e pelo trabalho espiritual.

A organização espacial do Congá observado no terreiro da Tia Maruca revela-se através de uma estrutura verticalizada em degraus, um dispositivo ritual que materializa a cosmologia do grupo. O patamar superior, que funciona como a coroa do altar, é

Figura 9 - Congá de Dona Marlene. Foto: Simone Fernandes, 2024.

centrado pela iconografia de Jesus Cristo, figura que, corporifica o Orixá Oxalá. Na cosmologia Umbanda ele representa o Trono da Fé (Cumino,2014). No mesmo nível, são dispostas outras representações de Orixás, correspondentes aos Sete Sentidos da Vida, cuja presença é ativada por velas votivas nas cores atribuídas a cada entidade.

Os degraus intermediários são povoados por representações das entidades conhecidas como linhas de trabalho (santos católicos, Caboclos, Pretos-Velhos e Ciganas). Neste estrato, é notável a presença de um cocar de penas coloridas, identificado como um objeto de poder pertencente à Cabocla, entidade que se manifesta como guia espiritual da dirigente da casa. Este elemento insere uma marca de identidade pessoal e da agência espiritual específica daquele terreiro no altar coletivo. A base do Congá, por sua vez, é ancorada pela figura central de um Preto-Velho, nominado Pai Miguel, o guia principal da dirigente. Esta entidade é ladeada pela representação de uma Cigana e pela imagem de São Jorge, que representa o Orixá Ogum. A totalidade da estrutura é envolvida por tecidos brancos — uma toalha e uma cortina — simbolizando a paz e a pureza do espaço.

Congá de Dona Marlene: a memória da ancestralidade também é central na trajetória de Dona Marlene, 89 anos, moradora do bairro Arco-Íris. Ela recorda seus bisavós, africanos puros que ainda falavam em seu dialeto, e o chamado que a iniciou na Umbanda e na Quimbanda na juventude. Seu terreiro, fundado na década de 1960, foi por muitos anos um importante espaço de acolhimento e cura. Embora hoje afastada das práticas por questões de saúde, sua presença e seu legado permanecem vivos na memória da comunidade.

A estrutura do congá de Dona Marlene é organizada em dois planos distintos, materializando uma clara hierarquia espiritual. No plano superior, a figura central e de maior destaque é a de Jesus Cristo/Oxalá, cujo manto branco o estabelece como ponto de emanação da fé e regente da coroa da casa. À sua esquerda, posicionam-se imagens de santos católicos e um busto da escrava Anastácia. À direita, entre figuras de Pretos-Velhos, destaca-se a imagem de um santo com vestes de soldado romano, que se infere ser Santo Expedito. O plano inferior, disposto diretamente no chão, representa o campo de trabalho. Ao centro, e diretamente abaixo de Oxalá, a figura de um Preto-Velho coberto por um pano cinza cria um poderoso eixo vertical, conectando o divino com o terreno.

Ele funciona como o intermediário por excelência, o guia que trabalha no toco para atender às demandas humanas. Este guia principal é ladeado por imagens de Nossa Senhora Aparecida (à direita) e Iemanjá (à esquerda). À sua frente, um conjunto de elementos rituais — dois copos com água, uma pedra, um porta-velas e uma garrafa com líquido — evidencia a função ativa deste altar como um espaço de prática religiosa. Como base para todas as entidades, uma toalha branca cobre ambos os níveis, simbolizando a paz e a pureza que fundamentam o sagrado.

Conga de Dona Eva: Já na prática de Dona Evinha, 83 anos, o conhecimento das ervas é protagonista. Em seu terreiro de quase 30 anos, o cuidado se entrelaça com a sabedoria dos banhos preparados para cada necessidade, seja para aliviar enfermidades ou tirar o peso da alma. Suas mãos carregam uma tradição de cura em profunda conexão com a natureza e o mundo invisível, onde cada planta tem seu tempo, sua energia e seu propósito, e cada ritual é acompanhado por rezas, defumações e cantos que fortalecem os vínculos entre o sagrado e o cotidiano.

Ao observar o Congá de Dona Eva, fica evidente uma profunda integração do sagrado ao ambiente doméstico. Disposto em uma estante de madeira, cuja estrutura vertical em quatro níveis organiza e materializa a cosmologia da praticante. O altar, portanto,

Figura 10 - Congá de Dona Eva. Foto: Luciene Mourige, 2025.

não apenas representa, mas ativamente constrói uma ordem simbólica no espaço da casa. No nível superior, a imagem de Jesus Cristo/Oxalá funciona como a figura central, estabelecendo o Trono da Fé que rege o Congá, ladeado por algumas imagens marianas (Nossas Senhoras), Iemanjá e outros santos, forças primordiais que atuam sob a regência direta de Oxalá. O segundo nível é composto por diversas imagens de santos guerreiros e caboclos. O terceiro patamar se destaca por sua unidade temática, sendo quase exclusivamente dedicado a representações de Pretos-Velhos e Pretas-Velhas. A inclusão de uma fotografia pessoal entre as imagens é um dado etnográfico significativo, pois funciona como ponto de interseção entre a memória coletiva e a genealogia familiar. Este ato particulariza a devoção, conectando a linhagem ancestral da Umbanda à história específica da praticante.

No ultimo nível altar observa-se imagens de ciganos e a presença de uma planta viva – espada de são-jorge – mais do que um adorno, é a inserção de um agente não-humano com função protetora na base energética do Congá. Outros objetos, como um pote e diferentes imagens, apontam para a realização de oferendas e práticas

rituais terrenas, evidenciando o altar como um espaço de uso contínuo. O congá de Dona Eva funciona como um microcosmo que reflete a estrutura do universo religioso de sua dona. Sua organização vertical demonstra uma cosmologia bem definida, que parte de um princípio divino universal, desdobra-se nas forças dos Orixás, ancora-se em uma forte base ancestral particularizada pela memória familiar, e se fundamenta na proteção e na prática terrena. É uma narrativa visual da fé, tecida no mobiliário e na rotina do lar.

Em síntese, os Congas de Tia Maruca, Dona Marlene e Dona Evinha demonstram que a organização do sagrado é uma pratica pessoal e significativa. Eles refletem um diálogo flexível entre a doutrina da religiosidade e a vivência pessoal, materializando universos de fé que são, ao mesmo tempo, coletivos e singularmente biográficos.

O Quintal como Altar da Natureza

O círculo final desta arquitetura sagrada é o quintal, o altar vivo onde a natureza se revela como fonte de cura. Mais do que um simples espaço de cultivo, o quintal da benzedeira é sua farmácia e seu livro de saberes (Oliveira, 2008). É um lugar onde o conhecimento ancestral sobre as ervas de cura, de banho e de proteção é passado através das gerações — um saber, muitas vezes transmitido oralmente, que constitui um complexo sistema sobre a relação entre o ser humano e a natureza (Amorozo, 2002). Neste chão sagrado, plantas como guiné, arruda e espada-de-são-jorge são entidades protetoras. Uma árvore frondosa, como uma figueira, pode ser vista como a morada de um encantado ou um portal espiritual ancestral e pedras podem assentar a força dos orixás, integrando o prático e o espiritual. O quintal-altar nos mostra que o espaço sagra do não precisa ser construído, mas sim cultivado, pois cada elemento ali é pleno de propósito e significado.

É nesse território que a sabedoria da benzedeira se aprofunda, nutrida pelo orvalho, pelo canto dos pássaros e pelos ciclos da lua. A sua leitura não está nos livros; elas leem os corpos, escutam com os olhos e rezam com as mãos. É um conhecimento que, como ensina Dona Eva, “se aprende a ouvir e guardar na mente”. Essa é a lógica da vida em espiral, “onde o tempo caminhava com o corpo na terra”, como ensina Nego Bispo (2021). Cada folha colhida é um pensamento que se materializa; cada gesto simples ecoa um gesto ancestral.

Nesse ritual, cada elemento se converte em símbolo e gesto. O banco de madeira não é apenas um assento, mas o lugar que acolhe a dor de quem busca alívio. O copo com água, coberto por um pano branco, concentra energias de cura e purificação. O braseiro aceso é o fogo que regenera, “simbolizando a passagem do velho para o novo, do estado de doença para a saúde" (Reis; Couto, 2024). E a arruda molhada, ao tocar a testa de uma criança com quebranto, deixa de ser planta para se converter em ponte: é a própria cura, a memória ancestral feita gesto.

É nesse espaço de múltiplas dimensões — entre o banco e o pilão, a moringa e o pano branco — que se aprende que o cuidado é a forma mais bonita de amar. Como nos diz Conceição Evaristo (2017), nossa vida é uma escrevivência: a memória se derrama em forma de cuidado, e a palavra se planta para florescer. Na trama da vida, há um fio invisível que costura as gerações, um fio feito de cheiro, gesto, palavra e silêncio. No coração do quintal, esse fio pulsa forte, fazendo brotar raízes de afeto, saber e cura.

Considerações Finais

Os saberes da benzedura performam territorialidades onde o corpo, a fé, a oralidade e a prática cotidiana tecem redes de pertencimento e continuidade. A análise dos altares das benzedeiras de Pelotas revela um modelo de arquitetura sagrada que é, ao mesmo tempo, íntima e expansiva, pessoal e comunitária. Organizada em círculos concêntricos que partem do corpo como epicentro, essa arquitetura se estende pela casa, se adensa no terreiro e floresce no quintal. Cada espaço – Congá, altar doméstico e quintal – é um "espaço real por excelência" (Eliade, 2001), um ponto de força que resiste ao apagamento e reafirma a validade de uma cosmovisão afro-indígena. Ao estudar estes espaços, reconhecemos que os saberes ancestrais destas mulheres não são apenas vestígios de um passado, mas formas vivas de existência e resistência à lógica colonial. São instrumentos sociais e espirituais de cuidado, cura e proteção que, a partir das margens, constroem modos próprios de habitar o mundo, relacionar-se com a natureza e firmar ancestralidade. Cada altar funciona como um microcosmo que materializa a jornada espiritual, a memória ancestral e a identidade de seus devotos, revelando como se crê e, principalmente, como se vive a fé.

Referências

AMOROZO, M. C. M. *Uso e diversidade de plantas medicinais em Santo Antônio do Leverger, MT, Brasil*. *Acta Botanica Brasilica*, 16(2), 2002. P. 189-203.

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fonte,2008.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. São Paulo: Edusp, 2001.

BISPO, Antônio (Nego). Colonização, Quilombos: modos e significações. In: ALMEIDA, Silvio Luiz de; CARNEIRO, Aparecida Sueli (Org.). *Pensar africanamente*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021. p.150-175.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras / Topbooks, 2001.

CUMINO, Alexandre. *Teologia de Umbanda: Uma explicação teológica, filosófica e conceitual da religião Umbanda.* 2. ed. São Paulo: Madras, 2014.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EVARISTO, Conceição (a*). Canção para Ninar Menino Grande*. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.

EVARISTO, Conceição (b). *Insubmissas lágrimas de mulheres.* Rio de Janeiro: Malê, 2017.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami.* São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MARTINS, Juliana. *Cartografias do tempo espiralar: encruzilhadas da escrita e da ancestralidade*. Revista Vozes & Diálogo, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 70-85, jul./dez. 2021.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

OLIVEIRA, Ana Maria R. *As donas do saber: o ofício de benzer e as práticas de cura em Ouro Preto*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REIS, Natália de Paula; COUTO, Elza Kioko Nakayama Nenoki do. *O imaginário em rezas e benzeduras populares: poder simbólico na interpretação do sagrado*. Revista Linguagem em Foco, v.16, n.3, 2024. p. 376-398. Disponível em: https://revistas.uece.br/index.php/linguagememfoco/article/view/13763.

RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

SANTO, Bruno. *Arquitetura Sagrada nas Tradições Afro-Brasileiras*. São Paulo: Edições Eparrei, 2018.

MOBILIDADE E O MODO DE SER GUARANI

MOBILITY AND THE GUARANI WAY OF BEING

Nanci Vieira de Oliveira[1] e Dirce Eleonora Nigro Solis[2]

Resumo
Nesse ensaio iremos discutir a questão da ancestralidade, da cosmovisão e da mobilidade indígena tomando como referência as sociedades Guarani. Profundamente ligada à terra, a ancestralidade Guarani possui uma rica visão de mundo que valoriza a relação de harmonia entre o ser humano e a natureza. As sociedades Guarani se apoiam essencialmente nas relações familiares e na solidariedade entre parentes. Nesse sentido, a mobilidade desempenha na organização social Guarani, e em especial do subgrupo Mbyá, o papel de manter uma extensa rede de trocas que, além das uniões matrimoniais, visitas a parentes, troca de informações, cânticos, cura, permuta de sementes, fortalece as relações sociais e de reciprocidade entre os membros familiares.
Palavras-chave: guarani; ancestralidade; mobilidade; modo de ser.

Abstract
In this essay, we will discuss the issue of ancestry, worldview, and Indigenous mobility, taking Guarani societies as a reference. Deeply connected to the land, Guarani ancestry possesses a rich worldview that values the harmonious relationship between humans and nature. Guarani societies are essentially based on family relationships and solidarity among relatives. In this sense, mobility plays a role in Guarani social organization, and especially in the Mbyá subgroup, maintaining an extensive network of exchanges that, in addition to marital unions, visits to relatives, information exchange, chanting, healing, and seed exchange, strengthens social relationships and reciprocity among family members.
Keywords: guarani; ancestry; mobility; way of being.

1 Professora Dra do Curso de Arqueologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ; realiza trabalho com a sociedade Guarani da Região de Angra dos Reis- RJ; possui diversos trabalhos publicados na área, dentre eles "Arqueologia e Etnicidade: imagens de identidade no Brasil". Espaço Plural (Unioeste), UNIOESTE - Paraná, v. 7, p. 15-16, 2001; "Pescadores – Coletores do Litoral Fluminense: novos olhares, velhos problemas." Revista Nordestina de História do Brasil, v. 2, p. 122-141,2020 ; com SILVA, Luciano Pereira da . "Rituais Funerários da região do pantanal de Cáceres, Mato Grosso, Brasil". In: Luciane Munhoz de Omena; Pedro P. A.Funari (orgs.) in "As experiências sociais da morte: Diálogos interdisciplinares". 1ed.Jundiaí: Paco Editorial, 2017, v.1, p. 211-236; com Dirce Eleonora Solis , "Das trilhas indígenas às rotas de fuga: um estudo transdisciplinar da Ilha Grande". Ensaios Filosóficos, v. 20, p. 161-176, 2019.
2 Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - PPGFIL-UERJ; é 2ªlíder e pesquisadora do Projeto "Arquitetura, Derrida e Aproximações" do CNPQ; dentre as suas publicações ressalta-se em "Querências de Derrida, moradas da Arquitetura e filosofia" a organização juntamente com Marcelo Moraes de Políticas do Lugar. Porto Alegre, Propar-UFRGS, 2016 e nele o artigo de sua autoria "Espacialidades e Espectralidades Abissais" p.18-53; a organização dos livros Espectros Prisionais. Porto Alegre, Propar –UFRGS, 2019 com o artigo de sua autoria 'Pensamento e Espacialidade: os Espectros que nos rondam e nos obsidiam. v1-p52-79; e Espectros da Colonização da mesma coleção; em Desconstrução, resistências e desvios na arquitetura e filosofia , Rio de Janeiro, Mauad,- FAPERJ, 2022, a organização do volume Resistências e descolonialidades, com o artigo de sua autoria "Corsários e Abutres: espacialidades ban(d)idas" -p19-40; dentre outros.

Introdução

Inicialmente cabe esclarecer que o termo Guarani se refere a uma família linguística do tronco Tupi, cujos grupos apresentam aspectos socioculturais consistentes com um modo-de-ser que aparece tanto nas fontes históricas, quanto nas etnográficas (Monteiro, 1992:476). Nos primeiros séculos da colonização, grupos humanos que ocupavam o sul do Brasil e falavam língua aparentada ao Tupi do litoral foram denominados de forma genérica como Carijós, cujas diferenciações foram homogeneizadas pelos cronistas dos séculos XVI e XVII, agrupando todos por serem falantes da mesma língua (Susnik, 1982:25).

A partir dos primeiros contatos no período colonial, os Guarani viveram múltiplas experiências, ora embrenhados nas matas fugindo dos colonizadores, ora em contato mais intenso. Tais fatos causaram transformações e recriações do modo de ser Guarani. As etnografias que se referem aos Guarani identificam como subgrupos no Brasil os *Mbyá, Nhandéva/Xiripa* e *Kaiowa/Paĩ* (Schaden, 1974), cujos etnônimos são encontrados com grafias diversas. Assim, os três dialetos ou parcialidades que conhecemos hoje (*Nhandeva, Mbyá e Kaiová*) teriam se constituído a partir das experiências vividas no contexto colonial (Silva, 2007). Entretanto, conhecer este processo não é uma tarefa fácil, pois há um silêncio nas fontes documentais entre o período vivenciado nas missões jesuítas e o século XX quando Kurt Nimuendaju (1987 [1914]), encontrou em São Paulo grupos Guarani Nhandeva que migravam vindos das regiões da Argentina e Paraguai.

De acordo com Garlet (1997), é a partir do início do século XX que grupos Guarani desencadearam e intensificaram suas movimentações, procurando lugares com condições geográficas, ecológicas e estratégicas para a criação dos *tekoa* (aldeias) e a manutenção de seu sistema de vida. A noção de terra Guarani é como lugar da cultura, onde se pode viver como Guarani. Desta forma, o caminhar guarani não estaria apenas relacionado a uma busca pela *Terra sem Mal*, mas também a outros aspectos como a busca por uma terra boa para se viver (Melià 1989; Ladeira 2001), por conflitos de terras (Ladeira,1992; Garlet, 1997; Montard, 2002), pelas memórias e profecias (H. Clastres, 1978; Mello, 2001), por um processo de atualizar e revisitar os mitos (Ciccarone, 2001).

Os lugares que conservam ainda os nomes Guarani são pontos importantes de referência histórica e mitológicas para estas populações (Litaiff, 2008). Para Brighenti (2004), a retomada do território tradicional Guarani, de acordo com os registros arqueológicos e históricos, está acontecendo de maneira sistemática e estratégica.

Bartomeu Melià (1981, 1990, 2004) ressalta as implicações econômico-ecológicas presentes nos deslocamentos de grupos Guarani, que caracterizariam o modo de ser (*teko*) Guarani. O autor ao estudar a circulação de pessoas entre as aldeias, propôs tratar de uma economia de reciprocidade, onde o conceito de espacialidade tornava-se o eixo do *teko* e o fenômeno dos deslocamentos como processo de motivação múltipla, como forma privilegiada de manutenção e reprodução social, que orienta tanto a vida social quanto a relação com o ambiente, que se realiza com a existência de um território onde se deslocar. Entre tais populações destacamos os Guarani *Mbyá* nas regiões sul e sudeste (Ladeira & Azanha, 1988; Ladeira, 1992, 2001; Litaiff,1994,1999; Garlet,1997 ;Mello,2001; Ciccarone, 2001; Assis, 2004 entre outros). Ladeira aprofundou o estudo do *teko*, o modo de ser Guarani.

Mbyá-Guarani : territorialidade e mobilidade

Os *Mbyá* são considerados como o grupo Guarani culturalmente mais resistente aos contatos interétnicos e os que têm dado maior ênfase aos movimentos migratórios em direção ao litoral (Ciccarone, 2010). Sua forma de territorialidade se caracteriza pela intensa mobilidade e trânsito entre as inúmeras aldeias dispersas ao longo de seu amplo território, construindo uma extensa e complexa rede de parentesco, reciprocidade, comunicação (Cadogan, [1952]1992).

Nas narrativas *Mbyá*, esta mobilidade não é somente um meio para a busca pela *Terra Sem Mal*; é acima de tudo uma forma de produção de saúde e vida, de acúmulo de conhecimento. A mobilidade se caracteriza pelo movimento entre as aldeias, reforçando relações sociais e de reciprocidade; casamentos, visitas a parentes, troca de informações, sementes, mudas de plantas, assembleias etc. Estar em movimento é viver. *Jeguata* é o termo utilizado tanto para o ato de andar como para a ideia de viagem, como também significa "deslocar-se" para além de um sentido meramente físico (Pradella, 2009). Neste aspecto, seus deslocamentos são interpretados como uma busca por um bom lugar onde se tenha alegria e satisfação, como estratégia de luta contra a doença ou a raiva (Pissolato, 2006:100). As migrações se processam como busca de locais que apresentem sinais da passagem de antepassados, lugares reencontrados e nomeados (Ladeira,1992; Ciccarone, 2004).

As relações de parentesco, os intercâmbios de saberes e bens, os rituais, as articulações políticas e os vínculos solidários fazem com que os limites físicos das aldeias sejam superados através de movimentações territoriais. A mobilidade e a reciprocidade entre as aldeias configuram o exercício da produção e da reprodução da sociedade *Guarani*, em especial a *Mbyá* (Litaiff, 2004; Ciccarone, 2010).

Depoimentos colhidos entre os *Mbyá* indicam que ao serem expulsos das margens do Iguaçu, na divisa entre o Brasil e Argentina, teriam buscado áreas onde viviam seus parentes, ou seja, no oeste do Paraná, na província de Misiones (Argentina) e no litoral da região Sudeste em diferentes locais na Serra do Mar (Silva,2007). A forma de ocupação Guarani era caracterizada pelas movimentações entre aldeias (*tekoa*) que constituíam unidades familiares e político sociais.

A particularidade está no fato deste grupo indígena estar pulverizado em inúmeros pontos de um espaço geográfico que abrange alguns estados brasileiros da região Sudeste e Sul, como também Paraguai, Argentina e Uruguai. De acordo com Garlet (1997), os *Mbyá*-Guarani possuem uma estratégia de circularem por este vasto espaço, de forma a se manterem em constante comunicação e a partir do início do século XX desencadearam e intensificaram suas movimentações, procurando lugares com condições geográficas, ecológicas e estratégicas para a criação dos *tekoa* e a manutenção de seu sistema de vida.

A noção de terra Guarani é como lugar da cultura, onde se pode viver de acordo com as tradições. Desta forma, o caminhar Guarani não estaria apenas relacionado a uma busca pela *Terra sem Mal*, mas também a outros aspectos: como a busca por uma terra boa para se viver (Melià, 1989; Ladeira 2001), por conflitos de terras (Ladeira 1992; Garlet,1997; Montardo, 2002); pelas memórias e profecias (H. Clastres, 1978; Mello, 2001); por um processo de atualizar e revisitar os mitos (Ciccarone, 2001).

Os lugares que conservam ainda os nomes de origem Tupi-Guarani são pontos importantes de referência histórica e mitológicas para estas populações (Litaiff, 2008), que incluem os caminhos percorridos, os locais ocupados pelos antepassados, as áreas indicadas em sonhos, os locais temporariamente abandonados (Darella:2004).

As migrações rumo ao litoral são realizadas por pequenos grupos familiares que empreendem a caminhada seguindo as orientações recebidas das divindades em sonho pelos líderes espirituais, em busca dos espaços que atendem aos requisitos ecológicos, estratégicos e simbólicos necessários para o bom viver. Os locais escolhidos possuem as marcas divinas e de ocupações dos antepassados que viveram nestes lugares, sendo incorporados na configuração de seu território através de uma prática de realocação e revezamento de grupos familiares (Garlet, 1987; Ciccarone, 2011). Os Guarani reconhecem os espaços ocupados pelos antepassados em tempos antigos através de sinais florísticos, como também pela toponímia, formações rochosas e ruínas (Litaiff e Darella, 2000).

A existência de normas, preceitos morais e ambientais, em termos de acesso e relações com os recursos naturais, permite que o *tekoa* permaneça como lugar ideal e real para se viver na terra (Ladeira, 2001:196).

Em síntese, na configuração espacial Guarani três referências são extremamente importantes: o *tekoa*, lugar onde existem as condições geográficas e ecológicas adequadas para se exercer o modo de ser Guarani; a base em uma família extensa como espaço político-social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência e o *guará*, como espaço definido por sinais e limites naturais (Ladeira, 1997).

Mbyá-Guarani no Rio de Janeiro

O estabelecimento de famílias *Mbyá* no Estado do Rio de Janeiro resulta de movimentos de populações destas a partir dos estados do Sul do Brasil e de regiões de ocupação *Mbyá* na Argentina (Pissolato, 2006).

As primeiras notícias de grupos *Mbyá* instalados na região de Paraty e Angra dos Reis datam da década de 1950, quando um grupo, vindo de Rio Silveira, ocupação *Mbyá* no Estado de São Paulo, teria permanecido em Parati-Mirim por alguns anos, transferindo-se para o Espírito Santo, onde foi fundada a aldeia de Boa Esperança.

Algumas famílias retornam no final da década para o litoral fluminense, reocupando a área da Aldeia de Itatim/Itaxi, no município de Paraty (Chaves,2006:15). Esta aldeia, aos poucos, foi recebendo famílias oriundas dos estados de São Paulo e do Sul do Brasil. Em meados da década de 1960, devido a fortes pressões dos posseiros locais, os Guarani se deslocaram para o alto da Serra da Bocaina, na região de Bracuí, formando a Aldeia de Itatinga, no município de Angra dos Reis, quando chegaram também famílias provenientes do oeste do Paraná.

Desde estas primeiras ocupações, o local às margens do rio Parati-Mirim, no município de Parati, bem como a mata de difícil acesso na região de Bracuí (Angra dos Reis) teriam se tornado uma referência para os *Mbyá* que chegassem ao Estado do Rio de Janeiro (Ladeira, 1992). Por volta de 1977, devido a problemas internos ocorre uma cisão na aldeia de Bracuí, quando a família do Cacique Alcides e mais duas famílias saíram e formaram a Aldeia de Araponga no município de Paraty (Ladeira, 1992; Gomes e Oliveira, 1998; Chaves, 2006).

A partir das transformações ocorridas nos anos 80 do século XX, sobretudo no litoral dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, os Guarani *Mbyá* no lugar das estratégias de invisibilidade, decidiram se tornar "visíveis" e passaram a reivindicar a regularização fundiária das terras ocupadas (Brighenti,2004; Ciccarone, 2010). Para Brighenti, os anos 80 representam um marco de mudança na maneira pela qual os Guarani passaram a retomar seu território tradicional, definindo-se um corredor *Mbyá* que corresponde

a uma faixa litorânea ao longo dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

A invisibilidade era garantidora da vida e da relação com o mundo e por isso era suficiente, mas no decorrer dos tempos passou a servir como proteção da população e das aldeias contra os invasores colonizadores. A visibilidade era dada pela relação direta com a natureza nos povos originários e para eles essa relação era seu modo de viver e ser. Os indígenas são preservadores da natureza, e essa relação profunda para eles basta. No entanto, a invasão gradativa de seu território original por humanos estranhos ao seu modo de vida, aos seus costumes e que na maioria dos casos, conhecemos bem isso, foram os responsáveis por ações de extermínio dessa população ou pela expulsão de seu habitat originário, fez com que eles, por garantia de sua sobrevivência, tivessem que sair de sua invisibilidade e procurassem tornar-se visíveis para fazer com que fossem de alguma forma reconhecidos e na medida do possível, respeitados. Daí a movimentação para retomada dos territórios originais e a defesa de seus espaços.

A partir da década de 1980, a ocupação *Mbyá* das áreas acima citadas é incrementada com a vinda de um grupo numeroso do Paraná para Bracuí (Ladeira, 1992; Litaiff, 1996; Gomes e Oliveira, 1998) formando a aldeia denominada *Sapukai*. Neste período ocorre também a reocupação da aldeia em Parati-Mirim por um grupo *Mbyá* que vivia em Boa Esperança (ES), oriundo de Rio das Cobras (PR). Este é um período que os *Mbyá* alcançam maior visibilidade, tendo início os processos de identificação e delimitação das áreas das aldeias, sendo as mesmas homologadas em 1995 e 1996.

Após a consolidação destas aldeias *Mbyá*, uma nova cisão ocorreu em 2008, na aldeia de Parati Mirim. Até 2008 os moradores locais distinguiam “duas aldeias”: a de “cima*” (Tekoa Itatim/Itaxi*) onde habitava o cacique Miguel e seus parentes, a de “baixo” (Comunidade *Para Poty*), ocupada por uma família cujo líder era um Juruá casado com uma parente do cacique Augustinho da Tekoa Araponga. Em poucos anos surgiram conflitos de liderança na aldeia (Ciccarone, 2004), que acabou resultando na saída do grupo familiar da comunidade de *Para Poty* em 2008, fundando uma aldeia (Tekoá Mboy Ty) em Camboinhas - Itaipu, em Niterói – RJ.

Podemos observar dois movimentos migratórios resultando na formação das aldeias em Maricá, ambos ocorridos em 2013. O prefeito de Maricá ofereceu uma área no município para o estabelecimento da aldeia de Camboinhas. A aldeia foi denominada *Tekoa Ka'aguy Hovy Porã*, estabelecendo-se na restinga de Maricá, no bairro São José do Imbassaí. De acordo com informações obtidas através de entrevistas, os Guarani *Mbyá* que migraram do Rio Grande do Sul buscando chegar na aldeia Boa Esperança (*Tekoa Porã*) em Aracruz/ES, migraram para Itaipuaçu em área do Parque Estadual Serra da Tiririca, recebendo a denominação de *Tekoa Ara Hovy*. Recentemente registramos a vinda de novas famílias *Mbyá* para o Rio de Janeiro, migrando da fronteira com a Argentina para as proximidades da aldeia *Ka'aguy Hovy Porã*.

Teko, o modo de ser Guarani

Há que se demarcar a importância da ancestralidade para grupos humanos como o Guarani. Ela marca a ligação com os antepassados, símbolo de sua herança tanto genética quanto cultural e que designa a linhagem familiar no que diz respeito ao modo como o grupo se configura hoje. Enaltecer os antepassados, a ligação com o passado, é honrar o que os mais antigos, os mais velhos possibilitam na conservação das tradições de um povo. A ancestralidade é fonte de sabedoria, de pertencimento identitário, de manutenção da saúde; é fonte de criatividade.

Podemos dizer que a ancestralidade indígena traz elementos fundamentais para a identidade do povo brasileiro. Isso está refletido em nossa cultura, em várias conotações e expressões linguísticas disseminadas por todo o território nacional, está presente no nome de cidades, na comida, nos elementos agrícolas, para apenas nos referirmos de modo geral. A ancestralidade está presente em modos de vida e na visão de mundo que se manifesta em mitos de criação, em rituais e práticas do dia a dia.

A ancestralidade Guarani é profundamente ligada à terra, e possui uma relação de harmonia entre o humano e a natureza. Em sua cosmovisão, a terra não é apenas um recurso natural, ela é Mãe *(Nhandecy*), entidade viva e consciente. Nos mitos de criação, divindades como *Nhamandú*, *Kuaray, Tupã* são exaltação da vida a partir da terra. O que liga o Guarani à terra e à ancestralidade é um ritual de nome *Nhemongarai*. Na relação com a natureza, as práticas valorizadas são a agricultura tradicional e a preservação das sementes.

Discussões com jovens da Aldeia *Sapukai* (Angra dos Reis) têm resultado em análises de suas próprias interpretações sobre aspectos do cotidiano, formas tradicionais de vida, do conhecimento da ancestralidade, identificação dos marcadores de identidade étnica e cultural, bem como no estabelecimento dos vínculos entre a comunidade e seu patrimônio.

A Aldeia *Sapukai* tem sua origem na antiga Aldeia de Itatinga, localizada no alto do Bico da Arraia, Sertão do Bracuí, Serra da Bocaina, município de Angra dos Reis. A Aldeia é cortada pelo rio Itatinga e faz divisa com São Paulo através do Rio Parado. Suas terras, 2.128ha, estão distribuídas em uma altitude que varia de 300 a 1300 metros, inseridas em área de Mata Atlântica.

É a maior das aldeias existentes no Rio de Janeiro, constituída por índios *Mbyá*-Guarani. A *tekoa Sapukai* possui dentro de sua área demarcada o que os *Mbyá* denominam *Yvy Yvate* – morros altos e íngremes, com vegetação típica de Floresta Ombrófila Densa Montana, *Ka’aguy Poru ey,* considerada sagrada, de grande valor curativo e terapêutico, com solos do tipo cambissolos e rochas, que devem ser preservadas.

Casas e Roças

As áreas de habitação e de roças estão localizadas nos setores do relevo denominados *Yvy’a*, encosta, onde os solos correspondem a argissolos vermelho-amarelos, com vegetação do tipo Floresta Ombrofila Densa Submontana. O espaço de ocupação mais intensa ocorre em setores com áreas planas, *Ivy Adjodja Porã* (lugar plano na encosta), onde se observa vegetação em regeneração correspondendo a matas baixas (*Ka’aguy porã*) e capoeiras, denominada *Ka’aguy Karapei*.

Suas casas estão dispersas e distantes umas das outras, não existindo um centro geográfico, mas sendo considerado como centro da aldeia o local onde são realizadas reuniões e eventos *(oka),* onde se encontra a Casa da Reza (*Opy*) e a casa do cacique/xamã.

Atualmente ao percorrer a estrada principal da aldeia, por onde se chega ao pátio público e a Casa da Reza, se observam algumas construções em alvenaria: a escola, a antiga oficina de papel (projeto financiamento do Museu do Indio/FUNAI) transformada hoje em salas de aula, o posto de saúde (FUNASA/FUNAI). No centro da aldeia há uma cozinha ao lado da Casa da Reza e edificação utilizada pelo atual cacique Algemiro Karai Miri da Silva para receber visitantes. Neste mesmo local foi construída uma casa para mulheres grávidas, mas que nunca foi utilizada para este fim pelos indígenas,

sendo ocupada pelo antigo cacique João Vera Mirim antes de morrer, hoje abandonada e em ruinas.

As casas (*Oo*) são construções de duas águas, feitas com troncos fincados no chão, a maioria revestida de barro (taipa de mão), cobertas com folhas de palmeira (*pindo*), que ainda podem ser observadas na aldeia. Entretanto, hoje, a maioria das casas possuem uma cobertura mais segura e duradoura como telhas de amianto; o argumento dos Guarani é que são melhores porque o que eles possuem dentro de casa dura mais tempo. Cabe ressaltar que com a implantação de rede elétrica, que além de atender à escola, ao posto e à padaria, atende a algumas das habitações, sendo que os salários provenientes de aposentadorias e remunerações, permitem que algumas famílias tenham em suas moradias fogões, geladeiras, televisores e outros eletrodomésticos.

Como eles ocupam uma área de encosta da serra do Mar, o solo pobre não é apropriado para um cultivo mais diversificado, principalmente de feijão que é um elemento importante na sua dieta. Em suas terras apenas conseguem plantar mandioca, milho, cana-de-açúcar e bananas. O arroz e o feijão que consomem são comprados com o dinheiro conseguido através da venda de artesanato ou consumido através da merenda da escola, hoje sob administração da Secretaria Estadual de Educação.

O primeiro aspecto observado é a visão holística do que se denomina teko, identificam como patrimônio *Mbyá* o espaço propriamente ocupado pelas casas e roça, as matas sagradas, cachoeira e rochas, atividades cotidianas, sabedoria dos mais velhos etc. Como salienta Ladeira (1989) o modo de ser Guarani orienta tanto a vida social quanto a relação com o ambiente, que se realiza com a existência de um território onde se deslocar.

Nas palavras dos próprios *Mbyá* da Aldeia *Sapukai*, o povo Guarani caminha (*Jaguata*) para encontrar a terra sagrada, em que estão os *Nhanderu mirim*, os seus ancestrais. Caminham pela busca de *Tekoa* (lugar onde se vive o modo de ser guarani *Mbyá*), onde tem cachoeira, terra boa para fazer plantação e materiais naturais para artesanato, onde possam manter a cultura (*mbyá guarani reko*). *Jaguata* alimenta as relações entre aldeias, é fazer parentes e fortalecer a saúde. O conhecimento Guarani sobre plantas medicinais é valorizado atualmente inclusive em projetos de recuperação ambiental e segurança alimentar. Segundo eles e pela tradição oral, temos que: O ser Guarani é aquele que tem e mantém a tradição, a língua, a crença, a visão e os costumes. Ser Guarani também é saber caçar, pescar, fazer armadilha, cantar, dançar música tradicional, frequentar a casa da reza, ter nome Guarani, plantar milho, mandioca, batata doce, etc.

O centro do *tekoa* consiste no local onde há um espaço público (*oka*) onde são realizadas as reuniões e comemorações, tendo em sua proximidade a Casa da Reza (*Opy*) e a habitação do cacique. A *opy* segue uma construção tradicional de taipa de mão com telhado de duas águas coberta por folhas de palmeira. Trata-se do ponto de convergência de todas as atividades sociais, onde ocorre o ritual noturno da *poraei* (rezas coletivas), o batismo do milho (*Nhemongarai*), a reza das sementes,etc, mantendo unida a comunidade e reforçando o modo de vida tradicional (Litaiff e Darella, 2000; Litaiff, 2004). Para os *Mbyá*, um dos espaços primordiais para adquirir o conhecimento é a Casa de Reza (*Opy*), onde se aprende a religião, as normas da natureza e de conduta social.

A Roça (*Kokue*) é o principal espaço de manejo agroflorestal guarani e o plantar significa saúde. Felipim (2001) encontrou nas aldeias da região Sudeste, muito dos cultivos e cultivares Guarani citados nos registros missionários do século XVII, alguns com as mesmas denominações e usos, denominados como sagrados. Entre estes, destacamos o milho "primitivo" ainda cultivado pelos Guarani. Sabe-se apenas que este cultivo, acompanha os deslocamentos e que sua produção é destinada tanto para a realização de rituais religiosos, como também para a manutenção de um banco de sementes que garanta seu plantio.

Das cerimônias, o batismo do milho, quando são revelados os nomes das crianças Guarani, foi destacado em diversos estudos etnográficos (Schaden, 1974; Ladeira, 1992; 2001; Garlet, 1997; Chamorro,1998), ritual que coincide com o auge da colheita de milho. Nas aldeias da região Sudeste, o batismo do milho (*Nhemongarai*) é realizado anualmente na Casa de Rezas (*Opy*). Este, só pode ser feito com sementes de milho que já foram batizadas anteriormente pelo líder religioso. Assim, as sementes do milho sagrado (*avaxí eteí*), antes de serem plantadas, colhidas e utilizadas, são batizadas na Casa de Rezas (*Opy*).

A organização social se articula através de uma distribuição espacial de famílias extensas, que estão interligadas por uma rede de parentesco. Os *Mbyá* são endogâmicos, ou seja, casam-se em sua maioria com indivíduos do mesmo grupo, da mesma aldeia ou com outras aldeias *Mbyá*. Ocorre predominância da matrilocalidade (o noivo reside com a família da esposa) sendo esta temporária, isto é, o genro habita a casa de seu sogro até o nascimento do primeiro filho e a estabilização do casal, quando, então, estará livre para decidir seu destino residencial. Cabe mencionar que pode ocorrer de forma excepcional patrilocalidade quando o pai do esposo possui um grande prestígio como liderança religiosa, política ou habitar um bom local.

Para os *Mbyá* a consubstancialidade, a identidade entre os que possuem a mesma substância corporal, ocorre pela proximidade física e pela partilha de alimentos. Pessoas que vivem próximas e comem a mesma comida seriam consubstanciais e parentes entre si. A proximidade física como andar ou permanecer na mesma aldeia por breves períodos, a solidariedade e a partilha dos mesmos alimentos (comensalidade), gerariam consubstancialidade, o que define o parentesco consanguíneo.

Os *Mbyá* são tradicionalmente agricultores, entretanto sua economia tem sofrido transformações nos últimos anos, em grande parte pela forma de relação com a sociedade envolvente. Para sobreviverem os *Mbyá* se viram obrigados a incorporar certos aspectos da cultura européia, mas preservando a sua religião, organização social, língua e mitologia. Entre as parcialidades Guaranis, os *Mbyá* constituem o grupo com “forte etnicidade” (Litaiff, 2002). Justificam o estabelecimento de suas aldeias nas regiões litorâneas porque assim deve ser - *aeve' veju* (Ladeira, 1992:77).

A dificuldade na agricultura devida ao solo pobre associada à proximidade de áreas turísticas transformou o artesanato em importante fonte econômica. Algumas das peças hoje vendidas pelos Guarani, no passado possuíam finalidade utilitária ou ritual, como é o caso dos cestos e do chocalho. A técnica de manufatura mais difundida entre os *Mbyá* é a dos trançados (Guimaraens, 2003; Nogueira, 2005). O arco e flecha se transformaram apenas em objetos a serem comercializados, assim como o chocalho (*mbaraca mirim*) que antigamente era usado somente nos rituais.

Compete aos homens buscarem a matéria-prima na mata e as mulheres a confecção dos cestos, embora alguns homens dominem a técnica do trançado. Geralmente o pau-de-chuva feito em embaúba é uma atividade masculina, assim como as pequenas esculturas de animais de Mata Atlântica em caxeta. As mulheres além dos cestos confeccionam adornos em miçangas e penas que são aproveitadas das galinhas e tingidas.

Para a confecção dos cestos os Guarani *Mbyá* utilizam fibras de dois tipos de taquara (bambu), a *tacuapi* (*merostachys clusenii*) e o *taquarusu* (*cuadua trinni*). Também se encontram grafismos em cestos feitos de cipó *imbe*, que por ter uma tonalidade escura, contrasta com a taquara e era muito utilizado pelos antigos.

O grafismo nos cestos, de acordo com Nogueira (2005:81) "imita o movimento das cobras", denominada pelos Mbyá de *yapará Ixy* ou *yapará rysy*. O autor observou algumas variações que ocorrem nos padrões da jararaca (*Mboi para*), da caninana (*Nhakã nina*) e da urutu (*Mboi tuvi*), enquanto os padrões Coração (*Pya tytya*), Vida longa (*Teko Poku*) e Coral (*Mboi Pytã*) possuem apenas uma forma de representação. Esta iconografia *Mbyá*, de acordo com o autor, possui uma relação direta com o sagrado, com a natureza e, ao mesmo tempo, com as famílias extensas,

Tabus e Doenças

Para um Guarani *Mbyá* os momentos de transição mais significativos correspondem ao ato da concepção, o nascimento, iniciação na vida adulta feminina, a maternidade/paternidade e a morte (Pereira, 1995; Assis, 2006).

Na concepção dos *Mbyá* é o sêmen masculino o responsável pela construção do corpo da criança e a mulher por assentar em seu ventre a alma (ñe'e) enviada pelos deuses. Isto requer uma série de cuidados como a intensidade de relações sexuais por parte do homem e restrições alimentares para a mulher no período que precede o parto.

O nascimento de uma criança é o momento em que se destaca a *Kunhankara,* mulher mais velha que domina o conhecimento do parto. Momento que inspira cuidados por parte dos pais e parentes consubstanciais, em especial seus progenitores. O resguardo (*couvade*) possui períodos diferentes para o pai e para a mãe, envolve restrições alimentares e de esforços físicos, pois acreditam que na transgressão destes a criança é afetada.

O período da puberdade é considerado de grande fragilidade, principalmente para as meninas que ficam de resguardo em casa e aldeia, como obedecem a uma série de restrições alimentares.

As doenças (*rachy*) são consideradas pelos Guarani como um desequilíbrio nas relações do indivíduo com o mundo em que vive e com a espiritualidade. Ter saúde para um Guarani é estar em alegria e tranquilidade. Eles distinguem duas categorias de doenças: as decorrentes do contato com seres sobrenaturais que habitam os espaços terrenos e as "espirituais" que são consideradas inexplicáveis. Estas doenças também podem ser atribuídas a não observância dos preceitos divinos e infrações morais.

As doenças espirituais estão relacionadas a bruxarias e feitiços, à cólera e a maldade (influência dos mortos) e o diagnóstico e tratamento somente ocorrem através dos pajés na Casa de Reza (Cardoso, 2000; Assis, 2006). Há ainda a categoria "doenças de fora" que não podem ser tratadas pela medicina Guarani-*Mbyá*, mas apenas por remédios dos juruá.

Para os *Mbyá* a Casa de Reza (Opy'i) é um dos espaços primordiais para adquirir o conhecimento, onde se aprende a religião, as normas da natureza e de conduta social. É o local onde são realizados os funerais, batismos, reza dos doentes, casa de cura e reuniões.

No *Amba'i* (altar) ficam os objetos importantes para os rituais que são *Akan regua* (cocar) usado pelo pajé, *petynguá* (cachimbo), *Mbaraka* (chocalho) e os instrumentos musicais (Yakuá/violão, Takua'pu e Rave'i/rabeca ou violino). Os cachimbos são parte essencial da ritualística da Opy'i, já que eles permitem enxergar o lado espiritual. Cabe mencionar a importância do petynguá (cachimbo) no cotidiano, pois a fumaça do tabaco equilibra e afasta influências negativas.

Considerações finais

Os povos Guarani se movimentavam não somente em busca da Terra sem Mal (*Yvy marã ey*), mas por lugares onde se pode viver o modo de ser Guarani (*Tekoa*), onde possam manter a cultura.

Como horticultores de florestas são reconhecidos pelo grande conhecimento tradicional de flora e fauna. Sua agricultura não está simplesmente relacionada com a alimentação, mas entremeada com as práticas religiosas, sociais e políticas. Assim, existem vários elementos nos diferentes ecossistemas de Mata Atlântica que possuem importância simbólica para estas populações. Uma das práticas *Mbyá* é a de transportar e intercambiar sementes de espécies agrícolas e florestais.

Cabe ressaltar que as limitações e incertezas referentes aos espaços físicos para os Guarani atuais causaram significativa necessidade de reformulação dos padrões alimentares e de subsistência em geral. O conhecimento relativo aos recursos naturais e sua conservação continua a ser transmitido pelos mais velhos, mas, na prática, essa transmissão se encontra bastante reduzida.

A presença e/ou ações de representantes da Saúde nestas aldeias não interferem em uma lógica Guarani *Mbyá* de uma medicina tradicional, com rezas e curas realizadas pelos pajés.

O artesanato foi o caminho *Mbyá* para superar um solo pobre ou a falta de terras, porém representou um aumento no consumo de produtos industrializados. A utilização de roupas e objetos industrializados como tênis, relógios, brinquedos, bijuterias são valorizados pelos indígenas. O acesso a esses bens vem se tornando cada vez mais ampliado, através de recursos gerados por projetos, bem como com a conquista de salários pelos professores e agentes de saúde.

Referências

ASSIS, Valéria Soares. *Dádiva, Mercadoria e Pessoa. As trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*.Tese de Doutorado, Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCH/UFRGS,. Porto Alegre, 326 p., 2006

ASSIS, Valéria S. e GARLET, Ivori J. Subsídios Históricos e Etnográficos para uma Etnoarqueologia Mbyá-Guarani. *Revista de História Regional* 7(1):207-213, 2002.

ASSIS, Valéria e GARLET, Ivori José. Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões. *Revista de Índias*, v. LXIV, n. 230, 35-54, 2004.

AZANHA, Gilberto e LADEIRA, M. Inês. *Os Índios da Serra do Mar – A Presença Mbya Guarani em São Paulo*, Centro de Trabalho Indigenista, Nova Stella, São Paulo, 1987.

BARÃO, Vanderlise Machado. “Mbyárekómeme é o Lugar que a Gente Vive a Nossa Cultura”: o “Lugar” como Cultura Material para os Guarani do Litoral Sul. *Biblos,* Rio Grande, 20: 195-210, 2006

BERTOLANI, Marlon Neves. *Representações Sociais da Saúde e Políticas de Saúde Voltadas a Populações Indígenas: uma análise da relação entre o sistema de saúde Guarani e a biomedicina*. Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 183 p., 2008.

BONAMIGO, Zélia Maria. *A economia dos Mbya-Guaranis: Trocas entre Homens e entre Deuses e Homens na Ilha da Cotinga em Paranaguá-PR.* Dissertação (Mestrado) apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, 212 p., 2006.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. A territorialidade guarani e a ação do Estado – estudo comparado entre Brasil e Argentina. *Tellus,* ano 4, n. 6, p. 111-136, Campo Grande – MS, 2004.

CADOGAN, León. “Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní Del Guairá”. In *Boletim* nº277 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Antropologia nº 5, 1959.

CADOGAN, León. “Aporte a la etnografia de los guaraní del Amambaí, Alto ypané”. In *Revista de Antropología*, Vol. 10, 1-2, jun/dez., 1962.

CADOGAN, León. “Chonó Kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitologia guarani” in *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Vol III, nº1- 2, 1968.

CAMPOS, Cristina R. e REIS, Marluci. 2011. Trajetória Histórica Guarani Mbyá: De Paraty Mirim a Niterói. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH • São Paulo,13 p.

CARDOSO, Andrey Moreira. *Prevalência de Doenças Crônico-Degenerativas na População Guarani-Mbyá do Estado do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado apresentada da Escola Nacionalde Saúde Publica, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 133 p., 2000.

CARDOSO, Andrey Moreira. *Doença respiratória aguda em indígenas Guarani no Sul e Sudeste do Brasil.* Tese (doutorado) – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Rio de Janeiro, 259 p., 2010.

CARDOSO, Andrey M.; MATTOS, Inês E. e KOIFMAN, Rosalina J. Prevalência de fatores de risco para doenças cardiovasculares na população Guaraní-Mbyá do Estado do Rio de Janeiro. *Cad. Saúde Pública* vol.17 nº.2 Rio de Janeiro, 2001.

CHAMORRO, Graciela. *Kurusu* Ñe’ëngatu*. Palabras que la historia no podría olvidar.* Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 25. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1995.

CHAMORRO, Graciela. *A Espiritualidade Guarani: Uma teologia ameríndia da palavra.* São Leopoldo: Sinodal, 1998.

CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura, Yvy Araguyje : Fundamento da Palavra Guarani.* Dourados, MS : Editora da UFGD,368 p., 2008.

CHAVES, Maria de Betania Garcia. *A política de Saúde Indígena no Município de Angra dos Reis: um estudo de caso.* Dissertação de Mestrado na área de Saúde Pública, Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz – FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 168 p., 2006.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. Tese (doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.352 p., 2001.

CICCARONE, Celeste. “Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá”. In: *Revista de Índias,* vol. LXIV, n. 230, 2004

CICCARONE, Celeste. Território, terra, território: reflexões sobre regularização fundiária e reconhecimento dos Guarani-Mbya. Texto da comunicação apresentada No *Congresso LASA(Associação de Estudos Latino-Americanos)* Toronto, Canadá, de 6 a 9 de outubro, 27 p., 2010.

CICCARONE, Celeste. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais. *Dimensões*, vol. 26, p. 136-151, 2011.

CLASTRES, Helen. *Terra sem mal*. SP: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. Le grand parler: mythes et chants sacrés des indiens Guarani. Paris: Seuil, 1974.

DARELLA, Dorothea Post. Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina. *Tellus,* ano 4, n. 6, Campo Grande –MS, p. 79-110, 2004.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: Carneiro da Cunha, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda, 94 p., 2000.

FELIPIM, Adriana P. *O sistema agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia guarani da ilha do Cardoso, Município de Cananéia, SP.* Dissertação (Mestrado em Ciências Florestais). Piracicaba-SP, 135 p., 2001.

GARLET, Ivori J. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. Porto Alegre,. (Dissertação de Mestrado). PUC-RS, 229 p., 1997.

GARLET, Ivori J. e ASSIS, Valéria S. 2002. A imagem do Kechuíta no Universo Mitológico dos Mbyá-Guarani. *Revista de História Regional* 7(2):99-114, 2002.

GARLET, Ivori J. e ASSIS, Valéria S. Desterritorialização e Reterritorialização: A compreensão do território e da mobilidade Mbyá- Guarani através das fontes históricas. *Fronteiras,* Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 15-46, 2009.

GOMES, Mércio Pereira e OLIVEIRA, Nanci Vieira. Os Guarani do Litoral Sul Fluminense diante da Usina Nuclear de Angra dos Reis. *EIA-RIMA da Usina Nuclear Angra 2. Estudo Complementar – A Questão Indígena*, 13 p., 1998.

GONÇALVES, Marcelo de Abreu. *Ethos e Movimento: Um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá Guarani no litoral Sul do Brasil*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, 139 p., 2011.

GOOBI, Flavio Schardong. *Entre Parentes: Traços na Sociocosmologia Guarani no Sul*. Dissertação de Mestrado, Pos Gradueação em Antropologia Social, UFRS, 124 p., 2008.

GUIMARAENS, Dinah. *Museu de Arte e Origens – mapa das culturas vivas guaranis*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2003.

GUIMARÃES, Silvia Maria Ferreira. *Os Guarani-Mbyá e a Superação da Condição Humana.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2001.

GUIMARÃES, Silvia Maria Ferreira. Panorama Guarani (Mbyá, Nhãdeva, Kayová, Chiriguano). *Habitus*, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 107-124, 2005.

LADEIRA, Maria Inês. *Mbya Tekoa. O Nosso Lugar*. São Paulo em Perspectiva, 3(4): 56-61, 1989.

LADEIRA, Maria Inês. *YY PAU ou YVA PAU "Espaço Mbya entre as águas ou o caminho aos céus". Os índios Guarani e as Ilhas do Paraná*. Centro de Trabalho Indigenista, 68 p. 1990.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano.* Dissertação de Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1992.

LADEIRA, Maria Inês. As Demarcações Guarani, a Caminho da Terra Sem Mal. *Povos indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo, Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 236 p., 2001.

LADEIRA, Maria Inês. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação na Mata Atlântica – Áreas Protegidas?* São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista (CTI), 25 p., 2003.

LADEIRA, Maria Inês. *Espaço Geográfico Guarani-MBYA - Significado, Constituição e Uso*. São Paulo:Edusp, 2006.

LADEIRA, Maria Inês. O caminhar sob a luz. O território mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

LADEIRA, Maria Inês; MATTA, Priscila. *Terras Guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós . Ka'agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue ÿ.* São Paulo: CTI, 122 p., 2004.

LADEIRA, Maria Inês e FELIPIM, Adriana (org.). *Teko Mbaraeterã. Fortalecendo nosso verdadeiro modo de ser.* São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista (CTI), 106 p., 2005.

LITAIFF, Aldo; DARELLA, Maria Dorothea Post. Os índios Guarani Mbyá e o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 22, Brasília. Anais ABA, 2000.

LOPES, Andreia Aparecida Ferreira. *Corpo e Saúde entre os Guarani*. Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia, IFCH, UNICAMP, 230 p., 2001.

LÓPEZ, Gloria Margarita Alcaraz. *A Fecundidade entre os Guarani: Um Legado de Kunhankarai*. Tese de Doutorado apresentada à Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro,220 p., 2000.

MELIÀ, Bartomeu. "A experiência religiosa Guarani". In M.M. MARZAL (org.), *O rosto índio de Deus.* Petrópolis: Vozes, 1989.

MELIÀ, Bartomeu. "A terra sem mal dos Guarani". In *Revista de Antropologia*, Vol. 33, 1990.
MELIÀ, Bartomeu. El pueblo guaraní: unidad y fragmentos. . *Tellus,* ano 4, n. 6, p. 151-162, Campo Grande - MS, 2004.

MELIÀ, Bartomeu., GRÜNBERG, Frydel. & Georg. "Los Paî-Tavyterã: Etnografia guarani del Paraguai contemporaneo. *Suplemento Antropológico de La Revista del Ateneo* Paraguayo, 9 (1-2), 1976.

MELLO, Flavia Cristina. Aata Tape Rupy – seguindo pela estrada. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/UFSC: Florianópolis, 137 p., 2001.

MELLO, Flavia Cristina. "*Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã": Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado. Florianópolis, PPGAS/UFSC, 300 p., 2006.

MELLO, Flavia Cristina de. Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil. *Tellus*, ano 7, n. 12, Campo Grande – MS, p. 49-65, 2007.

MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. *Os Animais São Muito Mais Que Algo Somente Bom Para Comer.* Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 129 p., 2009.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. Através do Mbaraka: música e xamanismo Guarani.. Tese de Doutorado em Antropologia Social - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 277 p., 2002.

MONTEIRO, John Manuel. "Os guaranis e a História do Brasil Meridional; séculos XVI-XVII". In Manoela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 475-498, 1992.

MONTOYA, P. Antonio Ruiz de. [1639]. Tesoro de la Lengua Guarani. Leipzig: B.G. Teubner, 1876.

MONTOYA, P. Antonio Ruiz de. [1639]. A Conquista Espiritual. Porto Alegre: Martins Livreiro Editora, 1985.

MOUZER , Marcus Vinícius de Souza. *Cartilha Agroflorestal Mbya Guarani . Saberes Yva`a* . Trabalho de Conclusão apresentado no Curso em Ciências Biológicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 91 p., 2011.

NIMUENDAJU, Curt. [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.

NOGUEIRA, José Francisco Sarmento. *Etnodesign: um estudo do grafismo das cestarias dos M'byá Guarani de Paraty- Mirim (RJ).* Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Departamento de Artes e Design da PUC-Rio. 134 p., 2005.

OLIVEIRA, D. *Nhanderukueri Ka'aguy Rupa – As florestas que pertencem aos deuses: Etnobotânica e Territorialidade Guarani na Terra Indígena M'biguaçu/SC*. Monografia de Bacharelado em Ciências Biológicas. Florianópolis: UFSC, 2009.

OLIVEIRA, Nanci Vieira. Diagnóstico e Plano de Trabalho, Propondo a forma de elaboração dos Estudos Etno-Ambientais – Componente Indígena", em atendimento à Condicionante 2.57 da LP nº 279/2008 de Angra 3. Eletrobrás Termonuclear S.A. – ELETRONUCLEAR, 105 p., 2012.

PEREIRA, Vicente Cretton. *Tekoa ha'e tetã: lugar e modo de ser mbya no Estado do Rio de janeiro.* Dissertação de Mestrado. Pós-Graduação em Ciências Sociais, UERJ, Rio de Janeiro, 124 p., 2010.

PISSOLATO, Elisabeth de Paula. Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos Mbya- Guarani no sudeste brasileiro. *Tellus,* ano 4, n. 6, p. 65-78, Campo Grande - MS, 2004.

PISSOLATO, Elisabeth de Paula. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani).* Tese de doutorado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 366 p., 2006.

PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Jeguatá: O Caminhar entre os Guarani. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 99-120, 2009.

SCHADEN, Egon. [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: E.P.U. / EDUSP, 1974.

SILVEIRA, Nádia Heusi. 2011. *Imagens de Abundância e Escassez:Comida Guarani e Transformações na Contemporaneidade*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, UFSC, 279 p., 2011.

SUSNIK, Branislava J. 1982. Cultura Material (Guaraníes y Chaqueños). Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1982.

TEMPASS, Matin Cesar. *Orerémbiú: A relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a Cosmologia Mbyá-Guarani*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCH/UFRS, 156 p., 2005.

TEMPASS, Matin Cesar. O Belo Discreto: A Estética Alimentar Mbyá- Guarani. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 170-194, 2007.

TEMPASS, Matin Cesar. *"Quanto mais doce, melhor" Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, IFCH/UFRS, 395 p., 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Nimuendaju e os Guarani." In Curt Nimuendaju, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião do apapocúva-Guarani.* São Paulo: Editora Hucitec e EDUSP, 1987.

Foto: Silvia Helena Cardoso.

TORNEAR O BARRO, HABITAR O TEMPO
Pistas para a prática oleira e existencial dentro e fora dos ateliês de cerâmica

TO TURN THE CLAY, TO DWELL IN TIME
Clues for the Pottery and Existential Practice Inside and Outside Ceramic Studios

Taís Beltrame dos Santos[1], Humberto Levy de Souza[2] e Paulo Renato Viegas Damé[3]

Resumo
Este artigo propõe uma reflexão sobre o fazer cerâmico, em especial a partir da modelagem em torno, como prática ancestral de habitar o tempo, articulando saberes ligados ao território geográfico e existencial intrínsecos à prática. A partir da modelagem e queima do barro e das reflexões do trabalho de conclusão de curso *Saberes em Ateliê: pistas para o ensino-aprendizagem em torno cerâmico* (2025), possibilitadas pelo acompanhamento das aulas de introdução ao torno cerâmico no Ateliê de Cerâmica da UFPel, pela revisão de manual de referências e por compartilhamentos entre ceramistas, são apresentadas pistas que compreendem a cerâmica como gesto técnico e prático de um saber-fazer ancestral, mas também existencial. Utilizando a cartografia deleuze-guattariana como método, compreende-se o fazer oleiro como campo de aprendizagens situadas e abertas, em constante transformação e reposicionamento. As pistas vislumbram que a paisagem seja praticada de forma situada, sensível e relacional, em exercício do tempo geológico, climático e íntimo.
Palavras-chave: cerâmica; cartografia; torno cerâmico; saberes ancestrais; arte contemporânea.

Resumen
Este artículo propone una reflexión sobre el hacer cerámico, en especial a partir del modelado en torno, como práctica ancestral de habitar el tiempo, articulando saberes vinculados al territorio geográfico y existencial intrínsecos al hacer alfarero. A partir del modelado y la quema del barro y de las reflexiones del trabajo de conclusión de curso Saberes en Taller: pistas para la enseñanza-aprendizaje en torno cerámico (2025), posibilitadas por el acompañamiento de las clases de introducción al torno cerámico en el Taller de Cerámica de la UFPel, por la revisión de manuales de referencia y por los intercambios entre ceramistas, se presentan pistas que comprenden la cerámica como gesto técnico y práctico de un saber-hacer ancestral, pero también existencial. Utilizando la cartografía deleuze-guattariana como método, se entiende el hacer alfarero como campo de aprendizajes situados y abiertos, en constante transformación y reposicionamiento. Las pistas vislumbran que el paisaje sea practicado de forma situada, sensible y relacional, en ejercicio del tiempo geológico, climático e íntimo.
Keywords: cerámica; cartografía deleuze-guattariana; torno cerámico; saberes ancestrales; arte contemporáneo.

1 Doutoranda em Arquitetura (PROPAR/UFRGS). Mestra em Arquitetura e Urbanismo (UFPel/2021). Arquiteta e Urbanista (UFPel/2018). Graduada em Artes Visuais - licenciatura (UFPel/2025).
2 Mestrando em (PPGA/UFPEL). Graduado em Artes Visuais - licenciatura (UFPel/2019).
3 Doutor em Processos Artísticos Contemporâneos (UDESC/2018). Mestre em Artes Visuais (UDESC/2007). Bacharel em Escultura (UFPel/1989). Artista Visual e Professor Adjunto da Universidade Federal de Pelotas, atuando à frente das disciplinas de Cerâmica e Escultura.

Tornear o Barro, Habitar o tempo

Yo quiero que a mí me entierren
Como a mis antepasados
En el vientre oscuro y fresco
De una vasija de barro
Cuando la vida me cubra
Tras una cortina de años
Vivirán a flor de tiempo
Amores y desengaños
Arcilla cocida y dura
Alma de verdes collados
Sangre y sueños de mis hombres
Sol de mis antepasados
De ti nací y a ti vuelvo
Arcilla, vaso de barro
Y en mi muerte yazgo en ti
Y en tu polvo enamorado[4]

Desde suas origens, o fazer cerâmico desempenhou um papel crucial na trajetória da humanidade como solução prática para o armazenamento de alimentos, água e sementes, mas também como forma de expressão estética e cultural. O fazer cerâmico tradicional, desde que praticado, implica uma transformação das possibilidades de como os seres humanos se relacionam com a matéria, com o ambiente e também consigo mesmos. A cerâmica, em sua dimensão prática e sensível, pode ser compreendida como um modo de habitar o mundo conforme propõe Heidegger em *Construir, habitar, pensar (2015)*. Para o filósofo, habitar é uma forma de ser no mundo que envolve cuidado, escuta e pertencimento àquilo que nos constitui em relação aos outros e ao ambiente. É uma prática que deve recuperar o significado profundo de estar em sintonia com o entorno natural e com as tecnologias disponíveis, não como instrumentos de dominação, mas como extensões do cuidado, de um manejo das coisas e sua operação enquanto parte do mundo que a possibilita e do modo de ser que as opera.

O fazer cerâmico pode ser compreendido como uma expressão da *Quadratura* (*Geviert*), estrutura ontológica descrita por Heidegger (2015) como a unidade entre Terra, Céu, Mortais e Divinos. Essa tessitura fundamental do habitar se realiza na cerâmica de forma concreta e sensível: a Terra se revela na argila extraída do solo, carregando em si as marcas geológicas e históricas do lugar, o peso dos antepassados[5]; o Céu se manifesta no fogo e no ar que, em sua dança volátil, transmutam a matéria; os Mortais são aqueles que moldam e habitam o processo com o corpo, o tempo e a atenção; os Divinos surgem no invisível do gesto, no tempo não mensurável da espera e da

4 A autoria de "Vasija de Barro" é compartilhada e um tanto complexa. A canção é um *huayno* de raiz folclórica equatoriana. Sua versão mais conhecida e divulgada globalmente foi composta em uma célebre colaboração entre o argentino Atahualpa Yupanqui e os equatorianos Gonzalo Benítez (integrante do dueto "Los Montalvinos") e Luis Alberto Valencia, na cidade de Quito, em 1949.
5 A sacralização da terra e do barro, enquanto elementos de duplo sentido — vida e morte, criação e dissolução —, é um arquétipo presente em diversas cosmologias. No panteão das religiões afro-brasileiras, este princípio encontra sua personificação mais completa nas figuras de Nanã Buruku, senhora do lodo primordial de onde a vida foi moldada, e Obaluaiyê/Omulu, senhor da terra que cura e da terra-túmulo para onde o corpo finalmente retorna. Juntos, eles encarnam a visão cíclica e profundamente integrada à natureza que caracteriza estas tradições, onde o barro é, simultaneamente, o útero e o sepulcro do ser (PRANDI, 2001).

Figura 1 – Uma mulher palestina fazendo um pote de terracota com barriga gorda (Zeer), típico da área de Ramallah, no início do século XX. Fonte: Friends with Clay; disponível também em Palestine Remembered (2024).

transfiguração, talvez também na “magia técnica” que o fogo opera sobre o barro. Preparar o barro, tornear, modelar, esmaltar e queimar são ações utilitárias, mas também práticas que, no podem ser compreendidas como modos de habitar o mundo na medida em que instagram outro perspectiva do tempo das coisas em sua morosidade na contemporaneidade. Ao reunir esses quatro elementos, o fazer cerâmico constitui uma forma de existência em que o humano pode se estabelecer em relação, em escuta e em co-presença com técnica, memória e a ancestralidade.

A descoberta das propriedades plásticas da argila pode ter sido um evento sublime ou fortuito. Nossos ancestrais podem tê-la feito notando que o barro se solidificava permanentemente ao ser exposto ao calor, talvez nas bordas de uma fogueira. Um marco tão relevante para o desenvolvimento humano que, em muitas culturas, sua origem foi atribuída a uma divindade. A partir dessa revelação, teve início um processo contínuo de invenção e aperfeiçoamento das formas de modelagem. Entre as técnicas ancestrais de modelagem do barro, estão o belisco (*pinch*), que consiste em apertar o barro com os dedos para formar pequenos recipientes côncavos, e o acordelado, no qual tiras de argila são sobrepostas, empilhadas e unidas, para compor vasos maiores. Com o passar do tempo e o acúmulo de conhecimento técnico, o torno cerâmico é desenvolvido, possibilitando uma produção mais simétrica e precisa, marcando uma outra etapa na história da cerâmica. Imagina-se que a vontade de girar as camadas de barro empilhadas para uniformizar as paredes das peças tenha impulsionado o desenvolvimento dos primeiros tornos, que marcam um salto tecnológico do fazer oleiro. Embora nem todas as culturas tenham adotado essa ferramenta, ele se tornou indispensável em diversas tradições cerâmicas.

Este artigo propõe uma retomada e reconfiguração das *Pistas para o Ensino-Aprendizagem em Torno Cerâmico*, originalmente reunidas no Trabalho de Conclusão de Curso em Artes Visuais intitulado *Saberes em Torno: Pistas para o ensino-aprendizagem em torno cerâmico* (SANTOS, 2025). Inicialmente elaboradas como orientações introdutórias para quem deseja se iniciar na técnica do torno cerâmico em contextos de ateliê, especialmente no Ateliê de Cerâmica da UFPel, essas pistas consideravam as especificidades dos diferentes tipos de torno, bem como os desafios e adaptações possíveis em ambientes de aprendizagem coletiva. Agora, o trabalho se desdobra e se aprofunda em uma perspectiva mais existencial, compreendendo o tornear não apenas como operação técnica, mas como gesto sustentado que permite repensar a prática de si e o modo de habitar o tempo e o corpo no fazer cerâmico, ampliando-se inclusive para outras etapas desse fazer para além da modelagem.

Reconhece-se que essas pistas fazem parte de uma cartografia no sentido deleuze-guattariano[6]: não se trata de uma sistematização linear ou normativa do conhecimento, mas da emergência de um saber situado, construído no próprio processo vivido de ensino-aprendizagem. Sua organização foi possibilitada por uma experiência prática e reflexiva, marcada pelo acompanhamento das aulas de Introdução ao Torno Cerâmico no Ateliê de Cerâmica da UFPel, no ano de 2024/2; com a leitura de manuais de referência; e em diálogo com mestres ceramistas na observação dos gestos e na escuta atenta às dúvidas e descobertas dos mestres e iniciantes nessa prática. As pistas, sempre em processo, são móveis, abertas e provisórias. Registram os fluxos e desvios de uma aprendizagem encarnada no corpo e no tempo compartilhado. Ao cartografar essas experiências, acompanhando uma prática ancestral na contemporaneidade,

6 A cartografia, no sentido desenvolvido por Deleuze e Guattari, não visa representar um território fixo, mas acompanhar os processos de produção de sentido em sua mobilidade. Diferente de um mapa, que reproduz uma totalidade dada, a cartografia constrói um percurso aberto, atento às intensidades, desvios e variações que emergem na experiência. Trata-se de um método que privilegia a imanência, o sensível e a experimentação, como proposto em *Mil platôs* (Deleuze; Guattari, 1995).

Figura 2 – Oleiro trabalhando em um torno de madeira tradicional. Bhaktapur, Nepal, 2010.
Fonte: Getty Images (2024).

busca-se indicar caminhos possíveis para o aprendizado do torno cerâmico, mas também afirmar essa prática como um território existencial e pedagógico em constante ensino-aprendizado em relação ao que já foi, o que é e o que ainda será.

A prática oleira como saber ancestral e local compartilhado

> A América foi povoada por caçadores e coletores vindos da Ásia. Pouco a pouco, como reflexo de um maior controle sobre o entorno que habitavam, desenvolveram habilidades para transformar as fibras vegetais e animais em cestarias e telas. Alguns milênios depois, conheceram as possibilidades de converter as argilas em objetos de cerâmica e mais tarde, de converter certas pedras em metais, seja como resultado de descobrimento ou invenções independentes ou de produtos de contato entre os povos. Cada novo domínio sobre a natureza, cada novo instrumento, cada nova técnica deu lugar a novos meios de expressão, de modo que toda a complexidade e variedade das artes se associaram ao processo de desenvolvimento das próprias sociedades (Museu Chileno de Arte Pré-Colombiana, 1998, p.15, tradução livre).

A cerâmica está profundamente entrelaçada com a trajetória da humanidade, remontando a um período entre 12.000 e 14.000 anos. Foi no período neolítico, à medida que as sociedades humanas se tornaram sedentárias e passaram a se dedicar à agricultura e ao pastoreio, que o desenvolvimento e a difusão da cerâmica se intensificaram. Estudos arqueológicos revelam que, em várias culturas, a necessidade de criar recipientes duráveis (sendo eles cestas ou potes) para armazenar alimentos e líquidos foi fundamental para a sobrevivência humana, sendo essa prática provavelmente contemporânea à construção dos primeiros abrigos permanentes (Rice, 1987). Isso sugere que a capacidade de moldar e queimar o barro pode ter se originado de forma autóctone em diferentes contextos geográficos e culturais, como uma necessidade técnica básica para a sobrevivência.

Essa prática, entretanto, embora tenha uma função utilitária implícita, já que é extremamente necessária para a construção de potes, vasilhas e vasos para o armazenamento, a prática cerâmica mais ancestral provavelmente não se restringe a isso. Se em nossa sociedade contemporânea, a cerâmica (utilitária) e o abrigo (arquitetura) frequentemente se apresentam como fragmentos da vida, delimitados por disciplinas, funções e objetivos específicos, em contraste, em muitos contextos ancestrais, o fazer pote ou casa, não se separava do cotidiano, dos ritos e da vida coletiva. Conforme indica o livro *América Pré-Colombiana e Arte* (Museu Chileno de Arte Pré-Colombiana, 1998), não havia distinção entre arte, religiosidade, técnica e existência: cada gesto, cada objeto e cada ritual se encontravam imbricados em uma cosmologia que estruturava o tempo, o espaço e o corpo de forma indissociável. Nessa perspectiva, a expressão artística, por meio da cerâmica, pode constituir uma mediação entre o visível e o invisível, o humano e o mais-que-humano, conectando mundos materiais, sensíveis e espirituais.

O preparo da argila e as queimas à lenha podem intensificar, mesmo na contemporaneidade, essa experiência plural e mais fluida[7]. Quando o gesto se torna ritual, e a ceramista se abre à investigação do espaço, incorporando esse saber à sua vida, a temporalidade mais existencial pode se revelar no gesto repetido, marcado por sutis variações, sustentando protocolos que preservam o sentido da ação enquanto prática contínua de presença. Cada fase desse fazer alongado e demorado, pode convocar o corpo a uma atenção plena, instaurando um tempo outro, menos cronológico e mais vivido, alterável e sensível às transformações climáticas, geológicas e existenciais. Nesse tempo espesso e cíclico, a ceramista não apenas transforma a matéria, mas é transformada por ela. O fazer cerâmico se revela, então, como um modo de perceber, existir e pertencer a um lugar, uma prática que recusa a fragmentação do fazer e sustenta uma poética do habitar que nasce do vínculo entre corpo, tempo e território.

Ao reconhecer essa temporalidade integrada, podemos perceber que o ato de modelar, secar e queimar a argila toca camadas mais profundas de duração: ele dialoga com tempos geológicos, com a memória da terra e com processos que podem tocar também a paisagem que habitamos.

> Às vezes pensamos sobre o tempo, a paisagem e a cerâmica. Tanto o tempo cronológico, necessário para que todas as etapas do fazer cerâmico sejam executadas, como o clima que posterga ou adianta o primeiro dos tempos. Sabemos que os tempos, tanto cronológico quanto climático, são interdependentes, e nos dizem muito sobre o lugar que habitamos. A relação entre os tempos e o território ganha uma materialidade que gostamos de chamar de cerâmica: barro queimado a mais de 600°C (Chiti, 1999). O fazer cerâmico no território que habitamos, nos tempos que nos são dispostos, diz sobre a paisagem que vivemos e o lugar que ocupamos. É a paisagem que dita as circunstâncias e possibilidades desse processo (Santos, et. al; 2022, p.119).

7 Essa integração, porém, não é garantida em toda prática cerâmica contemporânea. Há modos de fazer que se submetem à lógica do produto, da eficiência e da objetividade, afastando-se da experiência de um tempo vivido, partilhado e ritualizado.

A substância que hoje chamamos de argila, ou barro, resulta de um processo geológico de longa duração. Derivada da decomposição de rochas feldspáticas formadas há mais de 400 mil anos, essa matéria é composta principalmente por óxidos de silício e alumínio. Suas partículas, com menos de 2 micra de diâmetro, são transportadas por agentes naturais como a chuva e o vento, até se depositarem em diferentes regiões do relevo (Chiti, 1999). Cada fragmento de argila carrega, em sua estrutura, indícios de processos físicos, químicos e históricos que não podem ser compreendidos apenas por sua aparência imediata. Ao ser manipulado, o barro torna-se sensível às variações ambientais e às intenções humanas. Umidade, temperatura, vento e tempo de exposição atuam diretamente sobre sua estabilidade e plasticidade. No contexto do sul do Brasil, onde as quatro estações se manifestam com força e irregularidade, a experiência com o material exige constante adaptação. A cerâmica, nesse ambiente, transforma-se em um campo de investigação empírica e sensível, onde o clima influencia diretamente o ritmo e os resultados do processo, presenciando a passagem do tempo.

David Harvey, importante autor e ceramista, reconhecido por seus trabalhos em torno e suas pesquisas com esmaltes cerâmicos à base de cinzas, em suas reflexões percebe que uma ceramista não lida apenas com argila, água e fogo, mas com todo o contexto no qual está inserida (1978). Para ele, a riqueza da cerâmica reside na teia de relações que ela estabelece, tanto com a ceramista quanto com o seu entorno. Essa teia abrange o ambiente físico, os recursos disponíveis, as práticas culturais e os conhecimentos históricos e contemporâneos que influenciam o fazer cerâmico. Harvey destaca que a cerâmica é uma prática profundamente complexa, ao mesmo tempo técnica e simbólica, que atravessa fronteiras disciplinares e culturais. Ela exige uma interação contínua entre experimentação, tradição e sensibilidade ao território, conectando a ceramista às matérias-primas locais, às histórias compartilhadas e às dinâmicas sociais que envolvem o ato de criar. Assim, a cerâmica pode se estabelecer como uma prática transdisciplinar e multicultural.

Tradicionalmente, o fazer cerâmico é também ensinado em coletividade. Mestres e mestras oleiros transmitiam e ainda transmitem o saber cerâmico pelo exemplo direto, em um aprendizado que se dá no convívio, na escuta e no fazer com o outro, a partir da necessidade e do desejo. O conhecimento é incorporado por meio da observação, da repetição dos gestos em ateliê. Trata-se de uma pedagogia do corpo em ação, na qual o saber emerge da prática compartilhada no tempo e no espaço. Esses saberes estão profundamente ligados ao lugar, tanto abrigo quando paisagem.

Qualquer receita de massa, de ferramenta, de esmalte, precisa ser adaptada ao contexto local e climático iminente, mesmo hoje, onde teoricamente tudo pode ser adquirido mediante os recursos necessários. Milton Santos, em *Técnica, Espaço e Tempo* (1997), define a técnica como a integração de um conjunto de objetos e um conjunto de ações. Nesse contexto, o ato de tornear, ou de fazer cerâmica como um todo, pode ser compreendido como a prática de modelar a argila a partir dessa relação entre objetos e ações no espaço e também no tempo. Se os objetos envolvidos na técnica incluem o barro, o torno e as ferramentas específicas, as ações correspondem ao preparo desses materiais e à sua manipulação durante o processo. O interessante é que, embora os objetos possam ser similares, dentro do limite de eixo, cada oleira imprime um modo particular de operar os objetos, refletindo as singularidades da técnica, materiais, estética e sensibilidade; criando suas próprias técnicas que também a recriam.

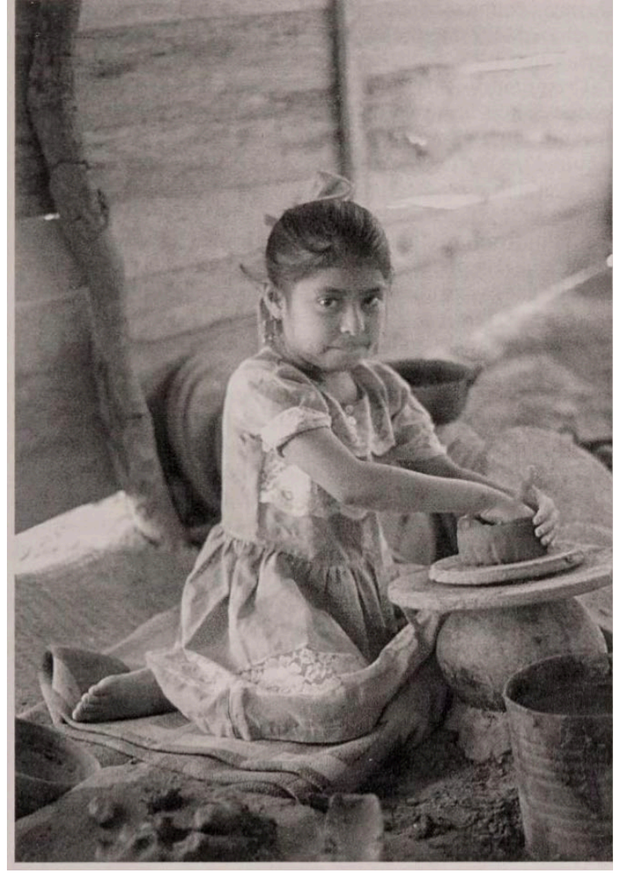


Figura 3 – Criança aprendendo a fazer uma caçarola em um pequeno torno de mesa. Oaxaca, México, 1992. Fonte: Continuity and Change in a Domestic Industry: Santa María Atzompa, a Pottery Making Town in Oaxaca, Mexico. Disponível em: Biodiversity Heritage Library (2024).

Os tornos cerâmicos

O desenvolvimento da modelagem em torno acompanhou as necessidades básicas culturais das sociedades, sendo constantemente reelaborado ao longo do tempo. As evoluções tecnológicas impactaram diretamente o papel da cerâmica, que passou a desempenhar funções cada vez mais complexas e simbólicas em diversas culturas. Como observa Rice (1987), a cerâmica foi amplamente utilizada em rituais religiosos, cerimônias fúnebres e práticas de culto aos antepassados. Exemplo disso são os vasos greco-romanos pintados com cenas mitológicas, as urnas funerárias etruscas, os potes cerimoniais utilizados em ritos de passagem no continente africano, em especial em países como Moçambique, Nigéria e Gana. Nessas regiões, a cerâmica foi empregada em cerimônias de iniciação, funerais e celebrações da fertilidade, além de integrar sistemas cosmológicos complexos, como entre os povos Yorubá, onde as formas e os grafismos nos recipientes cerâmicos carregam significados ancestrais (Leonel, 2022).
O próprio torno, enquanto ferramenta, foi se adaptando às culturas, às demandas e aos ambientes em que foi praticado. Seu mecanismo de propulsão evoluiu: inicialmente girado com as mãos, como no torno de pedra usado em antigas civilizações do Oriente Médio; depois com os pés, como nos tornos de pedal popularizados por Bernard Leach e também nos tornos do arquipélago açoriano, cujos sistemas ainda são preservados por artesãos locais; em outras regiões, como na Coreia e no Japão, desenvolveram-se tornos acionados por varas ou barras de madeira, que exigem equilíbrio e coordenação entre os gestos do corpo. Mais recentemente, os tornos elétricos permitiram maior controle de rotação e acesso a novos níveis de precisão.

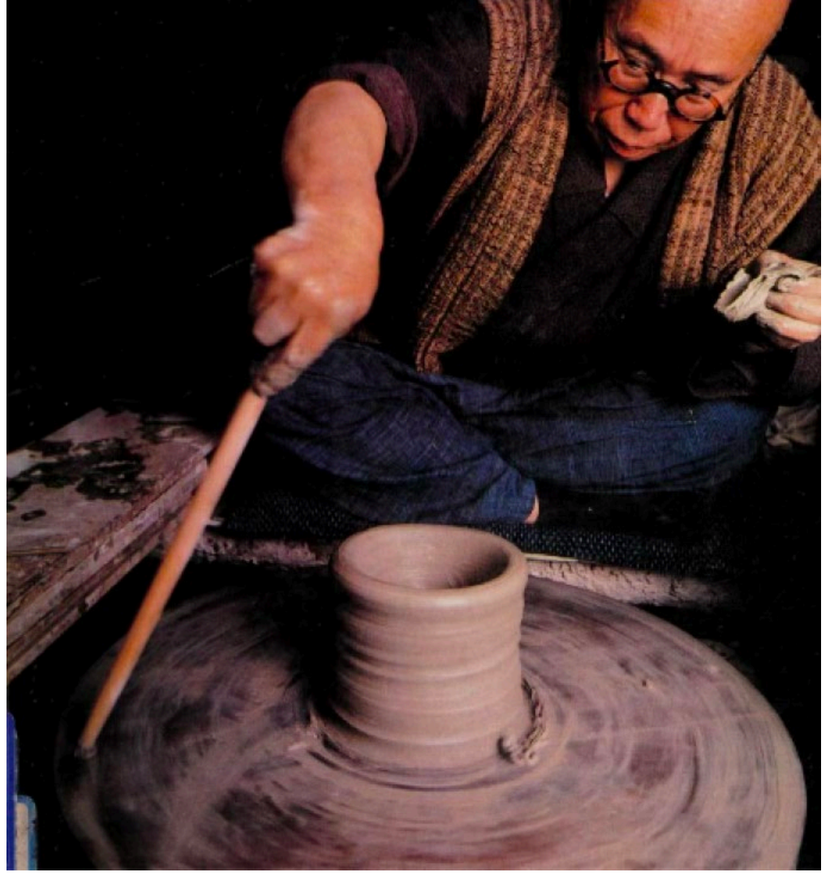


Figura 4 – O ceramista Shoji Hamada rodando o seu torno com uma vara. Mashiki, Japão, 1974. Fonte: Peterson, Susan. Shoji Hamada: A Potter's Way and Work. Nova Iorque: Kodansha International, 1974. Disponível em: Internet Archive (2024).

Ao longo de sua história, a oleira moldou uma enorme diversidade de objetos, respondendo tanto às demandas do cotidiano quanto aos anseios espirituais e artísticos de seu tempo. Tigelas para o uso doméstico, canecas para beber, potes para armazenar grãos e líquidos, urnas funerárias para guardar cinzas e ossos, encanamentos cerâmicos, pias e formas de cozinha, estatuetas, objetos decorativos e instalações contemporâneas.

O torno é uma técnica e uma ferramenta formativa para uma ceramista. Ao permitir que o barro gire incessantemente sob as mãos, transforma a modelagem em um processo que pode ser tanto meditativo quanto excitante e até perverso. A simplicidade aparente do movimento engana: embora o controle do torno pareça acessível, ele simultaneamente desafia a praticante a encontrar o equilíbrio entre firmeza e delicadeza. O torno, como observa o ceramista Tito Tortori (2007), possibilita que as partículas de argila se orientem de forma alinhada, o que confere às peças torneadas uma resistência física superior a outros processos como a modelagem por belisco ou acordelado. As pessoas torneadas em torno, podem ser primeiramente organizadas a partir do eixo, mas podem depois serem reestruturadas, ampliadas, modificadas, somando-se a outras técnicas mais flexíveis.

O formato cilíndrico das peças produzidas em torno contribui significativamente para sua durabilidade. Segundo Tortori (2007):

> Essas formas fazem com que as peças torneadas sejam fisicamente muito mais resistentes, pois sem pontas e arestas, elas se preservam muito mais durante os anos de uso. Além disso, qualquer força aplicada sobre a peça, como uma pancada, transmite-se pelos lados da peça e acaba se anulando no extremo oposto da peça. Pode parecer bobagem, mas as peças com essas características são muito mais resistentes ao uso frequente e isso é uma propriedade muito interessante em objetos utilitários e funcionais do nosso uso cotidiano, como pratos, copos, jarras etc.

O torno facilita a criação de formas elegantes e simétricas, aprimora a funcionalidade dos objetos, garantindo que resistam ao desgaste cotidiano e sua integridade por anos. Entre as técnicas de modelagem, tornear é possivelmente a mais desafiadora. O torno cerâmico opera sob o princípio das forças opostas, onde o equilíbrio não é apenas uma questão de precisão, mas de intensidade. A prática, que à primeira vista pode parecer suave e delicada, exige um domínio intencional da força. A roda gira, e nesse movimento contínuo a ceramista precisa aprender a ler os gestos que cada tipo de argila permite (e cada tipo de torno!), enquanto o torno gira a massa em uma certa velocidade, mais ou menos constante.

É no contato direto que a oleira desenvolve uma relação íntima com a matéria, discernindo sua textura, nível de umidade e consistência, como observa Tito Tortori (2007). Este toque desperta uma sensibilidade necessária para o trabalho. Não se trata apenas de observar, mas de sentir a resposta da argila sob as mãos. A prática do torno também envolve uma intenção clara. Cada gesto é orientado pela busca de uma forma, e essa forma se revela através do diálogo contínuo entre a ceramista, o barro e o torno. Modelar o barro requer uma precisão sem rigidez, onde a força é modulada em um equilíbrio dinâmico. Por isso, ao aprender a tornear, é fundamental cultivar uma percepção sensível, muito atrelada à quantidade de água que está sendo posta na massa (e ao quanto essa massa suporta absorvê-la), mas também orientada a um gesto com propósito e segurança.

Pistas para a prática oleira e existencial dentro e fora dos ateliês de cerâmica

Derivadas da experiência coletiva e compartilhada, as pistas se organizam como um mapa sensível sobre o processo do fazer cerâmico, em especial a partir do torno. A escuta, a presença e o afeto são dispositivos centrais na formulação dessas pistas, que se oferecem como possibilidades de encontro com o barro, com o corpo e com os outros, num espaço-tempo coletivo e atravessado por trocas nem sempre cronológicas e sempre que possível existenciais. Na reconfiguração[8] proposta neste artigo, as pistas são retomadas como parte de um aprender e ensinar, mas também como um modo de existência que reconhece o tornear como prática de si e de mundo, uma possibilidade de se relacionar com os materiais encontrados na paisagem e com o tempo geológico e existencial. Esse tornear é a premissa central, mas se alarga a todo o processo cerâmico, passando pela coleta e preparo do barro, pelo acompanhamento da secagem e pelas queimas.

8 É importante destacar que as pistas propostas no Trabalho de Conclusão de Curso (SANTOS, 2025) foram construídas a partir de três frentes principais: o acompanhamento da disciplina de *Introdução ao torno*, realizada no ateliê; a revisão de manuais de referência, como *Artes e Ofícios: A Olaria* de Barbaformosa (1999), *Aula de Cerâmica: Modelado* de Chavarria (2002), *Throwing Large* de Collins (2011) e *The Japanese Pottery Handbook* de Simpson, Kitto e Sodeoka (1979); além das conversas informais com outros ceramistas que compartilharam suas experiências e modos de *ceramicar*. Enquanto naquele primeiro momento o objetivo da prática esteve voltado para a cartografia de processos em um contexto de ensino-aprendizagem, neste trabalho buscamos expandir a reflexão para as dimensões existenciais do fazer cerâmico, explorando como a prática pode abrir caminhos para que a ceramista perceba e habite a si mesma a partir da relação com o barro e com o lugar onde mora e se demora.

Figura 5 - Mapa da prática em torno. Da autora, 2025.

Explorar o barro selvagem

Ao coletar e testar argilas locais (*wild clays*, como são conhecidas no universo internacional), a ceramista estabelece uma relação direta com a matéria de seu entorno, reconhecendo em suas variações um campo de aprendizado sensível. Essa prática demanda atenção primeiro ao entorno, ao que está abaixo da camada de solo que normalmente pisamos. Leitos de rios, barrancos expostos pela erosão, áreas de escavação, cortes em encostas e mesmo terrenos urbanos em obras são algumas das paisagens onde o barro pode ser encontrado. O lugar de coleta também pode revelar diferentes particularidades do material bruto como a cor, a consistência, a textura e até mesmo o cheiro, abrindo uma gama de possibilidades e sensações ocultadas pelas argilas mais puras e prontas disponíveis na indústria.

Trabalhar com massas misturadas ou recicladas também permite ampliar as propriedades físicas do barro, favorecendo formulações mais estáveis e adaptáveis, que podem responder melhor aos diferentes usos e técnicas adotadas na prática cerâmica. Cada barro possui propriedades distintas que influenciam diretamente sua manipulação e o resultado final das peças cerâmicas. Algumas argilas, por exemplo, suportam maior quantidade de água sem colapsar, tornando-se mais plásticas e adequadas para modelagens delicadas ou para o uso no torno. Outras são mais refratárias, com menor plasticidade, exigindo mais esforço na modelagem, mas oferecendo maior resistência térmica. Além disso, cada tipo de barro responde de maneira particular ao tempo de secagem, alguns secam rapidamente e tendem a trincar, enquanto outros mantêm a umidade por mais tempo, permitindo ajustes prolongados na peça. A retração também varia de acordo com a composição da argila: barros mais finos e plásticos costumam retrair mais durante a secagem e queima, o que pode causar deformações ou rachaduras se não forem utilizados com cuidado.
Embora sensível e possivelmente intuitivo, o fazer cerâmico também deve ser acompanhado de decisões técnicas fundamentais, como a adequação da argila ao fim que se vislumbra, seja ele utilitário ou não, e também (o que é muito-muito importante) a temperatura de queima escolhida. Assim, antes de utilizar o barro coletado, é necessário prepará-lo. Cada tipo de massa possui um ponto de sinterização específico, e seu uso fora dessa faixa pode comprometer a integridade tanto da peça quanto do forno utilizado. Barros vermelhos, ricos em óxido de ferro ou com muita matéria orgânica podem fundir em temperaturas elevadas e por isso podem precisar de caolim ou argilas brancas para resistir a determinadas temperaturas.

Preparar a massa cerâmica

A preparação da massa cerâmica envolve etapas como a peneiração, a decantação, a secagem, a mistura com outros componentes, como chamote, areia ou argilas de características complementares e também o ajuste da plasticidade, que define o quanto o material será moldável ou resistente à forma. Com a massa cerâmica preparada e adequada, é necessário sovar o barro. Prática essencial tanto para homogeneizar a massa quanto para eliminar bolhas de ar, que poderiam comprometer a integridade da peça durante a queima.

> Aprender não é difícil, mas leva um pouco de tempo. É necessário conhecer bem o material que se utiliza, qual o seu grau de umidade adequado, como se amassa a pasta, como ela reage, etc. Apenas depois, há que ter em conta o centramento da argila no torno - disso depende o resultado final do seu trabalho (Chavarria, 2002, p.109).

Figura 6 – Mulher indígena sovando argila (ou fazendo uma tigela). Oaxaca, ca. 1930–1940. Fotógrafo desconhecido. Fonte: WHP Collections, University of Oregon (2024).

Por isso, experimentar, testar, atentar é um princípio vital do fazer cerâmico como processo contínuo de escuta e resposta entre corpo, matéria, água e fogo. Nesse gesto reiterado de ensaio, a ceramista constrói um saber situado, atento às variações e possibilidades de cada barro que encontra na cercania do lugar que conduz sua prática.

Encontrar o eixo da roda, mas também a leveza de si.

Encontrar o eixo da roda é, simultaneamente, um desafio técnico e um exercício de observação atenta. Centralizar o barro sobre o prato do torno, embora seja a primeira ação do processo, é também uma das mais exigentes: requer força, precisão, estabilidade e concentração. O centro da roda é o ponto de equilíbrio de onde tudo parte, é ele que garante a simetria e a fluidez da modelagem. Para isso, a massa deve estar bem preparada: sovada, moldada em forma de bola ou oval e fixada com firmeza. Qualquer desalinhamento nessa etapa compromete todo o processo, gerando instabilidades difíceis de corrigir mais adiante.

Mas centrar o barro é também centrar a si. A condução da peça não depende apenas da técnica, mas da qualidade da presença da ceramista. Corpo tenso, mãos inseguras ou gestos dispersos se traduzem imediatamente em descontrole sobre a forma. Tornear exige atenção distribuída: mãos firmes e ativas, mas leves, conscientes do trajeto da força que parte das costas, passa pelos braços e chega às pontas dos dedos. O barro, ainda que pareça delicado, tem peso e resistência, ele exige intenção e clareza. Se a força não parte do corpo como um todo, é o barro que passa a mover as mãos, e não o contrário. A postura corporal, portanto, é parte do gesto técnico: é com ela que se estabelece o diálogo entre matéria e forma. Unhas curtas ajudam, mas o essencial é que as mãos trabalhem de forma coordenada, ainda que não simétrica, sempre deslizando suavemente sobre a superfície da argila, com a umidade adequada para evitar o atrito que arranca pedaços da massa. Na dúvida, molhe as mãos e respire: o barro responde melhor quando modelado com calma e presença.

O ato de centralizar convoca a ceramista a um exercício de si mesma — a permanecer no instante com clareza, a encontrar no barro o reflexo da própria presença e centro de equilíbrio.

Testar as velocidades do torno

A velocidade do torno deve ser ajustada conforme cada etapa do processo cerâmico, sendo um fator determinante para o sucesso da modelagem. A ceramista, nesse exercício, aprende que o fazer não se sustenta na aceleração constante, mas na oscilação entre intensidades, no reconhecimento de que o tempo da roda é também o tempo do corpo. Ajustar o giro, portanto, é ajustar-se a si, encontrar o compasso em que se tornam possíveis tanto a criação da forma quanto a morada no instante. Durante a centralização da massa, velocidades mais altas facilitam a estabilização do barro e tornam o movimento mais fluido, exigindo menos força para conduzir a forma. No entanto, essa mesma velocidade gera maior resistência do barro sobre o corpo, demandando firmeza e precisão nos gestos. Por outro lado, ao abrir as paredes da peça ou realizar modelagens mais amplas, velocidades mais baixas são essenciais, pois permitem maior controle e sensibilidade sobre a espessura e a forma. Já nos momentos de acabamento, especialmente no retorno, quando se refinam os contornos e se busca precisão nos detalhes, retomar uma velocidade mais alta pode contribuir para um acabamento mais limpo e simétrico.

No entanto, tão importante quanto testar os limites da máquina é reconhecer os ritmos do próprio corpo. Aprender a tornear é também um exercício de escuta e de construção de um compasso pessoal. Não basta seguir fórmulas prontas: é preciso perceber quando o corpo pede pausa, atenção ou fluidez. A alternância entre velocidades, que se torna intuitiva com a prática, é, no início, um campo de experimentação que ensina sobre presença e tempo. O domínio do torno passa, portanto, pelo domínio de si, pela capacidade de alinhar o giro da roda ao gesto consciente das mãos e ao ritmo interno da ceramista. Nesse sentido, a prática do torno é menos sobre controlar uma máquina e mais sobre entrar em sintonia com o ciclo entre a ferramenta, os materiais disponíveis, o movimento do corpo e a respiração.

Saber quando parar a roda, acelerá-la ou desacelerar-la é tão importante quanto saber mantê-la em movimento.

Construir a modelagem da peça

A construção de uma peça cerâmica geralmente envolve três etapas principais: base, corpo (paredes) e borda, sendo a modelagem em torno ou não. Se no torno, primeiro é necessário centralizar a massa. Após esse início, constrói-se a base, parte estratégica da forma, que deve ser inicialmente maior e mais espessa do que o necessário, principalmente se a oleira for iniciante. Essa sobra permite ajustes posteriores e oferece maior controle sobre a peça. Uma base espessa também facilita o corte e a retirada da peça sem deformações, além de permitir um acabamento mais refinado durante o retornear, etapa em que o excesso de argila pode ser removido para garantir leveza e equilíbrio.

Com a base pronta, inicia-se o levantamento das paredes, etapa que exige precisão, controle da pressão, atenção à forma e ritmo. No início, subir a argila parece quase impossível. Para facilitar, é recomendado começar com paredes inclinadas levemente para dentro (formato de cone), garantindo maior estabilidade e evitando que a força centrífuga do torno expanda a argila de forma descontrolada. Os movimentos devem ser ascendentes e contínuos, de dentro para fora, sempre com as mãos bem umedecidas[9], evitando o atrito que pode deslocar a peça do centro. Manter a espessura uniforme das paredes é crucial tanto para a funcionalidade quanto para a resistência da peça. A borda, por sua vez, é a parte mais delicada e instável, devendo ser modelada com cuidado e atenção redobrada. Uma borda bem acabada influencia diretamente no uso, conforto e acabamento formal da peça. O processo de construção em torno, apesar de ter um ritmo próprio, exige verificações constantes em cada uma de suas etapas. Uma boa base, paredes equilibradas e uma borda firme garantem que a peça possa assumir diferentes formas com estabilidade e beleza.

Após modelar a peça, deve-se retirá-la com o auxílio de um fio e deixá-la secar lentamente à sombra e fora do vento. Ao iniciar uma nova peça, é recomendável manter a camada de argila que permaneceu no prato: ela facilita a aderência do próximo bloco, contribuindo para a continuidade do trabalho.

Aprender a desfazer

O processo de modelagem em cerâmica é repleto de tentativas, erros e reinícios. Reconhecer o momento em que uma peça deve ser desfeita para possibilitar um novo começo é uma etapa essencial do aprendizado da ceramista. Ao assumir o erro como parte do processo e não como fracasso, desenvolve-se tanto a compreensão do material quanto a escuta dos próprios gestos. A prática de desfazer e recomeçar não só refina a técnica, como também fortalece valores como paciência, humildade e persistência, qualidades fundamentais na relação com o barro.

Do ponto de vista ambiental e energético, essa atitude ganha ainda mais relevância. Interromper o ciclo de produção antes da queima representa uma economia significativa de energia, esforço e recursos. Quando uma peça não evolui como o esperado, muitas vezes a melhor escolha é desfazê-la ainda úmida ou em ponto de couro, sovar novamente a massa e recomeçar. Esse processo demanda menos energia do que transformar a argila em cerâmica definitiva, especialmente quando se parte da coleta e preparação do barro local. O gesto de desmanchar uma forma, longe de ser uma perda, reafirma a consciência de que nem tudo o que adquire forma precisa ser permanente. Tornear, nesse sentido, é também exercitar o desapego.

O ato de desfazer uma peça de barro pode ser compreendido não apenas como gesto técnico, mas como uma experiência existencial. Nesse desfazer, revela-se a transitoriedade que acompanha toda forma de existência: nada permanece fixo, tudo está em constante devir. Ao devolver a argila ao seu estado bruto, o gesto evidencia a possibilidade do recomeço, da abertura para outras formas que ainda não se presentificaram, um testemunho da impermanência que sustenta o habitar humano. O desfazer, assim, não é mera perda, mas um retorno ao campo das possibilidades, onde a matéria, tal como o próprio ser, se mostra em sua condição de não estar concluída.
O desfazer de uma peça pode ser compreendido também como um gesto de reconciliação com os limites. Cada tentativa interrompida recorda que o fazer cerâmico não é um caminho linear, mas um percurso feito de desvios, ajustes e retornos. Nesse sentido, desfazer não significa apagar, mas incorporar a própria experiência do erro ao processo de prátca.

9 O controle adequado da umidade durante o tornear é um dos elementos mais críticos para garantir a estabilidade e o sucesso da peça final. A argila deve estar sempre em um estado de plasticidade controlada, onde permanece maleável, mas com força suficiente para sustentar a forma em construção.

Esperar, esperar

O tempo é um componente essencial no processo cerâmico. Desde o preparo da argila, que pode exigir longos períodos de maturação até alcançar a textura ideal, até as etapas de secagem e as lentas queimas nos fornos, a espera se revela condição fundamental para que o material manifeste suas qualidades. A cerâmica instaura uma relação de harmonia entre a oleira e o tempo, em que cada fase demanda um ritmo próprio e carrega consigo a incerteza dos resultados. Essa temporalidade vai além do aspecto técnico e envolve uma dimensão sensível e meditativa, que conecta a ceramista tanto ao tempo geológico do barro quanto aos ciclos naturais da matéria e do fazer.

Essa convivência com a espera ensina a importância da paciência e do cuidado. Acelerar o processo pode comprometer a integridade da peça. Aprender a esperar torna-se parte fundamental da formação da ceramista, que precisa compreender e respeitar o ritmo da argila. Em climas frios, essa espera se alonga naturalmente. Já em regiões quentes e secas, muitas vezes é necessário cobrir as peças para retardar sua secagem e permitir que a água evapore de forma uniforme. Assim, a ceramista aprende a construir pausas e a criar esperas artificiais que preservam a continuidade do processo.

Figura 7 – Jovem ceramista paquistanesa colocando potes para secar em uma oficina local. Karachi, Paquistão, 7 de março de 2012. Fotografia de Asif Hasan. Fonte: Getty Images (2024).

A primeira dessas pausas ocorre quando a peça atinge o chamado ponto de couro, momento em que a argila está firme, mas ainda levemente flexível. Nessa fase, a superfície deixa de ser pegajosa e permite operações delicadas como o retorneado, o ajuste da espessura ou a modelagem do pé da peça. Em seguida, é necessário aguardar que a peça seque completamente antes de ser levada ao forno. Qualquer resquício de umidade pode provocar fissuras ou até explosões durante a queima. A paciência também é exigida após a queima, pois é preciso esperar o resfriamento completo do forno antes de abrir sua porta e retirar as peças. Respeitar o tempo necessário em cada etapa, desde o preparo até o resfriamento final, é aceitar que a cerâmica se constrói em convivência com a lentidão. Quando surgir a dúvida, ao fazer cerâmica, é sempre melhor esperar. Menos quando, o tempo já passou. Aí é melhor desfazer.

Queimar, queimar

Você pode queimar suas peças em um forno elétrico, programando-o com precisão, ou delegar essa etapa a outra pessoa. E de verdade, na maioria das vezes, essa é a forma mais conveniente de fazer cerâmica. No entanto, você só entenderá a complexidade e a intensidade envolvidas na transformação da massa cerâmica em cerâmica ao vivenciar uma queima à lenha em um forno auto construído. Alimentar o fogo, lenha por lenha, é experiência visceral, onde cada parte de combustível entregue ao forno reverbera na temperatura (ou não, rs). É nesse momento, acompanhando o calor subir e vibrando a cada patamar alcançado, que a ceramista se conecta profundamente com o processo de transformação da argila em cerâmica. É nesse processo que ela entende a importância do fogo e do ar, que ela escuta, sente o cheiro, acompanha a cor da chama acesa e que ela entende a complexidade desse fazer de milhares de anos.

Participar de todo o processo cerâmico, desde a escolha e preparação da massa cerâmica até a queima, é fundamental para todas as oleiras. Embora, no início, o foco esteja muitas vezes em dominar o torno e retirar peças prontas, compreender as etapas subsequentes, especialmente a queima, amplia o entendimento das potencialidades e desafios da prática cerâmica, até porque, de fato, fazer cerâmica é queimar a argila[10]. A queima é o ponto de transformação da argila, onde ocorre uma modificação química irreversível. Uma vez queimada, a peça não pode mais ser diluída e reciclada, ou seja, perdurará no mundo enquanto objeto por milhares de anos[11]. Além disso, é durante a queima que se revelam algumas características tanto da massa cerâmica como da peça modelada, como sua durabilidade, cor e acabamento e eventualmente problemas como rachaduras ou contaminações.

Figura 8 – Queima de buraco no Laboratório de Cerâmica: Fornos Cerâmicos Experimentais, UFPel, 2023. Fonte: dos autores (2023).

10 A palavra "cerâmica" deriva do grego *keramos* (κέραμος), que significa "barro queimado" ou "argila queimada". O termo refere-se à argila que, após passar pelo processo de queima, se transforma em um material rígido e durável. Esta etimologia evidencia a relação intrínseca entre a matéria-prima e o processo de transformação pelo fogo, que é central na prática cerâmica.

11 Embora a peça cerâmica queimada não possa ser reciclada diretamente com água, como a argila crua, é possível reaproveitá-la triturando-a e transformando-a em pó. Esse material, conhecido como chamote, pode ser incorporado a novas massas cerâmicas. O chamote melhora a resistência mecânica da massa, reduz a retração durante a secagem e a queima, além de ser uma prática sustentável que reaproveita resíduos cerâmicos.

A queima de biscoito[12] e a queima de esmalte[13] são etapas fundamentais no processo cerâmico, cada uma com objetivos e características específicas. Ambas as queimas possuem finalidades distintas, mas são complementares, contribuindo para a durabilidade e a estética da cerâmica. Enquanto a queima de biscoito prepara a peça para receber o acabamento, a queima de esmalte finaliza o processo, transformando o objeto em um material funcional ou decorativo. Além disso, essas etapas requerem controle cuidadoso de temperatura e tempo para evitar deformações, rachaduras ou outros defeitos na peça. Entender e participar da queima permite não apenas aprender sobre os aspectos técnicos, mas desenvolver um olhar crítico sobre a relação entre material, energia e resultado final. Este envolvimento integral no processo ajuda a construir uma prática mais consciente e sustentável, especialmente considerando que a queima é o momento de maior consumo energético na produção cerâmica. Assim, ao valorizar o processo como um todo, o aprendiz de torno desenvolve não apenas habilidades técnicas, mas uma compreensão mais ampla e transdisciplinar da prática.

Considerações finais

Tornear é uma prática que, como qualquer habilidade, exige dedicação e repetição para ser aprimorada. Embora técnicas e orientações sejam fundamentais, é na constância da prática que a oleira desenvolve a sensibilidade necessária para trabalhar a argila de forma consciente e intuitiva, e também para aprender-ensinar esse fazer. Cada sessão no ateliê, e também no torno, é uma oportunidade de experimentar materiais e ferramentas, ajustar movimentos e afinar o controle sobre o processo, mas igualmente de compreender a si, de intuir e de reconhecer os limites dados pelo próprio corpo, pelas técnicas disponíveis, pelo clima do ambiente e pelo coletivo.

Com o acúmulo das experiências, tornamo-nos mais conscientes de nossos erros e acertos. Na prática do ateliê, percebemos que o diferencial de uma ceramista experiente não é a ausência de erros, mas a maturidade de enfrentá-los com flexibilidade e criatividade. Ainda assim, mesmo após anos de prática, é comum negligenciarmos etapas fundamentais, como o preparo adequado da argila, a sova cuidadosa ou a paciência necessária em cada fase do processo. Da mesma forma, em nossas vidas, é comum deixarmos de lado aquilo que sustenta quem somos e quem queremos ser. Nesses momentos, os erros nos recordam o que já aprendemos e nos convidam a redescobrir o cuidado que o ofício de ser ceramista, o ofício de ser quem se é, exige. Errar, entretanto, não é apenas parte do processo de fazer cerâmica (e de viver), mas uma oportunidade contínua de desvio, aprendizagem e encontro com novas possibilidades.

12 Queima de biscoito é o primeiro estágio de transformação da peça. Após modelada e completamente seca, a cerâmica é queimada em uma temperatura média, geralmente entre 850°C e 1000°C, dependendo do tipo de argila. Essa queima endurece a peça, eliminando a água química presente na argila e deixando-a porosa. Essa porosidade é importante, pois permite que a peça absorva esmaltes ou engobes de forma eficaz antes da próxima etapa. Além disso, a queima de biscoito reduz o risco de danos nas peças durante a manipulação para aplicação de acabamentos.

13 Queima de esmalte, por outro lado, é realizada após a aplicação do esmalte ou de outros acabamentos vitrificantes na peça queimada no biscoito. Essa etapa ocorre em temperaturas mais altas, que podem variar em média de 1100°C a 1300°C, dependendo do tipo de esmalte e da argila utilizados. Durante a queima, o esmalte vitrifica, criando uma superfície impermeável, brilhante ou mate, e conferindo resistência final à peça. É nessa etapa que as cores e texturas do esmalte atingem sua expressão plena, sendo influenciadas por fatores como o tipo de forno, a atmosfera de queima (oxidante ou redutora) e a curva de temperatura adotada.

Explorar esse universo implica respeitar o processo de cada um e, sempre que possível, escapar do que é pronto, automatizado ou industrializado. Nesse movimento, o fazer cerâmico se aproxima de uma busca por autenticidade: cada peça nasce como resposta singular às circunstâncias do corpo, da argila, do fogo e do tempo, impossibilitando qualquer reprodução idêntica. Descobrir os ossos do ofício e as singularidades de cada etapa em sua forma mais elementar, até mesmo ancestral, é afirmar a potência de criar a partir de si e do mundo imediato, em diálogo com o que está à margem do rio, na base da montanha ou na gaveta esquecida. Fazer cerâmica é também um exercício de curiosidade e de escuta ao território e às pessoas que nos cercam.

Ao moldar o barro, habitamos o território com mais presença, reconhecendo seus ciclos, materiais e limites e nos reconhecendo com mais nitidez. Esse fazer, quando vivido com atenção, transforma-se em prática existencial: um modo de estar no mundo em relação, em movimento, em escuta. Fazer cerâmica, em todas as suas etapas, é um convite ao cuidado com o entorno e consigo mesmo, uma forma de construir morada tanto fora quanto dentro de si. Nesse gesto, revela-se também uma quadratura silenciosa: o barro, a água, o fogo e o ar se entrelaçam na peça como elementos inseparáveis, recordando-nos que o ato de criar é sempre também um modo de coabitar com a terra, o céu, os mortais e os imortais. Assim, a cerâmica nos devolve à experiência do habitar, onde fazer é, ao mesmo tempo, existir.

Nesse contexto, o método cartográfico se mostra uma ferramenta pedagógica poderosa. Ao registrar gestos, processos, percursos e interações, a cartografia permite tornar visível aquilo que, muitas vezes, é sensível e invisível: o tempo vivido, o cuidado com a matéria, a atenção ao corpo, ao fogo e à argila. Ela possibilita mapear experiências, descobertas e desvios, oferecendo um suporte para aprender e ensinar a partir do fazer. Ao relacionar corpo, território, materiais e tempo, a cartografia pedagógica revela padrões, singularidades e relações que ajudam a compreender a prática cerâmica e também as formas de habitar e de perceber a paisagem, o tempo, o clima. Dessa maneira, o ato de mapear se entrelaça ao ato de criar, reforçando a inseparabilidade entre experiência, prática, território e aprendizagem.

Referências:

BARBAFORMOSA. *Artes e Ofícios: A Olaria.* São Paulo: Editorial Estampa, 1999.
CHAVARRIA, Joaquim. *Aula de Cerâmica: Modelado.* Barcelona: Parramón Ediciones, 2002.

CHITI, A. *Curso de introdução à cerâmica*. Buenos Aires: Instituto Condorhuasi, 1999.
COLLINS, Nic. *Throwing Large*. Inglaterra: A&C Black Publishers Ltd, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia.* Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

LEONEL, Priscila**.** Revendo imagens da cerâmica africana – a história da cerâmica na arte brasileira. *Imagem: Revista de História da Arte*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 451-481, 2022. DOI: https://doi.org/10.34024/imagem.v1i1.14217. Disponível em: https://periodicos.unifesp.br/index.php/img/article/view/14217. Acesso em: 22 ago. 2025.

MUSEU CHILENO DE ARTE PRÉ-COLOMBIANA. *América Precolombiana em Arte*. Santiago: Museo Chileno de Arte Pré-Colombiana, 1998.

HARVEY, David. *Ceramica Creativa.* Barcelona: Ediciones Ceac, 1978.

HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar.* In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 125-142.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RICE, Prudence M. *Pottery Analysis: A Sourcebook*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

SANTOS, Milton. *Técnica, Espaço, Tempo.* São Paulo: EDUSP, 1997.

SANTOS, Taís Beltrame dos. *Saberes em ateliê: pistas para o ensino-aprendizagem em torno cerâmico*. 2025. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Artes Visuais) – Centro de Artes, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2025. Orientador: Paulo Renato Viegas Damé.

SANTOS, T. B. DOS; MARQUES, A. DE S.; DOS SANTOS, ÁGATA T.; FERREIRA, C. DO N.; MACEDO, G. D.; LOPES, E. L.; DE SOUZA, H. L.; CARMO, L.; LEÃO, L. H.; DAMÉ, P. R. V. BARRO, TEMPO E PAISAGEM: Fazeres cerâmicos ao sul do Sul. PIXO - Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade, v. 6, n. 21, 20 maio 2022.

SIMPSON, Penny; KITTO, Lucy; SODEOKA, Kanju. T*he Japanese Pottery Handbook.* Desenhos e layout: Lucy Kitto. Tóquio; Nova York; São Francisco: Kodansha International Ltd., 1979.

TORTORI, Tito. *O torno – origem e características.* Disponível em: <http://www.ceramicanorio.com\>. Acesso em: 14 set. 2007. (site não disponível).

SABERES CERAMISTAS E PAISAGEM CULTURAL
O barro como expressão de práticas tradicionais no território mogiano

CERAMIC KNOWLEDGE AND CULTURAL LANDSCAPE
Clay as an expression of traditional practices in the mogiano territory

Keila Galon[1] e Jane Victal[2]

Resumo
O artigo investiga a relação entre paisagem cultural e a formação de modos de ser, técnicas construtivas, práticas e saberes tradicionais, considerando os recursos naturais no território. Observa-se a persistência de práticas de manuseio do barro no Vale do rio Mogi Guaçu, região marcada por vestígios de comunidades ceramistas cujas tradições estão entrelaçadas à paisagem fluvial. Apesar da continuidade do uso da argila como matéria-prima por mais de 1.500 anos, as descontinuidades também são visíveis: técnicas indígenas, produção artesanal e processos industriais dos períodos pré-moderno e moderno coexistem. Com base em revisão bibliográfica, investigação etnográfica e análise de artefatos e documentos históricos, a pesquisa busca compreender como a paisagem e suas propriedades biofísicas sustentam a persistência cultural frente às transformações provocadas pela industrialização da cerâmica. Dada a relevância desses saberes para a identidade, a memória coletiva e a coesão social, os resultados indicam que sua valorização pode fortalecer os laços comunitários e impulsionar a revitalização cultural e territorial. Pretende-se contribuir com o debate em arquitetura e urbanismo a partir dos saberes tradicionais, oferecendo subsídios para ações voltadas à valorização das paisagens culturais, ao fortalecimento identitário e ao reconhecimento dos territórios tradicionais como espaços legítimos de produção de conhecimento.
Palavras-chave: paisagem cultural; saberes tradicionais; práticas de construção; modos de vida; interações com a natureza.

Abstract
The article investigates the relationship between cultural landscape and the formation of ways of being, building techniques, practices, and traditional knowledge, considering the natural resources present in the territory. It highlights the persistence of clay-handling practices in the Mogi Guaçu River Valley, a region marked by traces of ceramic communities whose traditions are intertwined with the riverine landscape. Despite the continued use of clay as a raw material for over 1,500 years, discontinuities are also evident: Indigenous techniques, artisanal production, and industrial processes from pre-modern and modern periods coexist. Based on a literature review, ethnographic investigation, and the analysis of artifacts and historical documents, the research seeks to understand how the landscape and its biophysical properties support cultural persistence in the face of transformations brought by the industrialization of ceramics. Given the relevance of this knowledge to identity, collective memory, and social cohesion, the findings suggest that its recognition and appreciation can strengthen community bonds and foster cultural and territorial revitalization. The study aims to contribute to the field of architecture and urbanism through traditional knowledge, offering support for actions aimed at valuing cultural landscapes, strengthening identity, and recognizing traditional territories as legitimate spaces for knowledge production.
Keywords: cultural landscape; traditional knowledge; building practices; ways of life; interactions with nature.

1 Mestre em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Doutoranda em Arquitetura pelo mesmo Programa (PUC-Campinas).
2 Doutora pela FAU da Universidade de São Paulo (USP), Pós-doutora pela Kings College de Londres, Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

Introdução[3]

A cerâmica tradicional do Vale do rio Mogi Guaçu constitui uma expressão dos saberes tradicionais profundamente enraizados na paisagem cultural da região. Este trabalho investiga a relação entre paisagem cultural e a formação de modos de ser, práticas, saberes e técnicas, considerando a oferta de recursos naturais no município que tomou emprestado o nome desse rio, o Mogi Guaçu. Ao longo de mais de 1.500 anos, práticas associadas ao manuseio do barro moldaram modos de vida, formas de habitar e sistemas simbólicos conectados à geografia fluvial e aos recursos naturais disponíveis nos fundos de vale. No entanto, a permanência desses saberes é atravessada por rupturas históricas provocadas pela colonização, urbanização e industrialização, chegando ao final do século XX que foi marcado pelo desmonte do setor ceramista industrial. A despeito dessas descontinuidades, vestígios materiais e imateriais indicam a persistência de vínculos entre a paisagem, a memória coletiva e as técnicas tradicionais, o que levanta a necessidade de investigar como tais práticas resistem, se transformam e ainda informam os modos de ser e habitar no território.

A presença abundante de argila na região possibilitou que diferentes comunidades tradicionais interferissem no ambiente natural, deixando impressas na paisagem suas marcas culturais. Ao adaptar o território às suas formas de vida, esses grupos produziram uma cultura material e imaterial profundamente enraizada. Os registros deixados por essas práticas constituem importantes vestígios arqueológicos, analisados por pesquisadores como Pallestrini (1981/82) e Morais (1995). Compreender a paisagem cultural mogiana, portanto, é também investigar os sistemas simbólicos, os imaginários sociais e as formas de organização que moldaram essa paisagem ao longo do tempo. As antigas ocupações indígenas na região, associadas aos povos Caiapó que habitavam o território antes da colonização europeia (Neme, 1969), são testemunhos concretos de uma tradição ceramista ancestral, revelando a profundidade da herança indígena ainda presente na memória e na cultura locais.

Ancorada na fenomenologia do lugar, sobretudo nos aportes de Yi-Fu Tuan (2012; 2013) e Norberg-Schulz (2000), a abordagem considera a paisagem como construção simbólica e o território como espaço existencial, em que práticas como a cerâmica operam como linguagem, memória e resistência. A contribuição do trabalho reside em integrar essa abordagem à reflexão crítica no campo da arquitetura e do urbanismo, destacando a importância de reconhecer os territórios e técnicas tradicionais como sendo legítimos de produção de conhecimento.

3 Este trabalho foi financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001, modalidade de bolsa CAPES Doutorado – Modalidade II.

Como aporte metodológico, esta investigação recorre à revisão bibliográfica, à análise de artefatos e documentos históricos, à observação etnográfica e pesquisa de campo na região de Mogi Guaçu, com o objetivo de mapear permanências e transformações nas técnicas e nos sentidos atribuídos ao barro como substância simbólica. O trabalho apresenta uma descrição historiográfica e sociológica do local, mas também investiga um fenômeno à medida que este se revela ao longo da pesquisa, como um processo contínuo de construção cultural que compõe o ambiente construído e o transforma. Para tanto, adota-se a abordagem proposta por Bernard Lepetit (2001), que privilegia um amplo arco temporal, fundamental para o entendimento das múltiplas camadas históricas que conformam a paisagem cultural do Vale do rio Mogi Guaçu.

Esse percurso inclui, inicialmente, o período pré-colonial, marcado pela presença dos povos indígenas, especialmente os Caiapó, cuja relação com o barro deu origem a tradições ceramistas ancestrais. Em seguida, a colonização e a formação dos núcleos urbanos introduzem novas dinâmicas de apropriação do território, articuladas com práticas rurais e modos de vida caipiras. Ná década de 1990, observa-se o surgimento das olarias, e o consequente processo da industrialização cerâmica no século XX, com a consolidação de fábricas que transformaram profundamente a paisagem e os modos de produção. Por fim, o declínio do setor, a partir dos anos 2000, desencadeia processos de esvaziamento produtivo e de apagamento de saberes tradicionais. O constante retorno a esses contextos permite compreender a paisagem como construção plural e multifacetada, na qual se entrelaçam permanências, transitoriedades e resistências que moldam a constituição do território mogiano.

A interação entre essa paisagem natural e a ação humana sobre ela a transforma em um vasto “depósito de signos”, construindo o território como o palimpsesto citado por Bernardo Secchi (2006). Esses signos revelam culturas anteriores que ainda se fazem presentes na paisagem, desenhada por gerações que a escreveram, apagaram e ressignificaram ao longo do tempo (Secchi, 2006; Cervini, 2020). Nessa perspectiva, a cerâmica mogiana é lida como prática cultural que incorpora uma longa trajetória de saberes indígenas, afrodescendentes e caipiras, posteriormente apropriados e transformados pela industrialização.

A cerâmica popular paulista, como mostram os estudos de Scheuer (1960), configura um saber técnico transmitido por gerações de famílias rurais, cujas práticas mantiveram coerência formal e simbólica mesmo diante da crescente industrialização. Utilizavam ferramentas rudimentares e técnicas ancestrais para modelar utensílios profundamente integrados ao cotidiano e à geografia do território. A produção era sustentada por tradições indígenas e africanas, revelando vínculos entre cultura material, identidade e paisagem. Scheuer ainda observa semelhanças entre ornamentos cerâmicos contemporâneos e fragmentos arqueológicos, sugerindo uma continuidade simbólica que atravessa séculos e compõe um palimpsesto de saberes vernaculares. Constitui um saber técnico vinculado diretamente aos recursos naturais e ao ambiente imediato. Essa ligação entre técnica e território permite compreender o barro como substância simbólica, integrando o fazer ao habitar.

A transmissão de saberes, como as técnicas cerâmicas, representa um elo entre a identidade cultural e a manutenção das tradições (Araujo, 1973). A etnografia sobre os povos indígenas do Brasil, especialmente o estudo dos saberes tradicionais realizados por Diegues (1999), oferece uma base sólida para compreender como práticas como a cerâmica se entrelaçam com a identidade e a territorialidade das comunidades. O estudo de Diegues (1993), em relação aos saberes tradicionais e sua conexão com a biodiversidade, pode ser aplicado ao estudo da cerâmica como patrimônio imaterial, cujas técnicas estão profundamente ligadas aos elementos naturais. A recuperação desses saberes pode representar o fortalecimento da identidade local e a promoção da coesão social.

A industrialização da cerâmica no Vale do rio Mogi Guaçu, consolidada ao longo do século XX, representou o ressurgimento do uso da argila como material, agora marcado por processos industriais que sobrepuseram a continuidade técnica dos saberes tradicionais. O desmonte das unidades fabris a partir dos anos 2000, contudo, gerou uma ruptura na cadeia produtiva, provocando o enfraquecimento dos vínculos entre comunidade, território e paisagem cultural. Tal processo de descontinuidade, como apontam Halbwachs (1990) e Cervini (2020), compromete a memória coletiva e impacta diretamente a identidade local.

Estudos como os de Assumpção (2008) e Cordova (2018) destacam formas de resistência e adaptabilidade às transformações urbanas, investigando como as comunidades se relacionam com seus territórios. Quando Cordova investiga a presença da cultura caipira no interior paulista, por exemplo, demonstra como elementos históricos, culturais e construtivos, próprios da arquitetura vernacular, são preservados e ressignificados, mesmo diante dos processos de urbanização e transformação do território.

O artigo parte da hipótese de que os saberes tradicionais associados ao manuseio do barro constituem uma base epistêmica legítima, capaz de orientar processos de reapropriação territorial e valorização cultural. Ao reconhecer o barro como substância simbólica e operativa, defende-se sua centralidade na construção de lugares significativos e na sustentação de uma paisagem plural, marcada pela coexistência de camadas históricas, identidades e cosmologias. Assim, a cerâmica é entendida não apenas como técnica de produção, mas como prática de existência e construção de mundo.

O barro como herança cultural e sua relação com a paisagem

Para compreender a formação da identidade cultural e a prática ceramista em Mogi Guaçu, é fundamental reconhecer a relação profunda entre o sujeito e o território, especialmente no que tange à interação com os elementos naturais que configuram a paisagem local. Essa conexão manifesta-se de forma intrínseca no vínculo com o rio Mogi Guaçu e o barro que permeia o solo da região. O rio, enquanto fonte primordial de vida e matéria-prima, estrutura a experiência humana e cultural que se desenvolve no território, enquanto o barro, elemento natural e simbólico, constitui o suporte material para a expressão das práticas cerâmicas tradicionais. Dessa forma, o território transcende seu caráter puramente geográfico, tornando-se um espaço vivido e sentido, onde memórias, saberes e identidades se entrelaçam e se expressam a partir da materialidade do lugar.

Essa perspectiva ganha respaldo nas descobertas arqueológicas realizadas no município, que apontam para uma ocupação humana significativa e contínua ao longo do tempo. Conforme destaca Galon (2024), Mogi Guaçu é reconhecido na arqueologia pré-histórica brasileira por seus sítios de relevância, estudados por pesquisadores como Pallestrini (1981-82) e Morais (1992-94). Esses estudos revelaram vestígios de estruturas habitacionais, funerárias e artefatos cerâmicos confeccionados pelos índios Caiapó, indicando uma ancestralidade que fortalece a compreensão da cerâmica como expressão material de uma relação viva entre sujeito, o rio e o barro. A datação por Carbono 14, realizada no Instituto de Geociências da USP, indicou aproximadamente

Figura 1 - Primeiro - ladrilho hidráulico interno; Segundo – externo; Terceiro – tátil. Fonte: elaborado pelos autores, 2024.

Figura 1 - Paisagem das redondezas do Sítio Franco de Godoy. Observa-se o Rio Mogi Guaçu ao fundo, muito próximo de ondo ocorriam as escavações. Fonte: MAE/USP - imagem cedida por José Luiz de Moraes. Data do registro: 1980.

1.550 a. p[4]., tornando-o relevante para o estudo da ocupação ceramista no interior de São Paulo (Moraes, 2007).

O sítio de maior destaque, situado no local de surgimento do primeiro povoado mogiano, em Cachoeira de Cima, contava com aproximadamente 10 mil metros quadrados de área estudada, e foi encontrado em 1979, na ocasião da construção da casa do morador que deu o nome ao sítio – Franco de Godoy. Três das urnas encontradas revelaram restos esqueletais correspondentes a um adulto, um adulto jovem e uma criança (Moraes, 2007).

Quando Moraes (1992-94) retomou o trabalho arqueológico na região, ampliou a rede de pesquisas e reconheceu mais cinco sítios cerâmicos no município de Mogi Guaçu, sendo: Franco de Campos, Barragem, Ponte Preta e Jardim Igaçaba – "sítios cerâmicos pré-coloniais" (Moraes, 2007, p.44). A frequência e a diversidade dos artefatos encontrados sugerem que os habitantes locais eram hábeis ceramistas, altamente ativos. Como em qualquer técnica artesanal, considerando tamanho e características formais, a manufatura desses objetos exigia um conjunto de conhecimentos especializados que incluía, desde a seleção do barro adequado, extraído do leito do rio Mogi Guaçu — aspecto determinante para a qualidade do produto — até o domínio das técnicas de queima, fundamentais para garantir o cozimento do barro cru (Moraes, 2007).

Os objetos encontrados nos sítios, como aponta Moraes (2007), demonstram a sua importância simbólica, considerando a função de sepultamento e a persistência dessa prática ritualística, além do uso para lidas cotidianas. Seus atributos particulares estão associados aos estilos regionais, fenômenos de interação cultural e expressão de relações sociais e políticas. Após a investigação minuciosa de cada peça, a autora apresenta a distribuição de suas funções presumidas, sendo: 3 vasilhas pequenas para servir de uso individual; 6 vasilhas de tamanho médio, grande e extragrande para servir; 4 vasilhas para serviço e processamento. Nesse caso, os contornos indicaram tigelas fundas que também seriam aptas às atividades de cocção; 2 vasilhas médias

4 A datação por carbono-14 é um método radiométrico que determina a idade de materiais orgânicos pelo decaimento do isótopo ^{14}C, amplamente utilizado na arqueologia. Criado por Willard Libby na década de 1940, o método permitiu estimar com precisão a cronologia de ocupações humanas. A sigla *a. p.* (Antes do Presente) é uma convenção usada em arqueologia e geologia para indicar datas contadas a partir do ano-padrão de 1950.

Fonte: PALLESTRINI 1983

para armazenamento e cocção; e 2 vasilhas para armazenamento e fermentação, as quais apresentavam marcas abrasivas associadas à fermentação de líquidos e foram reutilizadas em contextos funerários (Moraes, 2007).

Os fragmentos encontrados *in loco* revelam a riqueza das práticas ceramistas da região, e refletem a complexidade das interações sociais e culturais que moldaram o espaço ao longo do tempo. Esses artefatos fornecem pistas sobre os modos de vida, as tradições e as práticas cotidianas das comunidades que habitaram a área no período pré-colonial. As prospecções detalhadas realizadas nas pesquisas arqueológicas evidenciam a vasta dispersão desses vestígios, indicando que Mogi Guaçu era um importante centro de produção e troca, onde as técnicas cerâmicas eram parte integrante da vida social.

As antigas ocupações indígenas no território de Mogi Guaçu estão frequentemente associadas aos povos historicamente denominados Caiapó, cuja presença é registrada em documentos coloniais a partir do século XVIII. Embora o uso do termo nem sempre corresponda a uma autodenominação precisa, há consenso entre pesquisadores de que tais grupos pertenciam ao ramo meridional da família linguística Jê, vinculada ao tronco Macro-Jê, uma das matrizes mais antigas e amplas das línguas indígenas das terras baixas sul-americanas (Urban, 1992; Rodrigues, 2000). Esses povos ocupavam amplas faixas do Brasil Central e do Sudeste, incluindo o planalto paulista, antes de serem gradualmente deslocados, assimilados ou exterminados durante o processo de colonização luso-brasileira.

Embora pouco se saiba sobre a trajetória desse povo às margens do Rio Mogi Guaçu, os dados coletados por Mário Neme (1969) indicam que mantinham uma relação significativa com esse território. Expedições dos colonizadores aos sertões da Paulistânia — áreas que abrangiam o Mato Grosso e Goiás — apontaram que essa era conhecida como a "região dos bilreiros ou caiapós". A presença das tribos era abundante ao longo da estrada para Goiás, estendendo-se por mais de 200 léguas, desde o Rio Uruçanga até Vila Boa. O Rio Uruçanga, atualmente chamado Orissanga, é um afluente direto do Mogi Guaçu, situado pouco acima da cidade homônima. Nesse mesmo período, cartas do Morgado de Mateus registram que os Caiapó causavam distúrbios "na navegação do Cuiabá, desde Avanhandava até o Rio Pardo", além de afetarem as "Campanhas do Mogi Guaçu" (Neme, 1969, p. 109).

Figura 2 - Achados do sítio Franco de Godoy - Urnas coletadas quando o sr. José Edson Franco de Godoy fazia as fundações de sua casa, em 1979. Fonte: Moraes, 2007. Figrua 3 - Achados do sítio Franco de Godoy - Vasilha pequena corrugada. Fonte: Moraes, 2007.

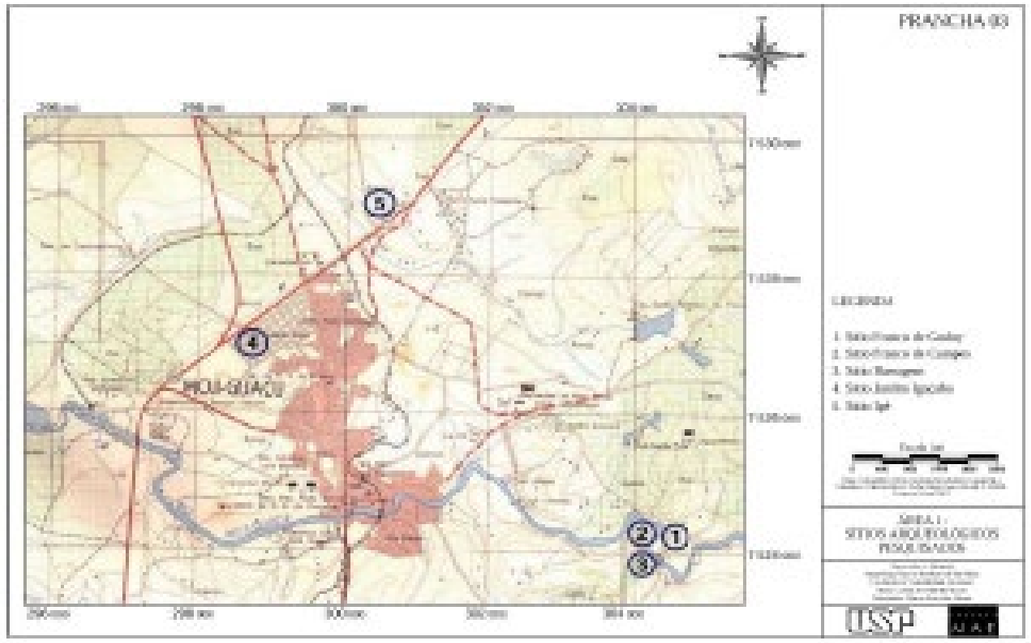


Figura 4 - Mapeamento dos Sítios arqueológicos de Mogi Guaçu. Fonte: Moraes, 2007.

A permanência prolongada dos Caiapó nas terras do Norte e do Noroeste do atual estado de São Paulo resultou na acumulação de experiência e conhecimento detalhado sobre o território — incluindo os caminhos, a vegetação densa, os locais de caça, além das reservas de mel, frutos e raízes comestíveis. Tal expertise territorial explicaria as incursões dos Caiapó por essa vasta região até o final do século XIX. Conforme Neme (1969), diversas testemunhas relataram a presença desses habitantes nas áreas banhadas pelo baixo Tietê, Mogi Guaçu e Turvo. A forma serpenteada do rio e o vermelho dos fartos bancos de argila eram marcadores territoriais importantes para esses grupos, que deste ambiente extraíam seu sustento.

Particularmente nas comunidades indígenas, cujas trajetórias históricas foram fortemente impactadas pela perda de seus territórios ancestrais e pela limitação do acesso à terra, consolidou-se uma forma de relação com o espaço marcada por uma cultura territorial densa e profundamente vinculada ao ambiente. Essa relação manifesta-se em um conjunto de conhecimentos associados às feições do ambiente natural, formando uma cosmovisão que determina os modos de ser e a maneira como os grupos humanos estruturam o habitat. Por sua vez, este se desdobra em diferentes escalas — do local ao macrorregional —, revelando uma compreensão complexa e integrada do território (Souza, 2016). Tais conhecimentos, acumulados e transmitidos intergeracionalmente, constituem as bases fundamentais para práticas sustentáveis e para a construção de alternativas econômicas que respeitam as especificidades culturais e ambientais de cada território.

Os artefatos dos sítios mogianos sugerem que as comunidades indígenas desenvolviam suas próprias técnicas, mas também se envolviam em redes de trocas com grupos vizinhos, contribuindo para a diversidade e evolução da cerâmica regional. Assim, essas antigas aldeias são testemunhos de uma tradição ancestral, tal como refletem a rica herança indígena que ainda permeia a história e a cultura da região, evidenciando a continuidade e a transformação das tradições ao longo do tempo.

Saberes e técnicas da cerâmica artesanal utilitária

A continuidade das tradições, adaptadas às novas realidades econômicas e sociais, reflete a resiliência cultural e a capacidade de transformação das comunidades locais. A

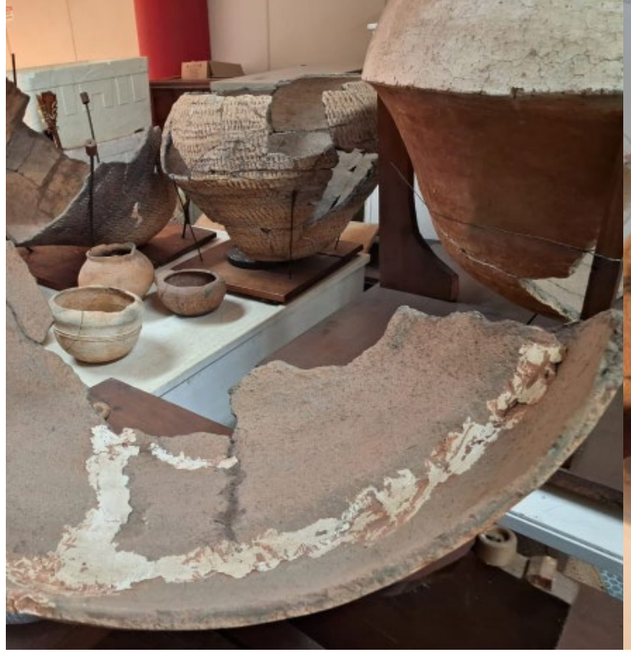


Figura 5 e 6 - Peças encontradas nos sítios arqueológicos de Mogi Guaçu. Atualmente em posse da Secretaria de Cultura municipal. Fonte: Fotos da autora, 2024.

presença dos sítios destaca a importância da cerâmica como forma simbólica, produto utilitário e patrimônio cultural, além de constituir um veículo portador de identidade. Os lugares e seus fenômenos precisam ser compreendidos como campos de vivências e experiências, expressando a identidade de um povo (Schulz, 2000). Ao aplicar esses conceitos ao estudo das práticas cerâmicas indígenas por exemplo, é possível entender como a argila, apropriada como matéria prima, e o processo cerâmico, como prática, são uma linguagem de construção cultural, refletindo a interação do sujeito com seu ambiente e sua memória.

Estudos como os de Rodrigo Vitorino Assumpção (2008) e Vitor Sartori Cordova (2018) analisam como as comunidades se relacionam com o território, destacando formas de resistência e adaptação às transformações urbanas. Quando Cordova (2014) investiga a presença da cultura caipira no interior paulista, por exemplo, demonstra como elementos históricos, culturais e construtivos, próprios da arquitetura vernacular – incluindo técnicas aplicadas à cerâmica - são preservados e ressignificados, mesmo diante dos processos de urbanização e transformação do território, refletindo as relações culturais e sociais de um grupo social com seu território.

Entre a cerâmica indígena e os insumos da construção civil da era industrial, existe um repertório de produção de cerâmica utilitária doméstica que pode ser observada de forma recorrente em várias partes do Brasil. No caso do Estado de São Paulo, o estudo realizado por Herta Loel Scheuer na década de 1960, trouxe para o meio acadêmico um tema inicialmente considerado, na época, de pouco interesse científico devido ao seu caráter prosaico. Scheuer destaca a presença da cerâmica popular paulista como utensílios domésticos para conservar a água potável, mas também para diversos outros usos, como tigelas, pratos, panelas, etc.

Segundo os estudos de Scheuer, esses artefatos, que passaram a circular nas beiras de cidades quase simultaneamente ao surgimento dos núcleos urbanos tradicionais, foram gradualmente desaparecendo, embora ainda resistam, em menor quantidade, até os dias atuais. Predominantemente produzida por mulheres em famílias de poteiras, essa prática passou de geração em geração, recebendo influências do fazer indígena, das contribuições africanas e dos estilismos portugueses. Esses utensílios estavam presentes na maioria das moradias paulistas até a metade do século XX, quando foram progressivamente substituídos por objetos industrializados.

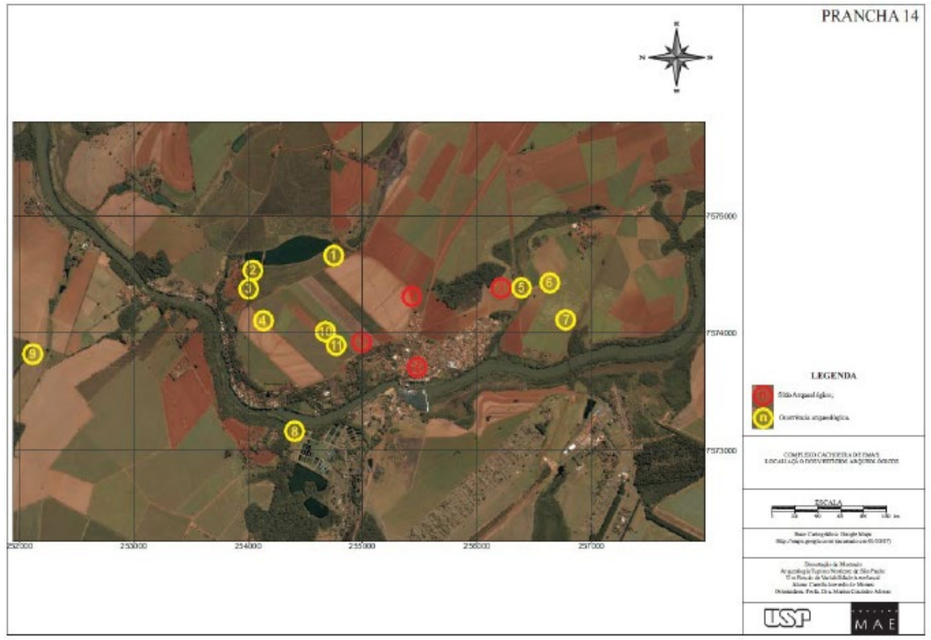


Figura 7 - Localização das ocorrências e sítios arqueológicos no Vale do Mogi Guaçu. Fonte: Moraes, 2007.

Outra vertente dos estudos sobre esses utensílios, no contexto da arqueologia do colonialismo, considera a continuidade desses artefatos desde o século XVI, quando a cerâmica Tupiniquim recebeu traços formais da cerâmica portuguesa no processo de adaptação ao uso doméstico caipira e urbano, o que se espalhou para outras partes do interior paulista. Posteriormente, segundo Noelli e Sallum (2019), a proliferação da cerâmica paulista "parece estar mais relacionada ao surgimento das redes regionais de abastecimento no processo de urbanização ocorrido no século XVIII e ao interesse comercial do mercado dos artesanatos da segunda metade do século XX" (Noelli, F.S., Sallum, M., 2019, p. 703).

Em relação à produção na região mogiana, não se pode afirmar, até o momento, a continuidade entre a produção de cerâmica indígena e a que se estabeleceu no final do século XIX com a chegada dos imigrantes italianos. Essa é uma lacuna de pesquisa que está sendo desenvolvida por Galon (2024), ao estudar o desenvolvimento cerâmico e a paisagem cultural na região. A relação que pode ser destacada, é o uso da mesma matéria-prima abundante encontrada in loco, como referência para os habitantes locais em diferentes períodos históricos. Sua plasticidade e consistência, necessárias para a moldagem, fizeram com que sua apropriação se desse como prática comum, destacando-se como parte da paisagem.

A transmissão de saberes, como as técnicas cerâmicas, representa um elo entre a identidade cultural e a manutenção das tradições (Araujo, 1973). A etnografia sobre os povos indígenas do Brasil, especialmente o estudo dos saberes tradicionais organizados por Diegues (1999), oferece uma base sólida para compreender como as práticas culturais indígenas, dentre elas a cerâmica, se entrelaçam com a identidade e a territorialidade das comunidades. O autor faz uma conexão com a questão da biodiversidade, considerando que as técnicas estão profundamente ligadas aos elementos naturais. A recuperação desses saberes é importante para o fortalecimento da identidade local e a promoção da coesão social.

Essas duas formas de produção, a indígena e a de produtos artesanais utilitários, foram empregadas utilizando técnicas distintas e com propósitos diversos. A primeira foi preservada como artefato mágico, posteriormente como manufatura voltada às lidas domésticas e trocas comerciais, enquanto a última se consolidou como uma estrutura econômica de caráter industrial destinado a construção civil. Para investigar a

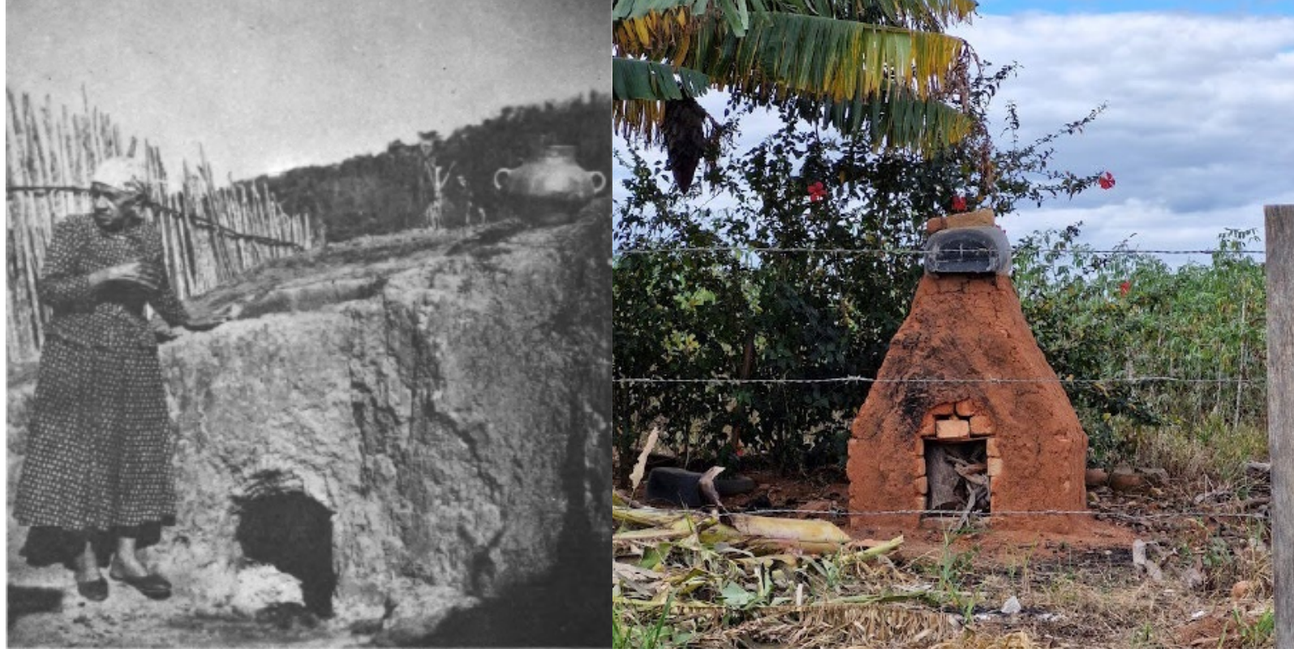


Figura 8 - O forno de barranco. Apiaí. Fonte: Scheuer, 1960. Figura 9 - Forno de barro encontrado pela autora em pesquisa de campo, no município de Mogi Guaçu. Fonte: Foto da autora, 2025.

manifestação cultural na paisagem, é necessário olhar retrospectivamente e reconstruí-la, analisando o impacto desse fenômeno no passado e compreendendo-o como base para o presente.

Nesse sentido, o surgimento das primeiras olarias na região representa um marco significativo, pois revela a transição entre as práticas artesanais tradicionais e a organização produtiva voltada para atender às demandas do desenvolvimento urbano e econômico local. Essas olarias não apenas impulsionaram a economia regional, mas também deixaram marcas profundas na configuração cultural e territorial, sinalizando uma nova etapa na relação entre sujeito, matéria-prima e paisagem.

Panorama das olarias no contexto pré-industrial

O aparecimento das primeiras olarias em Mogi Guaçu é delineado pelo trabalho de Galon (2024). A autora conta que o processo teve início no final do século XIX, de forma artesanal e descentralizada, como resposta à demanda crescente por materiais de construção no interior paulista[5]. Instaladas próximas aos afluentes do rio Mogi Guaçu, essas unidades utilizavam a argila abundante da região, reconhecida como taguá, e recorriam a fornos rústicos para a queima do barro. As técnicas empregadas derivavam de práticas vernaculares, muitas vezes mantidas por famílias de tradição caipira ou por trabalhadores que adaptavam antigos saberes ceramistas à produção de tijolos e telhas em pequena escala. Essas olarias compunham uma rede produtiva enraizada no território, contribuindo para a construção das primeiras edificações urbanas e rurais da cidade.

5 [...] a história da cerâmica em Mogi Guaçu começou a ser delineada com a chegada de um padre italiano ao município em 1890. Conhecido como "padre engenheiro" devido aos seus amplos conhecimentos técnicos na área da construção, o padre José Armani identificou a abundância de matéria-prima local e constatou suas propriedades adequadas para a produção de materiais cerâmicos. (Galon, 2024, p.82)

Figuras 10 e 11 - Materiais da indústria cerâmica do século XX, a fim de comparação. À esquerda: Telhas de barro e pisos cerâmicos produzidos pelas Indústrias Cerâmicas de Mogi Guaçu. À direita: Tijolos de barro e as formas usadas nas indústrias. As peças estavam expostas no museu histórico e pedagógico Franco de Godoy. Após seu fechamento em 2020, as peças estão sendo mantidas na Secretaria de Cultura da cidade, juntamente com os artefatos arqueológicos, aguardando a inauguração de um novo museu. Fonte: Google fotos. Autor: Leonardo Custoldi Mariano, 2020.

As olarias estabelecidas em Mogi Guaçu nas primeiras décadas do século XX eram empreendimentos de pequeno porte, muitas vezes familiares, com métodos de produção manual ou semiartesanal. Nessas unidades, o barro era retirado diretamente dos barrancos ou várzeas próximas aos cursos d'água, moldado em formas simples e seco ao sol antes, de ser levado aos fornos (Galon, 2024).

As olarias não apenas transformaram a paisagem física da cidade, mas também a organização social e econômica local. Funcionavam como núcleos de aprendizado informal, em que o saber técnico era transmitido por meio da oralidade e da prática cotidiana. Jovens aprendiam o ofício com os mais velhos, criando um elo intergeracional em torno do trabalho com o barro. Essas relações consolidaram redes de vizinhança, solidariedade e pertencimento territorial, sendo as olarias espaços de convivência, resistência e reprodução cultural (Galon, 2024).

A inserção dessas unidades produtivas nos bairros periféricos ou em zonas de transição rural-urbana reforçou sua função como mediadoras do crescimento urbano. À medida que a cidade se expandia, as olarias iam sendo incorporadas ou deslocadas, acompanhando as dinâmicas de ocupação do solo. Muitas vezes, os próprios oleiros forneciam materiais para os loteamentos emergentes, atuando como agentes formadores da malha urbana. No entanto, mantinham uma lógica territorial forte: o barro era extraído, moldado, queimado e consumido no mesmo território, estabelecendo uma economia circular que reforçava os vínculos entre natureza, técnica e habitação.

Embora inseridas em um circuito produtivo local, as olarias de Mogi Guaçu mantinham intercâmbios com outras cidades do entorno, como Mogi Mirim, Itapira, Aguaí e Estiva Gerbi, seja por meio da circulação de trabalhadores especializados ou pelo comércio de tijolos e telhas. Essa circulação de saberes e produtos contribuiu para a constituição de um repertório técnico comum entre as cidades da região, moldando um "modo de fazer" característico da cerâmica do interior paulista. A construção de estruturas fabris e de habitações em tijolo cozido se espalhou e a técnica da alvenaria autoportante substituiu a taipa, ganhando espaço nos ainda pequenos centros urbanos.

De acordo com Galon (2024), apesar do avanço da industrialização ceramista nas décadas seguintes, é notável a permanência simbólica e material das antigas olarias no imaginário mogiano. Muitas famílias ainda reconhecem, em seus sobrenomes, ofícios ou lembranças afetivas dos vínculos com a produção artesanal de tijolos e

Figura 12 - Vestígios materiais de uma antiga olaria na paisagem mogiana, identificados pela autora durante pesquisa de campo. Embora a identificação definitiva ainda não esteja concluída, há indícios de que se trate da antiga olaria 'Cataguá. Fonte: Fotos da autora, 2025.

telhas. Restos de fornos, chaminés baixas e valas de extração de barro ainda podem ser identificados em bairros como Chácaras Alvorada, Jardim Ypê e região da Estrada Municipal Vicente Ortiz de Camargo, configurando marcas de uma paisagem em transformação.

Esses vestígios, ainda que por vezes apagados pela urbanização, carregam densidade simbólica. Expressam modos de vida baseados na manualidade, no conhecimento empírico e no vínculo profundo com o território. O reconhecimento dessas olarias como parte do patrimônio cultural mogiano é importante para a revalorização das paisagens do trabalho e da cultura material local. No entanto, a partir do período industrial, essas práticas passaram por transformações profundas. A mecanização e a produção em escala alteraram, não apenas os processos produtivos, mas também as relações sociais e a identidade vinculada ao trabalho artesanal, promovendo uma ruptura que se refletiu diretamente na paisagem urbana e cultural da região.

A Lógica Industrial e a Descontinuidade das Tradições

A partir da década de 1950, inicia-se um processo de industrialização da cerâmica no município, com a fundação de fábricas que adotavam maquinário, linhas de produção e estruturas mais robustas, como chaminés, galpões e pátios de secagem. Empresas como a Cerâmica Martini, a Moji Guaçu, a São José Guaçu e a Chiarelli simbolizaram esse salto tecnológico e econômico. Com forte inserção no mercado da construção civil, essas indústrias passaram a operar em escala regional, empregando grande parte da população local e provocando transformações significativas na paisagem urbana e no entorno dos rios. Ao concentrar os processos de extração, fabricação e distribuição, o setor consolidou Mogi Guaçu como importante polo ceramista paulista até seu declínio, no início dos anos 2000, marcado pela desativação de fornos e abandono de estruturas fabris. (Galon, 2024)

As fábricas ceramistas de médio e grande porte se distinguiram das olarias artesanais não apenas pela escala de produção, mas por uma mudança estrutural na lógica produtiva. A introdução de maquinários para extrusão, corte e prensa de peças padronizadas permitiu maior produtividade e redução de custos, ao mesmo

Figuras 13, 14 e 15 - Vestígios do forno de uma antiga olaria na paisagem mogiana, identificados pela autora em pesquisa de campo. As evidências revelam um saber técnico refinado, baseado no uso da argila local. Há indícios de que se trate da antiga olaria 'Cataguá', embora a identificação ainda não esteja concluída. Fonte: Fotos da autora, 2025.

tempo em que homogeneizava o produto final. O uso de fornos contínuos ou do tipo Hoffman, com queima controlada, tornou possível o atendimento a grandes demandas urbanas por blocos cerâmicos, telhas, pisos e, posteriormente, revestimentos (Galon, 2024).

A localização das indústrias, em geral próximas às áreas de extração, mantinha uma lógica territorial de abastecimento local, mas em escala ampliada. De acordo com a pesquisa de Spiller (2023), a proximidade com a linha férrea e com os eixos rodoviários permitia o escoamento da produção para outras cidades do interior e até para regiões metropolitanas. Essa conexão logística integrou Mogi Guaçu à cadeia produtiva da construção civil paulista, transformando o município em referência no fornecimento de materiais básicos para obras residenciais e comerciais. Galon (2024)

Além do impacto visual, a atividade industrial moldou os ritmos sociais e econômicos do município. O cotidiano das famílias era estruturado pelos turnos de trabalho, e muitos moradores se identificavam como parte de um "cinturão ceramista", seja como operários, fornecedores de lenha, motoristas, mecânicos ou trabalhadores da manutenção (Galon, 2024). A cerâmica industrial não apenas construiu paredes: construiu modos de vida, estruturas comunitárias e um sentimento de pertencimento coletivo. Mesmo com a ruptura entre os modos de produção artesanal e industrial, elementos simbólicos e culturais da cerâmica tradicional se mantiveram vivos por meio da transmissão intergeracional dos saberes, ainda que de forma adaptada, fragmentada ou silenciosa.

Apesar da distância entre os processos industriais e os modos tradicionais de produção, é possível reconhecer a permanência de certos gestos, saberes e vínculos com o barro, que resistiram sob outras formas. Muitos operários ingressaram nas fábricas a partir de experiências prévias com a cerâmica artesanal, herdadas de pais, avôs ou vizinhos e, mesmo dentro da lógica fabril, conservaram traços dessas práticas em sua relação com o material. A continuidade não está apenas nos objetos produzidos, mas nos modos de compreender, manipular e respeitar o barro como matéria viva do território. Assim, ainda que fragmentada, a memória técnica tradicional foi sendo transmitida no interior das fábricas, fazendo coexistir diferentes camadas temporais de conhecimento.

No entanto, o advento da produção industrial também implicou o distanciamento progressivo entre técnica e território. Ao padronizar processos e ampliar a escala produtiva, as fábricas deixaram de lado os saberes vernaculares que haviam sustentado a prática ceramista por décadas. As práticas artesanais passaram a ser vistas como arcaicas ou ineficientes, e os oleiros tradicionais foram gradualmente substituídos por operários especializados em tarefas fragmentadas. Essa ruptura resultou na invisibilização de práticas culturais profundamente enraizadas. O barro, antes reconhecido como substância simbólica conectada ao fazer e ao habitar, passou a ser apenas insumo industrial. O território deixou de ser referência direta do conhecimento técnico, assumindo o papel de fornecedor de matéria-prima bruta. Essa transformação epistêmica marca uma virada no modo como o saber técnico se relaciona com o lugar.

A partir dos anos 1990, a crise do setor ceramista começou a se delinear, acentuando-se no início dos anos 2000. A combinação de fatores como exaustão dos recursos locais, concorrência com grandes indústrias automatizadas, pressão ambiental e mudanças nas normas técnicas provocou o fechamento gradual de unidades produtivas. Estruturas antes vibrantes foram abandonadas, e com elas os empregos, os vínculos comunitários e parte da identidade local.

As chaminés deixadas para trás, os galpões em ruínas e os buracos de lavra transformados em vazios urbanos ou depósitos de resíduos denunciam um processo de desindustrialização silenciosa, ainda pouco compreendido em suas dimensões sociais e culturais. Esses remanescentes, no entanto, guardam a potência de narrar a história do território, de reconstituir a memória de um tempo em que o barro sustentava não apenas construções, mas vínculos de pertencimento e continuidade cultural.

Considerações finais

A valorização dos saberes tradicionais e o uso consciente dos materiais disponíveis no próprio território reforçam a identidade cultural, a memória coletiva e o sentimento de pertencimento dos habitantes, ao mesmo tempo em que reativam o respeito pelo espaço habitado. Assim, o cuidado com a paisagem não se dá apenas como proteção do meio físico, mas como expressão de um vínculo afetivo, ético e social, fundamental para garantir a continuidade dos modos de vida das gerações futuras.

Figura 16 - Chaminé de antiga olaria em Mogi Guaçu. Localizada na Estrada Municipal Vicente Ortiz de Camargo. A identificação da olaria ainda não foi confirmada, permanecendo em aberto até a conclusão da pesquisa. Fonte: Fotos da autora, 2025..

Apesar do processo de desindustrialização que atingiu o setor ceramista mogiano nas últimas décadas, a produção cerâmica ainda se manifesta no território, ainda que sob outras formas e escalas. Essas iniciativas, muitas vezes invisibilizadas pelas políticas públicas e pelas dinâmicas de mercado, revelam uma permanência simbólica da relação entre o território, o material e o fazer.

Retomar a conexão entre a produção cerâmica e o território implica, mais do que resgatar técnicas tradicionais, restabelecer vínculos sensíveis com o rio, com a argila e com os saberes herdados. O barro, como elemento geológico e simbólico, carrega consigo não apenas propriedades físicas, mas memórias coletivas, práticas culturais e modos de vida que marcaram gerações. Ao revalorizar essas práticas e reconhecer sua importância para a identidade local, abre-se espaço para formas de reconexão com o ambiente e de valorização da paisagem como expressão cultural.

A retomada da produção artesanal, articulada ao conhecimento técnico tradicional, pode constituir um caminho fértil para o fortalecimento de vínculos comunitários e para a construção de estratégias de pertencimento territorial. Além de representar uma alternativa de valorização cultural e econômica, essa reconexão pode ser compreendida como prática de respeito às especificidades do lugar — às suas camadas geológicas, históricas e simbólicas — e como possibilidade de construção de um legado intergeracional. Ao permitir a continuidade desses saberes em novas gerações, favorece-se não apenas a transmissão cultural, mas também uma forma ampliada de sustentabilidade, ancorada no reconhecimento do território como espaço vivido, compartilhado e significativo.

Referências

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Melhoramentos; MEC, 1973.

ASSUMPÇÃO, Rodrigo Vitorino. *A formação das identidades urbanas em São Luís do Paraitinga e Bananal: patrimônio arquitetônico e religioso*. 2008. Dissertação (Mestrado em Urbanismo) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2008.

CERVINI, Esther Aparecida. *Um lugar sulfuroso: paisagem e subjetividade em Poços de Caldas*. 2020. Tese (Doutorado em Urbanismo) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2020.

CORDOVA, Vitor Sartori. *Casa, mundo, quintal: ser-arquitetura-da-arquitetura no modo de vida caipira*. 2018. Tese (Doutorado em Urbanismo) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2018.

DIEGUES, Antonio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: NUPAUB-USP, 1993. (Cadernos de Pesquisa).

DIEGUES, Antonio Carlos (org.). *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São Paulo: NUPAUB – USP; PROBIO – MMA; CNPq, 1999.

GALON, Keila. *Cerâmica e identidade: o lugar do barro na formação da paisagem mogiana*. 2024. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2024.

HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. In: HEIDEGGER, M. *Vortäge und Aufsätze*. Pfullingen: G. Neske, 1954.

MORAES, C. A. *Arqueologia Tupi no nordeste de São Paulo: um estudo de variabilidade artefatual*. 2007. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MORAIS, José Luiz. Salvamento arqueológico na área de influência da PCH-Moji-Guaçu. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 5, p. 77–98, 1995.

NEME, Mário. *Dados para a história dos índios caiapós*. São Paulo: Museu Paulista, 1969. (Separata do Tomo XXIII dos Anais do Museu Paulista).

NOELLI, Francisco Silva; SALLUM, Maria. A cerâmica paulista: cinco séculos de persistência de práticas Tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 701–742, 2019. DOI: https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n3p701.

Figura 17 - Fachada da Cerâmica Martini em Mogi Guaçu, na década de 1950. Fonte: Gazeta Guaçuana, 2024. Figura 18 - Fachada da antiga Cerâmica Martini no contexto atual de Mogi Guaçu. Fonte: Foto da autora, 2025.

NORBERG-SCHULZ, Christian. *Architecture: presence, language, place*. Milan: Skira, 2000.

PALLESTRINI, Luciana. Cerâmica há 1.500 anos: Moji-Guaçu, Estado de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, v. XXVIII, 1981/1982.

RIBEIRO, D. *Datação por carbono-14*, Rev. Ciência Elem., V3(4):230, 2015.

SCHEUER, Herta Loel. *Estudo da cerâmica popular do Estado de São Paulo*. São Paulo: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, Conselho Estadual de Cultura, 1976.

SOUZA, Adelita Araújo de. *Lógica de organização territorial Guarani e as sobreposições produzidas pelos processos de urbanização*. 2016. Tese (Doutorado em Urbanismo) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel, 2012.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Londrina: Eduel, 2013.

ISSN 2526-7310 PIXO n.35, v.9 primavera de 2025

VOZES DA TERRA
Arquitetura Ancestral Negra como Memória, Corpo e Território

VOICES OF THE EARTH
Ancestral Black Architecture as Memory, Body and Territory

Ana Carolina Belém Lemos Dias[1]

Resumo
A presença e resistência da arquitetura ancestral negra no Brasil manifestam-se nos modos de habitar, construir e viver, especialmente nas periferias urbanas e comunidades tradicionais. Práticas como o uso do tijolo aparente, símbolos como o Sankofa em ornamentos de ferro e o cultivo de plantas medicinais preservam uma memória coletiva que atravessa gerações, configurando territórios negros como espaços de cuidado e pertencimento. Esses saberes, muitas vezes invisibilizados, revelam-se na autoconstrução, nos rituais comunitários e nas festas populares, transformando o espaço urbano em território de resistência cultural. Tais modos de vida dialogam com autores contemporâneos e com fundamentos espirituais e técnicos das civilizações africanas. Ao valorizar o passado, reatam vínculos com o presente e apontam caminhos futuros mais sensíveis e inclusivos. O texto propõe uma leitura poética e política da cidade como espaço sagrado, onde a cultura negra se afirma como força de reencantamento, identidade e justiça social.
Palavras-chave: arquitetura ancestral; cultura negra; memória coletiva; resistência cultural; territórios urbanos.

Abstract
The presence and resilience of ancestral Black architecture in Brazil manifest in ways of inhabiting, building, and living, especially within urban peripheries and traditional communities. Practices such as the use of exposed brick, symbols like Sankofa in iron ornaments, and the cultivation of medicinal plants preserve a collective memory transmitted across generations, shaping Black territories as spaces of belonging and care. These forms of knowledge, often rendered invisible, emerge through self-construction, community rituals, and popular festivities, transforming urban space into a territory of cultural resistance. Such modes of life engage with contemporary authors while drawing on the spiritual foundations and technical traditions of African civilizations. By recovering and honoring the past, they reconnect with the present and indicate more sensitive and inclusive futures. This text offers a poetic and political reading of the city as a sacred space, where Black culture becomes a force of re-enchantment, identity, and social justice.
Keywords: ancestral architecture; black culture; collective memory; cultural resistance; urban territories.

1 Especialista em Smart Cities (Unyleya) e em Neuroarquitetura (IPOG). Arquiteta e Urbanista, graduada pela Universidade Estácio de Sá - Niterói/RJ (FAUUNESA), com formação técnica em Design de Interiores pela mesma instituição. Atua como tutora no curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Anhanguera Educacional - Niterói/RJ. Pesquisadora independente em Urbanismo, em preparação para candidatura a programa de pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo. E-mail: carolalemosarquitetura@gmail.com

Introdução

A construção das cidades modernas[2], com seu foco na funcionalidade dos espaços e na exclusão de ornamentos, frequentemente desvincula-se das raízes históricas e culturais que lhes deram origem. Essa busca por eficiência, muitas vezes desprovida de referências ao passado, desconsidera os saberes ancestrais dos povos originários e das comunidades tradicionais. A esses grupos foi negado o direito de pertencimento aos territórios que historicamente habitaram, o que resultou no apagamento de suas culturas e memórias, em prol de planejamentos urbanos e arquitetônicos excludentes.

Os espaços construídos devem ser compreendidos para além de seus limites físicos. Representam também uma mobilidade de conexão ancestral, característica das culturas africanas, cujas manifestações independem das tecnologias contemporâneas. O corpo africano é entendido como um mapa — um verdadeiro atlas vivo — que carrega consigo os caminhos, os saberes e as experiências da comunidade. É a partir do corpo e da vivência coletiva que o espaço se constitui; a comunidade, portanto, é a criadora da cidade.

Esse ambiente urbano resulta da agregação de indivíduos, da valorização da terra e da imaterialidade do ar, revelando uma concepção ampliada e sagrada da existência. O lar, nesse contexto, não é apenas abrigo, mas fonte de vitalidade: um lugar de força, proteção e vida. A comunidade não se fecha em si mesma — ela irradia, expande-se e conecta-se com o entorno.

Os fundamentos dessa forma de existência estão ancorados na terra, no axé[3] e nas raízes espirituais que sustentam a coletividade. Há profundo respeito pelos donos originários do Brasil — povos indígenas, caboclos e outras entidades da cosmovisão afro-brasileira —, cuja presença é reverenciada por meio da religiosidade e da valorização da natureza. Agredir o meio ambiente, sob essa ótica, é agredir a própria comunidade, pois tudo está interligado.

Vive-se, assim, o princípio do trans, que significa ir além de si para reconhecer o outro. Olhar para fora torna-se também um caminho para o autoconhecimento e a expansão pessoal. A comunidade define-se pela abertura e pelo encontro, não pelo isolamento. Ela é movimento, política e resistência. Agregar pessoas é, por si só, um ato de diplomacia.

Nesse sentido, metrópole e comunidade se entrelaçam. A cidade é polis, mas também é terreiro[4] — espaço onde nascer, morar e viver se confundem. O território pertence à comunidade. E esta, por sua vez, não é um corpo fechado, mas um organismo aberto ao mundo. Torna-se, portanto, necessário aprender a enxergar para além da porteira, ultrapassando os limites visíveis, a fim de reconhecer as múltiplas formas de existência que sustentam o território e a vida coletiva.

Propõe-se, aqui, uma reflexão sobre os vestígios da cultura africana na arquitetura brasileira, que valorizam e resgatam a ancestralidade na criação de espaços urbanos e arquitetônicos mais humanos e enraizados. A partir de uma abordagem fundamentada

2 Na linha do tempo da arquitetura, há um instante em que o traço rompe com seus ancestrais: nasce a arquitetura moderna. Essa cisão se revela em muitos gestos, mas é na recusa do ornamento — outrora símbolo e linguagem — que ela firma sua identidade. Entre tantas mudanças, é o silêncio imposto à ornamentação que marca, com mais força, a diferença entre o novo e o que veio antes.
3 A palavra "axé", derivada do termo iorubá *àṣẹ*, carrega consigo o sentido de energia vital, força que movimenta, poder que sustenta e transforma.
4 *Pólis* é a cidade-estado da Grécia Antiga, dotada de autonomia política, leis e governo próprios; *terreiro* é o espaço ancestral afro-brasileiro de saberes, rituais e memória coletiva. A expressão ressalta a cidade como lugar de política e ancestralidade (Sodré, 2017).

Figura 1 - Sankofa. Fonte: Wikipédia, 2016.

Figura 2 - Sankofa nos portões. Fonte: UFMG/ Segredos do Mundo, 2022.

tanto em autores contemporâneos — como Kijani Menfesawi (2023), arquiteto e urbanista especializado em arquitetura ancestral, professores Nego Bispo (2017) líder quilombola, ativista e filósofo, Muniz Sodré (2024) sociólogo e jornalista — quanto em tradições orais e saberes populares[5]. Tais práticas oferecem alternativas às soluções padronizadas e homogêneas que dominam os centros urbanos, promovendo vitalidade e sentido de pertencimento. Baseada nos pilares das civilizações originárias africanas, da sustentabilidade e da identidade cultural, essas práticas constituem caminhos possíveis para a construção de cidades mais sensíveis, inclusivas e conectadas à sua ancestralidade.

Raízes Invisíveis que Sustentam Moradas: A Arquitetura como Memória Ancestral

Em meio ao concreto das cidades e ao traçado das residências, pulsa uma memória ancestral que resiste ao apagamento histórico. A valorização da natureza e do que é natural transcende a dimensão estética, configurando-se como um gesto de reconexão com saberes que moldaram espaços muito antes da colonização europeia.

Questionar por que a Grécia é frequentemente apontada como o berço da civilização nos cursos de arquitetura é abrir espaço para outras narrativas possíveis. Afinal, fósseis com mais de 4,5 milhões de anos foram encontrados na Etiópia, evidenciando que a história da humanidade possui raízes profundas no continente africano.

Entretanto, ao se analisar a arquitetura contemporânea e o modo como ela é ensinada, percebe-se certo distanciamento desses conhecimentos originários. Nossos ancestrais arquitetos[6] dominavam saberes que integravam astrologia, astronomia, construção e engenharia — muito antes do processo de colonização. Eram construtores de estruturas monumentais, cuja complexidade ainda hoje desafia as explicações técnicas convencionais.

No Brasil, as expressões arquitetônicas carregam as marcas das mãos negras escravizadas. Mesmo forçadas a suprimir suas culturas de origem, essas populações encontraram meios de manter viva a sua ancestralidade. Um exemplo significativo é o símbolo Sankofa, do povo Akan, originário da Costa do Marfim e de Gana. Representado por um pássaro que olha para trás ou por um coração estilizado, o ideograma Sankofa carrega o significado de “retornar ao passado para construir o futuro”.

Esse símbolo passou a ser incorporado discretamente nos portões das casas das elites brasileiras, por meio do trabalho dos ferreiros negros. A cada novo africano que chegava, o reconhecimento desse sinal trazia conforto e um senso de pertencimento. Tratava-se de uma forma silenciosa de comunicação e resistência, um emblema de empoderamento e preservação cultural.

Contudo, atualmente, esses portões e símbolos tornaram-se raros. A mão de obra tradicional se tornou escassa, e essa prática, antes comum, assumiu um caráter meramente decorativo ou herança material[7], perdendo parte de sua potência simbólica.

5 Este ensaio constitui um estudo crítico independente, desenvolvido a partir de análise pessoal e pesquisa autoral sobre ancestralidade negra, urbanidade e modos de habitar, não estando vinculado a projeto institucional específico.

6 Imhotep, homem negro de múltiplos dons — considerado o 1o arquiteto, médico e engenheiro além de sacerdote — ergueu a primeira pirâmide, abrindo caminho para uma arquitetura que ecoaria pelos séculos. À beira do rio Nilo, entre 4000 e 30 a.C., floresceram formas grandiosas: templos que tocam o céu e pirâmides que guardam segredos milenares. Sem abundância de madeira, a terra e a pedra tornaram-se matéria-prima sagrada — tijolos moldados ao sol, pedras que guardam a memória do tempo, calcário, arenito e granito, esculpidos para eternizar a fé, a realeza e o mistério. Enquanto as pedras firmavam os templos e tumbas, os tijolos erguiam palácios e muralhas, tecendo a trama das cidades e dos complexos sagrados.

7 Por um passado ainda próximo, o ideograma estava presente não só nos portões, mas também nas janelas, móveis externos, suportes de plantas e guarda-corpos — símbolos que teciam a vida cotidiana ao espaço construído.

Figura 3 - Abóbada Nubiana. Fonte: Tardoz.Wordpress, 2012.

Figura 4 - Casa em tijolo cerâmico aparente. - Comunidade em Monte Alegre/ Pará. Fonte: Facebook, 2024.

Quando a Cidade Apaga, a Memória Retorna: Rastros Ancestrais em Resistência

Observam-se técnicas construtivas tradicionais, como o pau a pique e o tijolo cerâmico — este último amplamente difundido e utilizado nas construções populares. Esses métodos carregam influências das abóbadas nubianas, originárias do antigo Império da Núbia — região que compreende territórios do atual Egito e da Etiópia. Como observa o arquiteto etíope Kijani Menfesawi (2023), essas formas construtivas de terra crua revelam conexões ancestrais profundas entre o ato de construir e a espiritualidade do território africano,

reverberando em experiências afro-diaspóricas como as da arquitetura popular no Brasil[8]. No país, tais técnicas foram adaptadas às condições locais, especialmente nas moradias das classes populares[9].

As casas erguidas com tijolo cerâmico aparente evocam, visual e esteticamente, a materialidade ancestral das abóbadas nubianas, tanto pela textura e coloração terrosa quanto pela autenticidade construtiva que expressam.

Outro aspecto presente nas práticas construtivas é o ato de construir com as próprias mãos. A energia depositada por quem constrói é, simbolicamente, transferida para o ambiente, estabelecendo uma conexão espiritual com o espaço habitado. Essa relação é particularmente perceptível em comunidades onde o saber construtivo é transmitido oralmente, de geração em geração, preservando modos de fazer ancestrais.

A prática de deixar os tijolos aparentes constitui uma marca registrada nas periferias urbanas, estando também presente em arquiteturas contemporâneas de caráter mais sofisticado, com uma abordagem estética “abrasileirada”. Tais práticas configuram-se como heranças culturais enraizadas no cotidiano das populações afrodescendentes.

Com o fortalecimento do movimento negro, observa-se um processo crescente de resgate desses saberes ancestrais. A arquitetura, nesse contexto, transforma-se em um campo de reconexão identitária e espiritual, reafirmando a importância de revisitar o passado como estratégia para a construção de um futuro mais justo, enraizado nas origens culturais.

Em muitas famílias, as residências são construídas em um mesmo terreno, o que contribui para a formação de uma rede de apoio mútuo e para o fortalecimento dos laços comunitários. Nesses espaços, observa-se um vínculo significativo com a natureza, evidenciado pela presença de uma grande diversidade de espécies paisagísticas cultivadas pelos próprios moradores. Muitas dessas plantas possuem funções terapêuticas, como as ervas medicinais, cujo conhecimento é tradicionalmente preservado pelos membros mais velhos da família.

Além disso, são cultivadas espécies frutíferas, hortaliças e legumes, que, além de compor a alimentação cotidiana, são utilizadas na criação de pequenos animais e na produção de adubos naturais. Essas práticas remetem à lógica da roça em comunidades quilombolas, revelando um sistema agrícola ancestral integrado ao modo de habitar.

8 MENFESAWI, Kijani. *Conexões ancestrais na arquitetura afro-baiana* [vídeo], 2023. Arquiteto etíope, Menfesawi destaca os paralelos entre as técnicas vernaculares africanas e os modos de construir das comunidades negras no Brasil, apontando a construção como expressão espiritual do pertencimento territorial.

9 No contexto afro-diaspórico brasileiro, essas técnicas se ressignificam como saberes ancestrais e estratégias de resistência cultural. Elas se alinham ao pensamento decolonial e à valorização da memória, do corpo e do território nas comunidades negras, conforme discutem Lélia Gonzalez em *Lugar de fala* (1989), Achille Mbembe em *Crítica da razão negra* (2019), e Abdias Nascimento em *O genocídio do negro brasileiro* (1978). A esse diálogo se soma ao diálogo de Kijani Menfesawi, que, em *Conexões ancestrais na arquitetura afro-baiana* (2023), enfatiza as continuidades entre as práticas construtivas africanas e os modos de habitar das populações negras no Brasil.

Figura 5 - Arquitetura contemporânea “abrasileirada”. Fonte: Archdaily, 2018.

Figura 6 - Casas construídas no mesmo terreno e plantações - Comunidade em Monte Alegre/ Pará. Fonte: Facebook, 2024.

Entre essas espécies, destaca-se a Espada-de-São-Jorge, planta africana de forte presença, ergue-se nas entradas e corredores com significado profundo. Mesmo que muitos não reconheçam sua ligação com o orixá ou o santo sincretizado, é comum que sintam sua força simbólica — planta capaz de purificar o ar e eliminar toxinas como benzeno e formaldeído, como apontam estudos nacionais que dialogam com pesquisas realizadas pela NASA.[10]

Mais que estética, sua presença é símbolo e proteção, um escudo vivo que filtra o ambiente, trazendo saúde e equilíbrio. Ao entrar, mesmo quem desconhece sua ancestralidade percebe a serenidade que ela carrega.

Essa prática é gesto ancestral, memória viva no cotidiano — o lar como território compartilhado, onde o social e o espiritual se entrelaçam para sustentar a coletividade. Na arquitetura brasileira, essa herança pulsa em formas orgânicas que costuram o público e o privado, revelando os saberes e as identidades negras que resistem e habitam o espaço.

Ritualizar o Espaço: Práticas Urbanas de Resistência e Reencantamento

O arquiteto Kijani Menfesawi propõe uma arquitetura afrocentrada, conectada à espiritualidade e à memória coletiva. Para ele, “o espaço é extensão do corpo ancestral e da experiência comunitária” (Menfesawi, 2017, p. 45). Muniz Sodré entende a ancestralidade como uma forma de estar no mundo, ligada à oralidade, ao ritual e à coletividade, em contraponto à lógica fragmentária ocidental: “a ancestralidade é um modo de resistência e reconstrução cultural que rompe com o tempo linear e colonizador” (Sodré, 2015, p. 78). Já Nego Bispo valoriza os saberes herdados da terra e da oralidade, propondo a ancestralidade como “tecnologia social de resistência e modo de vida coletivo, que preserva o vínculo entre passado e presente” (Bispo, 2019, p. 102).

A herança ancestral manifesta-se na adaptação criativa aos recursos disponíveis, na transformação coletiva do espaço e na resistência cotidiana. Ressignificar o espaço urbano implica reconhecer o valor de práticas como a construção comunitária, o uso de materiais locais, o cultivo coletivo, os rituais públicos, as festas tradicionais, a extensão do quintal para o espaço público e a gestão comunitária da água — tecnologias sociais ancestrais que resistem nas margens das cidades formais.

A arquitetura e o urbanismo em comunidades periféricas, com forte presença negra, exemplificam como a apropriação do espaço público e privado se transforma em prática de resistência e pertencimento.

A construção das moradias com tijolos de cerâmica, elemento marcante nos subúrbios, comunidades e favelas — muitas vezes realizada de forma improvisada — reflete a luta pelo enfrentamento das desigualdades, criando uma configuração espacial que remete a práticas ancestrais e de convivência coletiva[11].

Além disso, a música — como o samba e o funk — que narra o cotidiano, as histórias, a cultura e a religião, registra a vida dessas comunidades, assim como as cantigas antigas da capoeira e algumas cantigas religiosas de matriz africana. O modo de vestir e os diversos estilos de cabelo, como as tranças, historicamente utilizadas como códigos de orientação para caminhos até os quilombos, também se inserem nesse processo de apropriação do espaço.

10 Diários Associados (Estado de Minas). “NASA confirma que essa planta pode eliminar agentes cancerígenos”, *Estado de Minas – Em Foco*, 25 jun. 2025. Destaca que, conforme pesquisas da NASA, a Espada-de-São-Jorge (Sansevieria trifasciata) remove até 73 % dos agentes cancerígenos do ar, entre eles benzeno, formaldeído e xileno.

11 Observa-se na imagem 7 a presença de referências simbólicas e estéticas que evocam a ancestralidade africana: à esquerda, o símbolo Sankofa compõe o mobiliário como gesto de retorno à memória; diante de uma parede de tijolos cerâmicos mal pintados, distribui-se uma diversidade de espécies paisagísticas — elementos que expressam os traços da cultura afro-brasileira no espaço construído.

Figura 7 –Reunião familiar na zona Norte de Niterói-RJ. Fonte: Acervo particular,1988.

Figura 8 –Dança do Passinho. Fonte: Voz das Comunidades,2025.

As ruas e becos tornam-se palcos de festas e danças, mas essas sonoridades também se estendem para dentro das casas, transformando os ambientes familiares em espaços de resistência cultural e afirmação de identidade. A presença constante da música na vida cotidiana e nos espaços públicos revela uma relação profunda com a cidade, na qual sons e ritmos formam parte integral da paisagem e do modo de vida. Essa relação é exemplificada na canção *Meu nome é favela*, do sambista Arlindo Cruz[12], cuja letra reforça o pertencimento ao território e a celebração das práticas populares cotidianas:

Meu nome é favela
É do povo, do gueto a minha raiz
Becos e vielas
Eu encanto e canto uma história feliz
De humildade verdadeira
Gente simples de primeira (Cruz,2005).

Entre o Visível e o Invisível: Semeaduras para um Futuro Ancestral

Entre o que se vê e o que se sente, há uma dimensão que escapa à lógica racional e linear do pensamento moderno. Essa dimensão — onde os gestos cotidianos guardam significados profundos e os territórios carregam histórias não ditas — é a base de uma cosmologia que resiste ao apagamento. Os saberes que florescem da experiência negra e ancestral são tecidos na convivência, na oralidade e na escuta sensível do mundo. São conhecimentos que não se encerram em fórmulas ou manuais, mas que ganham forma na relação viva entre o corpo, a terra e o sagrado.

12 A canção "Meu Nome É Favela", de Arlindo Cruz, celebra a essência das comunidades e subúrbios cariocas, onde o samba pulsa como coração da cultura popular. Sua letra revela o cotidiano simples e genuíno da favela, exaltando a autenticidade e a fidelidade de seus moradores. O refrão, “Meu nome é favela”, ecoa como um brado de identidade e pertencimento profundo.

A ancestralidade, nesse contexto, não é uma herança estática do passado, mas uma força que reorganiza o presente e aponta caminhos para o porvir. Não se trata de um retorno nostálgico, mas de um movimento contínuo de atualização do que permanece essencial. Como afirma Manuela Carneiro da Cunha, “os conhecimentos tradicionais são formas sistemáticas de conhecimento, transmitidas oralmente e incorporadas na prática cotidiana” (Cunha, 2009, p. 27). Esses saberes trazem uma leitura profunda dos ciclos da vida, da natureza e das relações comunitárias.

Cultivar o invisível — aquilo que a cidade tenta silenciar ou esquecer — é um gesto revolucionário. É perceber que o invisível sustenta o visível: as plantas no quintal, o portão com símbolos, a casa erguida em mutirão, o canto entoado na roda. Cada gesto carrega uma dimensão espiritual, política e ancestral. Como destaca Sidnei Nogueira, “o sagrado não está apartado da vida cotidiana. Ele está em tudo: no alimentar, no dançar, no cuidar, no cantar” (Nogueira, 2020, p. 49).

Os povos negros e indígenas, há séculos, ensinam que o saber está nas relações: entre humanos, entre espécies, entre mundos. Esse modo de viver desloca o centro da razão individual para um campo coletivo, em que o conhecimento não se separa da responsabilidade. Eduardo Viveiros de Castro propõe o perspectivismo ameríndio como uma ontologia em que “cada espécie ou tipo de ser vê a si mesmo como humano” (Castro, 2002, p. 376), ou seja, o mundo é tecido por múltiplas perspectivas que coexistem em equilíbrio dinâmico.

Ao valorizar o que foi desvalorizado — o gesto simples, o cuidado compartilhado, a espiritualidade presente no cotidiano — abre-se espaço para outras formas de pensar o urbano, de construir moradas e de sonhar futuros. Como aponta Wanderson Flor do Nascimento, “ancestralidade não é nostalgia. É permanência ética, é presença do passado que exige responsabilidade no presente” (Nascimento, 2021, p. 27).

Se o pensamento colonial construiu muros entre natureza e cultura, espírito e matéria, casa e cidade, o pensamento ancestral é ponte. É travessia. É linguagem que não teme o silêncio. Os territórios onde essa sabedoria germina desafiam o olhar técnico e propõem uma ética baseada na escuta, no respeito à diferença e no compromisso com a continuidade da vida.

Semeiam-se, assim, novas possibilidades de cidade — mais do que estruturas físicas, são redes vivas de cuidado, pertencimento e memória. Um futuro verdadeiramente ancestral não pode prescindir daquilo que ainda pulsa nos interstícios: o invisível que sustenta a dignidade[13], o canto que atravessa o tempo, a força que vem da raiz.

6. Considerações finais

A arquitetura ancestral pode ser compreendida como uma semente: sua reprodução não ocorre pela simples imitação das formas visíveis, mas pelo cultivo da essência invisível que lhe deu origem. Trata-se de uma dinâmica silenciosa entre o cosmos e a terra, entre o espírito e a matéria, que orienta a criação de espaços vivos e perenes.
Mais do que uma prática construtiva, configura-se como um gesto político e poético de resistência. A proposta aqui apresentada é a de um retorno à ancestralidade, não como exercício de nostalgia, mas como estratégia para a construção de futuros nos quais o espaço habitado se consolide como território de memória, pertencimento, justiça social e celebração coletiva.

Trata-se da valorização de espaços nos quais múltiplos modos de vida coexistem, ressignificam e se recriam continuamente, transformando-se em ferramentas de reencantamento do mundo. Tais práticas contribuem para a preservação da memória, da identidade e da resiliência das comunidades historicamente marginalizadas.
É nesse entrelaçamento entre passado, presente e futuro que se vislumbra a possibilidade de construção de cidades mais humanas, sustentáveis e enraizadas nos saberes originários. A ancestralidade, nesse contexto, não deve ser entendida apenas como herança cultural, mas como prática viva e dinâmica, capaz de reencantar os modos de habitar e de pensar o mundo.

Referências

BISPO, Nego. *Aula Confluências Quilombolas Contra a Colonização* [vídeo]. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=l5NQyMS0apI. Acesso em: 10 abr. 2025.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify, 2009.

ESTADO DE MINAS. NASA confirma que essa planta pode eliminar agentes cancerígenos. *Estado de Minas – Em Foco*, 25 jun. 2025. Disponível em: https://www.em.com.br/emfoco/2025/06/25/nasa-confirma-que-essa-planta-pode-eliminar-agentes-cancerigenos/. Acesso em: 10 abr. 2025.

GONZALEZ, Lélia. *Lugar de fala*. Rio de Janeiro: Pallas, 1989.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

MENFESAWI, Kijani. Conexões ancestrais na arquitetura afro-baiana [vídeo]. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XmBk0yRk2hU. Acesso em: 30 abr. 2025.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Filosofia africana: uma introdução. São Paulo: Jandaíra, 2021.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

NOGUEIRA, Sidnei. *Teologia negra: o sagrado afro-brasileiro em perspectiva.* São Paulo: Selo Negro, 2020.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Africanamente [vídeo]*. 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9r8MsjpGTJ0. Acesso em: 08 mai. 2025.

SODRÉ, Muniz. *Território do ouvir: a cultura mediática entre o local e o global*. Petrópolis: Vozes, 2017.

CRUZ, Arlindo. *Meu nome é favela.* 2005. Disponível em: https://www.letras.mus.br/arlindo-cruz/933834/. Acesso em: 30 jun. 2025.

13 O reencantamento do urbano implica reconhecer os gestos invisíveis que estruturam a vida coletiva. Esse reconhecimento não depende de visibilidade midiática ou institucional, mas de uma sensibilidade para os ritmos, símbolos e práticas que persistem nos interstícios da cidade formal — muitas vezes marginalizados como “informais”, mas que carregam outras formas de existência, resistência e conhecimento.

UMA RETOMADA NA CIDADE
Territorialização kaingang e disputas urbanas no Morro Santana, Porto Alegre

AN INDIGENOUS LAND RETAKE IN THE CITY
Kaingang territorialization and urban disputes on Morro Santana, Porto Alegre

***Eduarda Heineck Fernandes*[1]**

Resumo
Este trabalho analisa a retomada de terra realizada pelos Kaingang no Morro Santana, na zona leste de Porto Alegre. Como se trata de uma "retomada na cidade", o foco recai nas relações de sociabilidade estabelecidas com os vizinhos, marcadas por conflito e colaboração. Em oposição ao projeto empresarial que pretende expandir o modelo de cidade-mercado com avenidas duplicadas, atacados, condomínios e privatização da natureza, a retomada permite aos Kaingang ressignificar a paisagem, território ancestral de seus antepassados. O terreno, sem função social por mais de quarenta anos, era reivindicado por uma família de banqueiros e abrigou, nos anos 1970, um empreendimento extrativista depois condenado por crimes ambientais. Após a hipoteca e compra pelo banco, ergueu-se uma casa de campo, hoje em ruínas. Entre esses escombros, os kaingang reflorestam o morro com as *fág* (araucárias) e protegem os *goj ror* (nascentes), que abasteceram a região durante as enchentes de maio.
Palavras-chave: indígenas em contexto urbano; retomada de terra; Kaingang; Gãh Ré.

Abstract
This work analyzes the land retake carried out by the Kaingang at Morro Santana, in the eastern zone of Porto Alegre. As it is an "urban land retake," the focus falls on the sociability relations established with neighboring residents, marked by both conflict and collaboration. In opposition to the corporate project that seeks to expand the market-city model through widened avenues, wholesale stores, luxury condominiums, and the privatization of nature, the land retake allows the Kaingang to re-signify the landscape, an ancestral territory of their forebears. The land, without any social function for more than forty years, had been claimed by a family of bankers and, in the 1970s, housed a mineral extraction enterprise later condemned for environmental crimes. After the mortgage and purchase by the bank, a country house was built there, now in ruins. Among these remains, the Kaingang are reforesting the hill with fág (araucaria trees) and protecting the goj ror (springs), which supplied the region during the May floods.
Keywords: indigenous people in urban contexts; land retake; Kaingang; Gãh Ré.

1 Mestranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS), Cientista Social (UFRGS) e bacharela em Relações Internacionais (ESPM-Sul). Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/PPGAS-UFRGS) e ao Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi/PPGAS-UFRGS). Bolsista de Mestrado da CAPES. E-mail: eduardaheineck@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5220-2518.

Introdução

Conforme os dados do Censo 2022 do IBGE, mais da metade da população indígena vive em áreas urbanas – aproximadamente 53,97%. Esse número representa um aumento de 181,6% em comparação com os dados do Censo de 2010[2]. Apesar da expressiva presença indígena nas cidades, muitas políticas públicas, especialmente nas áreas de saúde e educação indígena, continuam voltadas, em sua maioria, para as populações que residem em aldeias ou Terras Indígenas (TI). Esse descompasso da atuação estatal, aliado ao limitado interesse da antropologia brasileira pelas realidades indígenas urbanas (Rosa; Reis, 2023), contribui para a reprodução de estereótipos de "baixa distintividade cultural"[3], que ainda perduram na atualidade através de dicotomias como indígenas/floresta/natureza e não-indígenas/cidade/urbano.

Diante deste cenário, este artigo propõe uma reflexão sobre as especificidades de uma retomada de terra protagonizada por uma coletividade kaingang em contexto urbano na cidade de Porto Alegre. O objetivo é compreender como as práticas de reterritorialização empreendidas na retomada kaingang Gãh Ré produzem novas configurações na paisagem do Morro Santana, área fortemente impactada pela expansão da especulação imobiliária. A região vem sendo marcada por transformações significativas ao longo das últimas décadas: é o caso das pedreiras voltadas à mineração, entre os anos 1970/80 – que na época também trouxeram ocupações de moradia – e, atualmente, a construção de condomínios e grandes obras de infraestrutura – a duplicação de avenidas, a construção de *shoppings*, grandes "atacarejos" etc. –, que têm contribuído para o apagamento da presença dos Kaingang na cidade (Silva, 2023).

Considerando que a paisagem é uma construção histórica, forjada pela memória coletiva e pela forma como os povos originários se relacionam com sua história, "ler a paisagem" (Schama, 1995) é um exercício de memória: é lembrar quem são, de onde vieram e para onde desejam ir. Neste caso, retornar. Discutir a territorialização indígena em contextos urbanos é fundamental para romper com a visão historicamente construída que associa os povos indígenas a espaços rurais, isolados ou intocados. Essa perspectiva não apenas desconsidera os processos históricos de deslocamento forçado, aldeamento e mobilidade indígena, como também reforça a invisibilização desses povos nos espaços urbanos.

Ao negar ou ignorar a presença indígena nas cidades, perpetua-se uma lógica de apagamento que deslegitima suas formas de existência e reivindicação de direitos. Por isso, reconhecer os territórios indígenas nas cidades, amplia o entendimento sobre os direitos territoriais e o direito à cidade (Lefebvre, 2009)[4] – conceitos fundamentais para

2 Há também um salto de quase 90% em pessoas que se autodeclararam indígenas no Censo 2022, quando comparado com o censo passado, de 2010. Além do fenômeno de emergência étnica, esse aumento reflete o aprimoramento dos mecanismos de recenseamento para abordagem das populações indígenas, inclusive para indígenas em contextos urbanos. Disponível em: https://agenciadenoticias..gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/42277-censo-2022-mais-da-metade-da-populacao-indigena-vive-nas-cidades#:~:text=A%20popula%C3%A7%C3%A3o%20ind%C3%ADgena%20residindo%20em%20%C3%A1reas%20urbanas%20em%202022%20chegou,589.912%20pessoas%20frente%20a%202010. Acesso em: 7 jul. 2025.

3 A noção de "baixa distintividade cultural" é mobilizada geralmente para falar sobre grupos indígenas que, de acordo com esta visão assimilacionista, possuem pouca "diferença cultural" quando comparados à sociedade envolvente. São frequentemente tratados como "remanescentes", "índios misturados" e outros termos do linguajar aculturacionista, a partir de uma visão de pureza étnica e de indígenas com "alta distintividade" (Oliveira, 2004).

4 O direito à cidade é um conceito proposto por Henry Lefebvre (2009) no final dos anos 1960. Ainda que suas reflexões tenham sido desenvolvidas em um contexto europeu, e que as pautas indígenas ou de diversidade étnica não estivessem diretamente contempladas em sua obra, é possível articular o conceito com a realidade aqui apresentada, pois o cerne do argumento de Lefebvre é a retomada do

a efetivação da justiça social e do reconhecimento da diversidade étnica no espaço urbano.

As retomadas de terra podem ser compreendidas dentro de um campo heterogêneo de ação política que, por um lado, expressa a esperança na construção de um futuro ancorado na autonomia e nas tradições indígenas e, por outro, evidencia o desencanto e as frustrações diante de um Estado que falha sistematicamente na garantia de direitos fundamentais. No entanto, limitar as retomadas à condição de simples instrumento de pressão para a demarcação de territórios por parte do Estado-nação seria reduzir a complexidade e a capacidade de ação do movimento indígena, restringindo-o ao campo do diálogo institucional (Alarcon, 2019).

A retomada Gãh Ré é um exemplo de mobilização indígena por luta territorial. Em outubro de 2022, em uma ação direta, indígenas kaingang recuperaram seu território ancestral através de uma prática que Alarcon (2019) chama de "ação retomada". O território retomado pelos indígenas era uma chácara de um falido banco gaúcho, sem função social havia mais de 40 anos. O terreno, com construções em ruínas, estava em vias de ser entregue à especulação imobiliária para a construção de um condomínio de luxo.

É necessário lembrar que os Kaingang já haviam protocolado, em 2009, na Funai (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), um pedido de abertura de Grupo Técnico (GT) para a demarcação do Morro Santana como território tradicional. Porém, os trabalhos da autarquia não haviam avançado, até a ação retomada.

A comunidade da Gãh Ré é formada pelo núcleo familiar da cacica e *kujà* (liderança espiritual kaingang) Gãh Té. Vivem lá seus filhos e filhas, netos e netas, genros e noras, assim como duas de suas irmãs. Antes de retomarem o Morro Santana, viviam no Jardim do Verde, bairro periférico nas proximidades – o que nos ajuda a pensar como os Kaingang nunca saíram das imediações do Morro Santana: foram empurrados para sua periferia.

Portanto, discuto aspectos centrais da territorialização e da sociabilidade kaingang no contexto do Morro Santana, sendo este artigo fruto de pesquisa etnográfica e colaborativa, que vem sendo realizada junto aos Kaingang desde a noite da ação retomada, em outubro de 2022. O artigo também se baseia, ainda que de forma colateral, em um trabalho realizado com um "núcleo kaingang"[5] que vive na Vila Safira, também nas imediações do morro.

O artigo está dividido em quatro seções. Na primeira, apresento um panorama histórico dos processos de territorialização indígena (Oliveira, 1998) e sua relação com as cidades brasileiras, articulando esse percurso à produção antropológica sobre o tema. Em seguida, examino as disputas fundiárias no Morro Santana e as transformações em sua paisagem ao longo do tempo. A terceira seção propõe a retomada como um projeto alternativo de cidade, em contraposição ao modelo dominante de cidade-mercado, incluindo as sociabilidades em disputa, considerando que a retomada se insere em um território marcado pela vizinhança com condomínios. Por fim, na quarta seção, discuto algumas peculiaridades da retomada em um contexto urbano, pensando em projetos de futuro indígena e explorando suas implicações epistemológicas. Encerrando o artigo, apresento algumas reflexões e indagações que emergem ao longo da pesquisa.

processo de produção das cidades pelos grupos sociais que de fato a constroem – em seus escritos, a classe trabalhadora, em forte viés marxista –, fazendo frente ao projeto capitalista de mercantilização dos espaços urbanos. Neste sentido, as retomadas de terra levadas a cabo por coletividades indígenas em contexto urbano estão muito próximas do que Lefebvre propunha como direito à cidade.

5 Em Porto Alegre, o poder público denomina "núcleo" os grupos de indígenas que vivem em comunidade, mas não aldeados. Em sua maioria, são residentes de bairros periféricos.

Indígenas nas cidades: da presença invisibilizada à reterritorialização

A presença indígena nas cidades latino-americanas está longe de ser um fenômeno recente ou exclusivamente ligado à migração contemporânea. Como argumentam Rosa e Reis (2023), essa presença remonta a tempos imemoriais, anterior à própria conformação das cidades como as conhecemos hoje. Em muitos casos, os centros urbanos se expandiram sobre territórios tradicionalmente ocupados por povos indígenas. Diante disso, o uso da expressão "indígenas urbanos" se mostra limitado, pois não se trata de uma mudança de *status*. Portanto, opto pela noção de "indígenas em contexto urbano", para evitar armadilhas conceituais e reconhecer os múltiplos sentidos da presença indígena nas cidades.

Desde o período colonial, populações indígenas estiveram presentes nas cidades, muitas vezes inseridas em dinâmicas forçadas de deslocamento e aldeamento, o que implicava em fluxos de entrada e de saída. No caso brasileiro, os indígenas foram frequentemente levados para os centros urbanos ou suas áreas periféricas para desempenhar funções ligadas à produção agrícola, atividades de exportação ou serviços, sempre de acordo com os interesses coloniais (Rosa; Reis, 2023). Esse processo não foi exclusivo do Brasil. Em países de colonização espanhola, várias cidades foram erguidas com mão de obra indígena, inclusive sobre seus antigos centros urbanos, como Tenochtitlan, no atual México, e Cuzco, no Peru (Rosa; Reis, 2023).

Por outro lado, a política de aldeamento, muito utilizada durante a colonização no Brasil, tinha como objetivo concentrar populações indígenas em territórios restritos, fora das cidades, sob a supervisão de missões religiosas, servindo tanto ao controle populacional quanto à demanda por mão de obra. Um caso exemplar desse processo ocorreu com os Kaingang no Rio Grande do Sul, no século XVIII. A sedentarização forçada impactou profundamente um povo cuja organização territorial se baseava na mobilidade e na circularidade (Tommasino, 1995; Maréchal, 2017; Domingos, 2022). Além de sedentarizados, os Kaingang foram forçados a trabalhar em lavouras, o uso do português foi imposto e a língua nativa proibida (Maréchal; Quintero, 2020). Conforme o historiador kaingang Danilo Braga (2015):

> O aldeamento vem a ser um acontecimento importante na vida dos Kaingang, pois esta forma de agrupamento, nada mais era do que uma tentativa de manter essa população sob controle e confinados em um lugar definido, sob a 'proteção' do Estado. Esta concentração populacional de certa forma pretendia eliminar a idéia de uma unidade existente entre as duas famílias, no caso a Kamé e Kairukré, através da ação missionária. Além do mais, a fundação dos três primeiros aldeamentos nos anos finais de 1840 representava a definição de espaços, isto é, o planalto como sendo local de origem e preferência dos Kaingang (Braga, 2015, p. 35).

Apesar destes processos forçados de desterritorialização, das tentativas de controle e sedentarização, os povos indígenas mantiveram elementos essenciais de sua identidade e de seus territórios nas cidades. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira foi pioneiro, em 1950, nos estudos sobre indígenas em contextos urbanos. Constatou que a mobilidade – física e social – não implica necessariamente a perda da identidade étnica. Segundo ele, nas cidades, as relações de parentesco continuam sendo fundamentais para a organização social dos grupos indígenas (Cardoso de

Oliveira, 1968).

Sua noção de “fricção interétnica” oferece um modelo analítico relevante para compreender como a etnicidade se constrói em meio às relações com a sociedade envolvente, rompendo com a ideia de culturas isoladas e estáticas (Cardoso de Oliveira, 1968). Como também observa Eric Wolf (2009), as sociedades não são blocos isolados, mas estão em constante processo de transformação e interação.

Atualmente, o fluxo de indígenas para as cidades ocorre por uma variedade de razões: econômicas, sociais, políticas e ambientais. Muitos deslocamentos estão relacionados à precariedade nos territórios tradicionais, como aponta o relatório *Housing Indigenous Peoples in Cities*, da ONU-HABITAT (Rosa; Reis, 2023). A busca por melhores condições de vida, acesso a serviços e oportunidades de trabalho coexiste com expulsões forçadas – provocadas por conflitos fundiários, grilagem, projetos de “desenvolvimento” ou violência.

Paralelamente, os dados demográficos vêm evidenciando um aumento da população indígena em contexto urbano, como mostra o Censo de 2022. Esse crescimento também está associado à maior eficácia dos mecanismos de recenseamento, ao aprimoramento das metodologias de identificação e ao fenômeno do “ressurgimento” étnico” – ou etnogênese – por parte de pessoas que, historicamente invisibilizadas, agora se reconhecem como indígenas. Assim, os dados do último censo demonstram, a um só passo, duas dinâmicas distintas: a chegada de grupos indígenas nas cidades e o reconhecimento de parte daqueles que já estavam lá.

Antes da criação da categoria “indígena” no quesito raça/cor, Pacheco de Oliveira (1999) remonta três maneiras diferenciadas de apresentar os dados sobre estas populações nos censos nacionais ao longo da história. Uma delas é específica, quando o censo forneceu dados sobre os indígenas em separado (1872, 1890, 1940 e 1950). Outra, englobante, a partir da criação da categoria “pardo”, reduzindo estes grupos nos termos da miscigenação (1940, 1950, 1960 e 1980). Ainda, uma terceira omite totalmente as categorias étnicas e raciais, pretendendo descrever um país “moderno” e “integrado” (1900, 1920 e 1970).

Muitas destas categorias censitárias remetem a um indígena pretérito, deslocado do tempo presente: “a inclusão ou contagem dos índios como ‘caboclos’ nos censos do século passado e sua substituição por ‘pardos’ neste século viria tão somente a confirmar os pressupostos quanto à sua desaparição e insignificância no presente” (Pacheco de Oliveira, 1999, p. 130). É somente a partir do censo de 1991 que é criada a categoria “indígena” nos censos nacionais.

A identidade indígena é frequentemente utilizada como estratégia para garantir direitos específicos diante do Estado, e essa mobilização se fundamenta na reivindicação de uma continuidade histórica com modos de vida e tradições culturais atribuídos a populações anteriores à colonização. Esses grupos se reconhecem como indígenas e demandam do Estado um atendimento diferenciado em relação a questões como acesso à terra e políticas de assistência (Pacheco de Oliveira, 1999).

Segundo Baines (2001), a identidade indígena nos centros urbanos é contextual, que pode ser estrategicamente ativada ou ocultada, dependendo do ambiente e da recepção social:

> apesar do índio ser uma identidade legal acionada para obter reconhecimento de direitos específicos, a identidade nas cidades é freqüentemente escamoteada como estratégia adotada para escapar dos preconceitos e estigmas. A identidade indígena nos centros urbanos configura-se nitidamente como uma identidade social contextual. A mesma pessoa pode se considerar indígena em alguns contextos, e não em outros, ou apelar a outras identidades genéricas geradas historicamente em situações de contato interétnico, como caboclo, índio civilizado, descendente de índio, remanescente, índio misturado etc. (Baines, 2001, p. 16).

Ainda para Baines (2001), as políticas voltadas aos povos indígenas, especialmente durante a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (1910-1967), contribuíram de maneira significativa para o deslocamento desses grupos em direção às cidades. A orientação ideológica do SPI visava uma suposta “assimilação” dos indígenas à sociedade nacional, o que se refletia na delimitação de espaços territoriais extremamente reduzidos para essas populações, enquanto as demais terras eram destinadas à apropriação por não-indígenas. Oliveira (1998) aponta que em várias regiões do Sul do Brasil, as terras designadas pelo SPI atuavam menos como espaços de preservação e mais como reservas de força de trabalho, onde o emprego temporário e assalariado se tornava comum – como vimos com a lógica dos aldeamentos kaingang.

Com base nesse panorama, propõe-se o debate sobre os processos de territorialização indígena, compreendidos como formas dinâmicas de organização social, construção de identidades e relação com o território (Oliveira, 1998). A territorialização envolve tanto a imposição estatal de limites geográficos quanto a mobilização coletiva em defesa dos territórios, sendo um conceito-chave para compreender as lutas indígenas contemporâneas. Segundo Pacheco de Oliveira (2022), a territorialização pode assumir diferentes formas ao longo do tempo: desde a instalação dos primeiros postos coloniais e terras de missão, passando pela tutela do SPI, até os dispositivos jurídicos da Constituição de 1988. Por outro lado, Pacheco de Oliveira (2022) situa as retomadas de terra enquanto processo de territorialização que atua no sentido de subverter o poder tutelar, historicamente imposto aos povos indígenas. Trata-se de “uma forma pós-tutelar de exercício da política pelos indígenas” (Pacheco de Oliveira, 2022, p. 28).

Desde o início da situação colonial (Balandier, 2014), o avanço da fronteira econômica sobre as terras e os recursos das populações tradicionais estabeleceu uma nova forma de uso e de administração do território. Ao mesmo tempo, os povos indígenas passaram por um processo de outrificação (Fabian, 2013), que lhes impôs, dentre outras coisas, a própria classificação social. A outrificação se relaciona com a construção de uma alteridade radical, na qual certos grupos são percebidos como “Outros”, essencialmente diferentes e pertencentes a um tempo histórico diferente do observador. “Primitivos” e “arcaicos” são termos que refletem essa ideia, na qual estas populações estão fora da modernidade, do capitalismo e, em última instância, estão fora das cidades.

Como parte dos processos de territorialização, as experiências das retomadas de terra são múltiplas e heterogêneas, conformando posições específicas em cada contexto. Nesse sentido, as diversas formas de territorialização compreendem não apenas especificidades culturais e linguísticas, mas também diversas outras formas de entender-se e mobilizar-se enquanto “população indígena”, em consonância com a ideia proposta por Baines (2001) e Pacheco de Oliveira (2022). Em suma, as recuperações territoriais não resultam de processos lineares, assim como os processos de territorialização. Na verdade, a própria noção de territorialização nos convida a pensar como esses processos são constituídos por posições antagônicas e conflituosas.

Um exemplo interessante é a retomada da Casa do Estudante Indígena da UFRGS (CEI-UFRGS). O contexto da CEI nos auxilia a pensar numa expansão semântica no sentido das retomadas, sendo utilizado em uma “retomada institucional”, ou seja,

dentro dos limites da Universidade, tendo no cerne de sua demanda a recuperação de um "território tradicional indígena". A reivindicação dos estudantes indígenas se conecta com uma das principais causas de mobilidade indígena para as cidades – os estudos – e a retomada com uma das principais dificuldades – a permanência nestes espaços. Na CEI, também vemos os mecanismos de mobilização específicos da etnicidade enquanto disparadores das demandas dos estudantes frente à UFRGS[6]: a CEI é um espaço multiétnico, composto por indígenas Kaingang, Guarani, Xokleng e Baré.

Na retomada Gãh Ré, a conversa de Gãh Té com os policiais na noite da ação retomada também nos auxilia a pensar a mobilização política da identidade indígena e sua relação com direitos específicos, principalmente o direito à terra, como propõe Pacheco de Oliveira (1999). Em conversa com o antigo zelador do local, que afirmava ser o responsável por cuidar da chácara, os indígenas declararam: "nós somos o povo indígena, nós estamos aqui agora [...] amanhã nós vamos conversar [referindo-se ao zelador], amanhã o Ministério Público Federal, a Funai e a Justiça Federal vai tá aqui, aí amanhã você vem". Nesse mesmo sentido, quando interpelados pela polícia sobre quem era o responsável pela ação, os indígenas responderam: "aqui é Xokleng[7] e Kaingang".

Acompanhando a (re)territorialização kaingang no Morro Santana, percebo como as retomadas de terra não só almejam um novo modelo de mundo, como também demonstram no cotidiano que ele é possível e já está sendo colocado em prática, através de atividades ordinárias como roçar a terra e erguer uma escola indígena. João Pacheco de Oliveira (2022) ressalta o caráter descolonizador das ações retomadas, firmadas a partir de filosofias como o bem viver e de princípios autonomistas, que produzem formas diferenciadas de organização social e de identidades. Nesse caso, também incluiria novas formas de fazer e viver a cidade.

Portanto, a presença indígena nas cidades da América Latina não deve ser interpretada como uma ruptura em relação ao território "tradicional", mas como parte de um processo histórico e político mais amplo. As cidades, erguidas sobre territórios indígenas, não apagaram os vínculos desses povos com a terra e com suas formas próprias de existência. A retomada Gãh Ré é um exemplo de uma relação diferenciada com a cidade, de um aldeamento da urbe.

O Morro Santana: território, memória e disputa fundiária

A territorialização indígena no contexto urbano desafia concepções hegemônicas de pertencimento e uso do espaço. Em Porto Alegre, o Morro Santana constitui um território central para os Kaingang, cuja presença na região, conforme relatado pelos mais velhos, antecede tanto a conformação do Estado brasileiro quanto os processos de colonização. A importância do morro não se restringe à sua dimensão simbólica: trata-se de um espaço de práticas, narrativas e disputas que atualizam e reconfiguram a presença indígena na cidade.

A mobilidade forçada provocada por conflitos nos territórios de origem ajuda a compreender o fluxo deste grupo kaingang para a capital gaúcha. Nos anos 1980, cerca de 50 famílias foram expulsas da Terra Indígena Nonoai por se oporem ao arrendamento de terras, se deslocando para Porto Alegre. Dentre este grupo, está a família de Gãh Té. Os Kaingang contam que eles ocuparam diversas áreas do Morro Santana, como os bairros periféricos Índio Jari (Viamão), Passo Dornelles, Agronomia, Jardim do Verde, e também começaram a ocupação da Vila Safira.
A permanência, ou o retorno, ao Morro Santana está fortemente associado à memória coletiva e à ancestralidade. Gãh Té relata que, nas viagens de sua família entre Nonoai e Porto Alegre, quando ainda era jovem, nos anos 1970, era no Morro Santana que acampavam, frequentemente encontrando outros grupos kaingang em trânsito. Quando contou essa história, me mostrou uma foto de seu avô fazendo churrasco no topo do morro. A circulação dos Kaingang reforça a centralidade do local como ponto de convergência entre diferentes núcleos familiares. Para os Kaingang do Rio Grande do Sul, trata-se de um território sagrado: ali estão enterrados seus umbigos e seus ancestrais, estabelecendo vínculos profundos entre corpo, terra e história.

A relação com o território se expressa por meio de diversas práticas culturais e espirituais, como os rituais de batismo realizados nos *goj ror* (nascentes e olhos d'água), a coleta de ervas e *vẽnh-kagta (*remédios do mato), e a extração de cipó e taquara utilizados na produção de artesanato. Tais práticas reiteram o pertencimento kaingang ao território e atualizam formas de cuidado, conhecimento, trabalho e espiritualidade em meio à invisibilização e ao apagamento promovidos pelo processo de urbanização.

A presença indígena na região é atestada por uma série de sítios arqueológicos[8], hoje em grande parte ignorados pelo poder público. O Caminho do Meio, rota ancestral indígena que hoje corresponde à Avenida Protásio Alves, reforça a centralidade da área na territorialização kaingang (Maréchal *et al*., 2022). A sobreposição de camadas de ocupação – sítios arqueológicos, antigos acampamentos, retomadas recentes – revela uma persistência territorial que desafia as narrativas de desaparecimento indígena nas cidades. A retomada Gãh Ré, iniciada em 2022, assim como a retomada Non Gá, ocorrida em 2010 no terreno do Campus do Vale da UFRGS, reinscrevem a presença indígena no espaço urbano, atualizando o vínculo com o território e as disputas em torno de seu uso e seu significado.

A territorialização promovida pelas retomadas pode ser compreendida à luz da noção de "territórios de pertencimento" (Almeida, 2008), nos quais o vínculo com a terra se constrói pela memória, pela ancestralidade e pelas práticas culturais. No caso da Gãh Ré, a memória ancestral se entrelaça com a história regional: Gãh Té relata que seu tataravô lutou ao lado dos Farrapos em troca de terras para os Kaingang. Segundo ele, o conhecimento territorial indígena foi fundamental na guerra, sendo o Morro Santana usado como ponto estratégico de observação e defesa. Essa narrativa, longe de ser mero passado, fundamenta a legitimidade da retomada e fortalece a relação entre território e história.

As práticas de reterritorialização também incluem ações ecológicas e espirituais, como o plantio de *fàg* (araucária) e o enterro dos umbigos de filhos e netos sob essas árvores. Conforme aponta Angélica, pesquisadora kaingang que mora na CEI: "onde tem araucária, tem Kaingang". A presença de espécies exóticas, como pinus e eucalipto, simboliza o apagamento dessa relação, ao passo que o reflorestamento com espécies nativas, como as *fàg*, representa uma resposta política à degradação ambiental e à lógica mercantil de uso da terra. Reflorestando o morro, os Kaingang restauram sua

6 Especificamente, sobre a luta pela retomada da Casa do Estudante Indígena, ver: Franckini, 2023.
7 No começo do ano de 2023, por conta de concepções diferentes, os Xokleng saem da Gãh Ré. Aparecem, portanto, em alusão à primeira noite, mas a população interlocutora deste trabalho são os Kaingang.

8 De acordo com Maréchal *et al*. (2022, p. 15): "O Morro Santana possui 4 sítios arqueológicos cadastrados no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), além de outras áreas com indicação de interesse arqueológico, tanto histórico quanto pré-histórico. Poucas pesquisas foram realizadas, não podendo aprofundar como se deu a passagem dos povos: RS-JA-12 (sítio da Figueira); RS-JA-13 (sítio da VAP); RS-JA-14 (sítio da Chácara) e RS-JA-15 (sítio da Casa Branca)".

paisagem (Schama, 1995).

O Morro Santana, contudo, é igualmente um espaço marcado por processos de devastação. Durante a Ditadura Militar, a atividade mineradora provocou alterações significativas na paisagem, como a abertura do complexo de pedreiras do Azmuz. Décadas após seu funcionamento, a empresa responsável e o município de Porto Alegre foram condenados judicialmente, em 2017, mas a área permanece sem recuperação ambiental (Teia dos Povos, 2022). De acordo com Gãh Té, as explosões das pedreiras destruíram casas subterrâneas que foram habitadas por seus ancestrais.

Atualmente, a urbanização acelerada e a especulação imobiliária continuam a ameaçar o território: condomínios de luxo avançam sobre a região, promovendo o deslocamento de moradores e a descaracterização do espaço (Silva, 2023). O território retomado pela Gãh Ré estava destinado à construção de um novo condomínio, com mais de 10 torres, em uma área que sofreu afrouxamento ambiental, passando de Área de Preservação Permanente (APP) para "área de ocupação intensiva", o que autorizava a construção no local (Teia dos Povos, 2022).

A experiência da retomada Non Gá, em 2010, reforça essa disputa. Localizada no terreno pertencente ao Campus do Vale da UFRGS, a tentativa de retomada foi reprimida judicialmente após quatro meses, com a execução do pedido de reintegração de posse. Apesar disso, o processo reconheceu o direito dos Kaingang acessarem o local para coleta de remédios e material para artesanato (Saldanha, 2015).

A continuidade da luta Kaingang pelo Morro Santana, tanto no que diz respeito a sua preservação quanto ao direito dos Kaingang em ocupá-lo, evidencia um deslocamento no vocabulário político e nas estratégias de mobilização. Em 2010, a ocupação na área pertencente à UFRGS era chamada de "acampamento" (*wãre*), termo que, segundo Kapri, interlocutora e filha da cacica, não expressava plenamente o vínculo com a ancestralidade indígena. A partir de então, ações similares passaram a ser nomeadas como "retomadas", como no caso da Gãh Ré, marcando a reivindicação de terras esbulhadas e a reconstrução da autonomia indígena. O antigo acampamento é hoje referido como retomada Non Gá, revelando a reinterpretação da memória coletiva. A diferença de conjuntura também se expressa nas táticas adotadas: se em 2010, segundo Kapri, faltou articulação política, em 2022 a escolha de uma área abandonada e irregular fortaleceu a legitimidade da ação, gerando apoio social e tensionando o poder público.

A retomada kaingang Gãh Ré: territorialização, sociabilidades e disputas no urbano

A retomada Gãh Ré nos oferece uma interessante chave de leitura sobre os modos indígenas de produzir política e alianças no urbano contemporâneo. Longe de uma ação isolada ou meramente reivindicatória, a retomada se estrutura como processo contínuo de territorialização, ancorado em práticas cotidianas, formas próprias de sociabilidade e um projeto de futuro coletivo. Aqui, observamos como a política indígena se manifesta nos gestos mais corriqueiros – plantar, cozinhar, roçar, ensinar a língua materna, preservar as águas – e como estas ações afirmam uma presença que disputa, ressignifica e cria a cidade.

A organização cotidiana da retomada parte da articulação entre práticas ancestrais e estratégias contemporâneas de ocupação. A territorialização kaingang no Morro Santana se faz com o corpo presente, com a roça cultivada, com os banheiros construídos em mutirão, com a escola erguida em taquara (*vẽnh*), com os percursos feitos diariamente pelos caminhos sagrados da mata (*nen*). A presença encarnada dos indígenas é, por si só, argumento político frente ao esbulho territorial e à violência fundiária. A memória da terra e as relações com os encantados estruturam o conhecimento territorial kaingang, que compreende o território (*gãh*) como um tecido de relações (Maréchal, 2017), constituindo o fazer político indígena.

Assim, as relações com os moradores do bairro Jardim Ypu – vizinhos imediatos da retomada – ilustram as múltiplas camadas de convivência, conflito e solidariedade que caracterizam as sociabilidades em disputa. Desde o "início" da retomada, os Kaingang buscaram dialogar com a vizinhança: estenderam faixas no antigo limite da propriedade privada, explicando tratar-se de uma retomada indígena que tinha como propósito "cuidar da mãe natureza".

Nos meses iniciais, muitos vizinhos se colocaram à favor da presença indígena no local, afirmando que o terreno estava vazio há décadas. Outros já mantinham relações com aquela coletividade kaingang – que antes de retomar o local, residia no Jardim do Verde, bairro periférico do Morro Santana. Por isso, alguns vizinhos afirmaram que já tinham encontrado Dona Iracema (nome que Gãh Té teve de adotar quando as certidões de nascimento não permitiam apenas seu nome indígena) no topo do morro, na época da colheita de marcela (Maréchal *et al*., 2022).

Outra estratégia interessante que demonstra a abertura dos Kaingang para o "mundo dos *fóg*" (não-indígena) (Maréchal, 2017) foram as festas e eventos abertos para a comunidade do Jardim Ypu. As festas, ecotrilhas, rodas de conversa e mutirões organizados pelos Kaingang funcionam como dispositivos de territorialização nos quais se ensina, na prática, outra maneira de viver a cidade, ancorada na relação com o território, com a natureza e com os saberes ancestrais. Ao abrir seu território para os não-indígenas, os Kaingang não apenas constroem alianças, mas também exercitam, de forma radical, o direito à cidade como prática coletiva e ecológica.

É nesse contexto que surge o grupo de WhatsApp "Amigos da Retomada", uma importante rede de apoio que forneceu solidariedade imediata quando da ação de recuperação territorial. Os vizinhos, através do grupo, se organizavam para levar mais pessoas ao território para conhecer a luta kaingang, arrecadavam doações, e também se engajavam no combate às *fake news* que, por vezes, eram espalhadas por outros vizinhos que se opunham à presença dos indígenas ali.

Uma dessas mentiras se relaciona com a conversa dos indígenas com os policiais e o zelador, narrada acima. Os policiais, incrédulos em relação à agência indígena, seguiram perguntando por "alguém que não fosse índio" e que "tivesse um documento válido" – outro estereótipo que coloca os indígenas enquanto sujeitos pretéritos, sem documentos e, em última instância, fora das urbes. Durante os primeiros dias, correu um boato de que os indígenas, não satisfeitos com a retomada Gãh Ré, iriam "retomar apartamentos", pois seriam massa de manobra do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Com o passar do tempo e um engajamento ativo dos Kaingang para que os vizinhos conhecessem seu território, a comunidade do Jardim Ypu passou a entender um pouco melhor a luta travada pelos indígenas.

Entretanto, é necessário mencionar a dimensão conflituosa inerente às relações étnico-raciais. Um exemplo disso é a questão do *gá kri pĩ* (fogo no chão). Nos primeiros meses de retomada, nos revezávamos, indígenas e não indígenas, em vigílias noturnas para garantir a segurança do território e das pessoas que ali estavam. Certa vez, Gãh Té sugeriu fazer um *gá kri pĩ* no ponto de vigília, logo na entrada no território. A ideia era que o fogo nos protegesse, nos aquecesse – apesar de ser quase verão, as noites podiam ser frias –, e também aumentaria nossa capacidade de visão.

O Jardim Ypu é um bairro cheio de prédios e condomínios, novos e antigos, das classes médias às mais abastadas. Numa dessas noites de vigília, um dos vizinhos entrou em contato com a polícia, alegando que a fumaça estava “invadindo seu apartamento” e “causando problemas respiratórios para as crianças”. Gãh Té sempre falou que a fumaça do fogo é algo que fortalece nosso corpo – uma afirmação que entra em choque com a lógica do vizinho, de que o fogo poderia adoecer suas crianças. Entretanto, naquele momento, os Kaingang optaram por ceder, pois não queriam dar mais motivos para reclamações vizinhas. Essas situações etnográficas nos auxiliam a pensar a complexidade imbricada nas relações inter-étnicas e, neste caso, nas relações de vizinhança.

Outra questão que merece ser aprofundada diz respeito ao projeto de cidade e de futuro da retomada Gãh Ré. Destaco novamente o reflorestamento do morro com *fág* (araucária) e a proteção dos *goj ror* (nascentes), como práticas que reinventam o urbano e, assim, ressignificam a paisagem ancestral do Morro Santana. Em um contexto de degradação ambiental e especulação imobiliária, a recuperação de áreas com *fág* e a salvaguarda dos olhos d’água aparecem como gestos políticos e espirituais, que restauram os vínculos sagrados entre os Kaingang e o seu território.

Em maio de 2024, quando as enchentes devastaram o estado do Rio Grande do Sul e a capital Porto Alegre, deixando municípios inteiros sem acesso à água, foram os Kaingang da Gãh Ré que garantiram o abastecimento de parte de seus vizinhos. A água do *goj ror,* preservada por eles, foi compartilhada com a vizinhança – não como prestação de serviço, mas como gesto de reciprocidade, reafirmando a água como bem comum e elo comunitário. Ainda assim, os Kaingang aconselhavam que a água não fosse consumida, pois a nascente poderia estar contaminada devido à degradação ambiental, podendo ser usada para outras atividades domésticas. Mesmo frente a boatos mal-intencionados, que acusavam a comunidade de cobrar pela água, a distribuição seguiu, num exercício ético e político de solidariedade.

Para além das relações de sociabilidade entre os Kaingang em retomada e os vizinhos do Jardim Ypu, há também toda uma constelação de relações sociais que atravessam o dia a dia da aldeia, inclusive entre os próprios indígenas. Neste caso, opto por dar destaque às relações com a vizinhança para contribuir com uma das especificidades de uma retomada em contexto urbano. Cabe pontuar que as categorias sociais que permeiam as dinâmicas de relação e de sociabilidade – indígena, *fóg*, aliado, antagonista, vizinho – são porosas, mutáveis e situacionais, constituídas nos embates e alianças forjadas ao longo do tempo (Fernandes, 2024).

A ação dos Kaingang revela que a retomada opera como projeto alternativo de cidade, que não apenas denuncia as lógicas da urbanização hegemônica, mas propõe outras formas de vida e de relação no espaço urbano. As ações da Gãh Ré desafiam a matriz da propriedade privada, do consumo desenfreado e da segregação socioespacial, ao mesmo tempo em que instauram modos de vida baseados na partilha e na espiritualidade. A cidade, assim, é reimaginada a partir da presença indígena, que inscreve no concreto urbano as marcas da luta por terra e território.

Uma retomada urbana e os futuros possíveis: implicações políticas e epistemológicas

A presença kaingang no Morro Santana, através da retomada Gãh Ré, é mais do que uma prática de resistência. É a criação de outro futuro possível, de possibilidades urbanas que escapam à lógica dominante do urbanismo excludente e privatista – uma noção que fica explícita no compartilhamento de água por parte dos Kaingang no momento da maior catástrofe climática do estado. Mais do que isso, do ponto de vista epistemológico, nos ajuda a pensar sobre as categorias temporais na vivência concreta das coletividades.
Nesse sentido, circunscrevendo as recuperações territoriais enquanto “um exemplo a ser seguido [por outros povos indígenas]” (Brasileiro, 1996 *apud* Alarcon, 2019), notamos a generalização deste fenômeno em todo território nacional, configurando a principal forma de ação política indígena contemporânea (Alarcon, 2019). Ao pensar as retomadas como projetos indígenas orientados para o futuro, podemos perceber que a sua finalidade não acaba no ato de retomar a terra, mas sim na construção da aldeia, na construção de um *território de pertencimento* (Almeida, 2008).

Para os Kaingang da Gãh Ré, havia certos elementos indispensáveis na reterritorialização, como, por exemplo, a construção de uma casa de cura, para o fortalecimento dos corpos, e uma escola indígena, na qual a língua nativa fosse ensinada aos mais jovens – tendo em vista que muitos só falavam português. As casas em madeira, inclusive para receber parentes e amigos, também eram uma prioridade da comunidade. Entrelaçando as temporalidades, as ações são realizadas no presente, inspiradas por um passado e orientadas para um futuro – que não aparece como inalcançável, tampouco apenas como catástrofe iminente, contrariando algumas tendências.

A construção da escola “Gãh Té” dentro do território, com aulas em kaingang e contação de histórias ancestrais, é um exemplo notável de um projeto de futuro que se faz no presente. Guiada por uma visão intergeracional, a cacica afirma que a retomada é feita pelos netos e para os netos – “para que eles tenham onde morar, onde plantar, onde aprender sua língua”. Esse horizonte de futuro não se projeta como uma promessa distante, mas como prática vivida e atualizada a cada dia. Como propõe Appadurai (2007), a imaginação coletiva atua como força vital para as coletividades marginalizadas.

Junto ao universo simbólico, também podemos pensar como a construção da escola, da casa de cura e das demais moradias se vincula a um projeto de futuro que busca transformar materialmente a condição de vida (Appadurai, 2007) dos Kaingang. Assim, o futuro se dá na continuidade dos cuidados, na manutenção das trilhas, nas aulas de Gãh Té sobre os “guerreiros kaingang”, no reforço das estruturas das casas para receber confortavelmente os parentes que vêm de longe visitar a cidade.

Outras reflexões possíveis a partir da presença dos indígenas no contexto urbano dizem respeito às formas de classificação social e sua relação com as categorias temporais. Destaco a oposição trazida brevemente na introdução deste artigo (entre “núcleo” e “aldeia”), para pensar o conceito de colonialidade do poder de Aníbal Quijano (2007). Em síntese, a colonialidade do poder refere-se ao sistema de controle e dominação, que busca moldar as identidades e subjetividades, através do governo do trabalho, da natureza e dos modelos que asseguram a reprodução desta dominação, alicerçada, principalmente, nas diferenças étnicas e raciais (Quijano, 2007). Soma-se a isso, as formas diferenciadas de mobilizar a identidade indígena nas cidades, como apontado por Baines (2001), e as críticas de Fabian (2013) sobre como a antropologia atribui categorias espaço-temporais distintas ao seu “Outro”.

Portanto, convém dizer que as experiências indígenas nas cidades são marcadas pela ressignificação, resistência e luta por reconhecimento e direitos diferenciados, sendo uma prática contemporânea que desafia a lógica colonial de classificação social. Quando cheguei à Aldeia Safira – nome preferido pelos Kaingang, mesmo vivendo num típico bairro periférico de Porto Alegre, em que também moram não indígenas –, fui convidada a pensar sobre a imposição das categorias de diferenciação em relação

aos seus territórios e suas implicações epistemológicas.

Trabalhávamos em um projeto para concorrer ao financiamento na Política Nacional Aldir Blanc (PNAB), e as Kaingang queriam, justamente, contar a história de ocupação da Vila Safira pelas gerações passadas, através de um documentário. É verdade que, por meio da PNAB, em um edital proposto pela Prefeitura de Porto Alegre, aldeias e "núcleos" indígenas eram igualmente contempladas na categoria "comunidades e povos tradicionais"[9]. No entanto, a classificação de "núcleo" imposta àquele grupo parecia incomodar, sendo um dos pontos que elas gostariam de abordar no curta-metragem.

Fui apresentada a uma Kaingang mais velha, que antes estava em sua casa, ao lado de onde trabalhávamos. Sua irmã disse que eu era antropóloga e, então, ela me perguntou: "Tu que é antropóloga, me explica o que é um núcleo? Por que chamam a gente de núcleo?". Não soube muito bem o que responder – lembro de ter dito que devia se tratar de alguma categoria utilizada pelos órgãos públicos. Seguindo com a conversa, elas me explicaram que foi através do trabalho de um antropólogo que a classificação foi criada. Falaram, ainda, que essa classificação faz com que alguns serviços do município de Porto Alegre sejam diferentes daqueles prestados aos seus parentes que são considerados "aldeados".

Essa situação me faz pensar nas implicações políticas e epistemológicas do trabalho antropológico. Se, como afirmei antes, os critérios de "baixa distintividade cultural" reiteram estereótipos, a classificação de um território indígena enquanto "núcleo" – por não cumprir com um tipo ideal esperado para um lugar onde vivem populações indígenas –, também reforça esse tipo de classificação, que tem como base uma distinção entre um tipo idealizado de indígena, como o "índio hiper-real" de Alcida Rita Ramos: "dependente, sofredor, vítima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegro em suas ações e intenções e *de preferência exótico*" (1995, p. 8, grifo meu). Esse modelo de indígena opera pela exotificação e acaba por representar um oposto inverso ao que se entende como modelo para os não indígenas. Ou seja, se o lugar dos não indígenas é nas cidades, o lugar dos indígenas é fora delas. Ou, estando nas cidades, se suas moradias não estão isoladas, não serão lidas como aldeia.

Pensando na relação dialética entre desterritorialização e reterritorialização que atravessa o conceito de processos de territorialização de Oliveira (1998), percebo como, através da retomada Gãh Ré e da presença indígena em Porto Alegre – tanto na CEI, quanto na Safira –, os Kaingang reinscrevem seus futuros através da afirmação destes espaços enquanto "aldeias". Há também uma torção das temporalidades, pois, se a aldeia é considerada algo do "passado", vinculada às noções de um indígena genérico e pretérito, as retomadas na cidade – e na universidade –, assim como a Aldeia Safira, tensionam essa classificação ao propor um aldeamento das cidades contemporâneas.

Esse aldeamento se relaciona com as dinâmicas diferenciadas das relações sociais, entre o grupo étnico e os vizinhos, com as instituições e com o próprio território. Em termos de uma antropologia urbana, como proposta por Magnani (2016) em seu trabalho com os Sateré-Mawé em Manaus, também podemos pensar em um "circuito" ativado pelos Kaingang na região de Porto Alegre. Um circuito que articula a dissolução das fronteiras entre aldeia e cidade, incluindo a coleta de material para artesanato no Morro Santana, as práticas rituais e espirituais, a visitas a parentes, a participação em reuniões com órgãos de estado, a presença indígena na universidade, a venda de artesanatos no Brique da Redenção.

Para Magnani (2016, p. 194), o circuito mobilizado pelos Sateré-Mawé na cidade de Manaus desafia a "visão de pobres índios confinados na periferia de uma grande cidade: eles têm agência, deixam suas marcas, transitam por extensas redes de socialidade com contornos próprios". Ressalto que é prestando atenção nestes múltiplos circuitos indígenas inscritos nas cidades que podemos avançar em debates sobre cidades pluriétnicas, onde existe a efetivação de um direito à cidade enquanto *práxis* coletiva.

Considerações finais

Tentei mostrar como a presença de indígenas em contextos citadinos é um fenômeno histórico (Rosa; Reis, 2023); e que o desinteresse da antropologia em trabalhar com essas populações pode acabar por reiterar estereótipos. Com foco específico na retomada kaingang Gãh Ré e na Aldeia Safira, busquei analisar como a territorialização no Morro Santana, mais especificamente no bairro Jardim Ypu e na Vila Safira, remodela algumas noções clássicas, tanto de cidade quanto de aldeia/território indígena.

É a partir da ideia de território ancestral que os Kaingang se mobilizaram para "cuidar" do Morro Santana, que sofre com um processo acelerado de mudanças urbanísticas, através de grandes obras que alteram a paisagem do território e as dinâmicas cotidianas de quem ali vive. Ainda que de forma parcial, arriscou-se pincelar algumas diferenças existentes em uma retomada de terra na cidade, principalmente a partir da noção de "direito à cidade" e da relação com a vizinhança. Me engajei em reflexões que circunscrevem as retomadas de terra enquanto projetos alternativos de cidade, em oposição ao clássico modelo de cidade-mercado, configurando, assim, um projeto de futuro indígena baseado na apropriação do território esbulhado e na mudança das condições materiais de vida dessas pessoas.

Para avançar nestes estudos, uma pesquisa comparativa acercas dos distintos contextos de retomadas de terra em todo Brasil (retomadas em TI, retomadas em áreas rurais, retomadas nas cidades, entre distintos povos e biomas) pode ser profícua no sentido de afinar o entendimento daquilo que Alarcon (2013) denominou como *forma retomada*. Ou seja, um tipo específico de ação indígena, que se assenta em motivações históricas, políticas e cosmológicas e que se utilizam de uma gramática própria para reivindicar seus direitos territoriais.

Além disso, a comparação nos ajudará a entender quais são esses projetos de futuros promovidos pelas retomadas, sendo possível enfocar quais as diferenças e as aproximações de uma retomada em contexto rural e uma retomada em contexto urbano. Por fim, reafirmo a importância da presença kaingang em Porto Alegre para uma real efetivação do direito à cidade.

9 No entanto, conforme me relataram, na ocasião de outro edital – para distribuição de um prêmio por ações já realizadas – o valor pago para "aldeias" era o dobro do valor pago aos "núcleos", confirmando uma diferença de tratamento e de entendimento destes dois tipos de classificação.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *RURIS*, v. 7, n. 1, 2013.

ALARCON, Daniela Fernandes. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia.* São Paulo: Editora Elefante, 2019.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto.* Manaus: Ed. UFAM, 2008.

APPADURAI, Arjun. Hope and Democracy. *Public Culture*, v. 19, n. 1, 2007, p. 29–34.

BAINES, Stephen Grant. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. *Brasil Indígena*, Fundação Nacional do Índio, v. 7, p. 15-17, 01 dez. 2001.

BALANDIER, Georges. A situação colonial: abordagem teórica. *Cadernos CERU*, v. 25, n. 1, p. 33-58, 2014.

BRAGA, Danilo. *A História dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002).* Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

DOMINGOS, Angélica. “Êg tigti jamã kri, êg jamã pê, êg ny ga fi” entre território e territorialidades originárias: A resistência Kaingang frente às violações dos direitos indígenas no sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022. 114f.

FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: Como a antropologia estabelece seu objeto.* Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FERNANDES, Eduarda Heineck. “A gente caminha com a nossa história”: retomada kaingang Gãh Ré no Morro Santana, Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 70-100, 2025.

FRANCKINI, Raquel Santos. *A conquista da Casa do Estudante Indígena da UFRGS e a permanência de estudantes indígenas no Ensino Superior*. Trabalho de Conclusão de Licenciatura (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

– Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2024. *Censo 2022*: mais da metade da população indígena vive nas cidades. Disponível em: https://agenciadenoticias..gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/42277-censo-2022-mais-da-metade-da-populacao-indigena-vive-nas-cidades. Acesso em: 7 jul. 2025.

LEFEBVRE, Henry. *O direito à cidade.* São Paulo: Centauro, 2009.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Antropologia Urbana: desafios e perspectivas. *Revista de antropologia*, v. 59, n. 3, p. 174-203, 2016.

MARÉCHAL, Clémentine. *Sonhar, curar, lutar: Colonialidade, xamanismo e cosmopolítica kaingang no Rio Grande do Sul.* Curitiba: Editora Prismas, 2017.

MARÉCHAL, Clémentine; FERNANDES, Eduarda Heineck; BRANDALISE, Guilherme; RODRIGUES, Milena; QUINTERO, Pablo; MAGALHÃES, Alexandre; SILVA, Gustavo; VALDEZ, Ramiro. Nota Técnica acerca da ancestralidade indígena Kaingang e Xokleng no território denominado Gãh Ré no Morro Santana em Porto Alegre. 2022.

MARÉCHAL, Clémentine; QUINTERO, Pablo. Populações kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto Uruguai (1941-1977). *Horizontes Antropológicos*, v. 26, n. 58, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena.* Rio de Janeiro: LACED, 2004.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Ensaios em Antropologia Histórica.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). *A reconquista do território. Etnografias do protagonismo indígena contemporâneo.* Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y classificación social. In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. *El Giro Decolonial.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-125.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.

ROSA, Marlise; REIS, Rodrigo. Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 1-39, 2023.

SCHAMA, Simon. *Landscape and Memory.* Londres: Harper Collins, 1995.

SILVA, Luis Gustavo Ruwer. *Por um mundo onde caibam muitos morros: Reflexões ontológicas desde o Morro Santana, Porto Alegre (RS).* Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

TEIA DOS POVOS. Indígenas Kaingang e Xokleng retomada território ancestral no Morro Santana, em Porto Alegre. *Teia dos Povos*, 2022. Disponível em: https://teiadospovos.org/indigenas-kaingang-e-xokleng-retomam-territorio-ancestral-no-morro-santana-em-porto-alegre/. Acesso em: 19 ago. 2023.

TOMMASINO, Kimiye. *A história dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma Sociedade Jê Meridional em Movimento.* 1995. Dissertação (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

WOLF, Eric. *Europa e os povos sem história.* São Paulo: Edusp, 2009.

ISSN 2526-7310 PIXO n.35, v.9 primavera de 2025

MARKA COIMBRA
Apreensão das territorialidades *Ch'ixi* para uma São Paulo em crise

MARKA COIMBRA
Apprehension of Ch'ixi territorialities for a São Paulo in crisis

Mateo Olivera Santivañez[1] e Hélio Hirao[2]

Resumo
O artigo apresenta o território indigena pulsante formado ao redor da rua Coimbra na cidade de São Paulo, vivaz principalmente durante a feira de imigrantes bolivianos que acontece aos sábados e domingos. Através do caminhar e cartografar, se aproximou dos processos que se registram no corpo e afetam a comunidade e os visitantes, objetivando com essa pesquisa experimental e processual, valorizar e visibilizar esse ambiente em sua abordagem subjetiva com a perspectiva da identificação das micropolíticas em ação. Assim, foram apreendidas como composição, as territorialidades *Ch'ixi* que emergem na rua Coimbra, reconhecidas como intrínsecas das relações de sentimento de pertencimento com seu território, com as resistências da comunidade indígena em contexto de imigração e adaptação em um outro país.
Palavras-chave: cartografia; caminhar; *ch'ixi*; feira; imigração.

Abstract
The article presents the vibrant indigenous territory formed around Coimbra street in the city of São Paulo, which is especially lively during the Bolivian's immigrants fair that takes place on Saturdays and Sundays. Through walking and mapping, it got closer to the processes that are recorded in the body and affect the community and visitors, aiming with this experimental and processual research, valorize and visualize this environment in its subjective approach with the perspective of identifying the micropolitic's in action. In this way, were apprehended as composition's, the ch'ixi territorialities that emerge in the Coimbra street, recognized as intrinsic to the relations of sentiment of belonging with them territory, with the resistance of the indigenous community in the context of immigration and adaptation in other country.
Keywords: cartography; walking; ch'ixi; fair; immigration.

1 Graduando em Arquitetura e Urbanismo- FCT-UNESP. Bolsista de Iniciação Científica PIBIC Reitoria e membro do grupo de pesquisa: Projeto, Arquitetura e Cidade - Núcleo de Pesquisa em Patrimônio e Projeto (NePP). E-mail: mateo.santivanez@unesp.br
2 Professor Assistente Doutor do Departamento de Planejamento, Urbanismo e Ambiente da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" - UNESP. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo - PPGARQ FAAC/ UNESP. Email: helio.hirao@unesp.br.

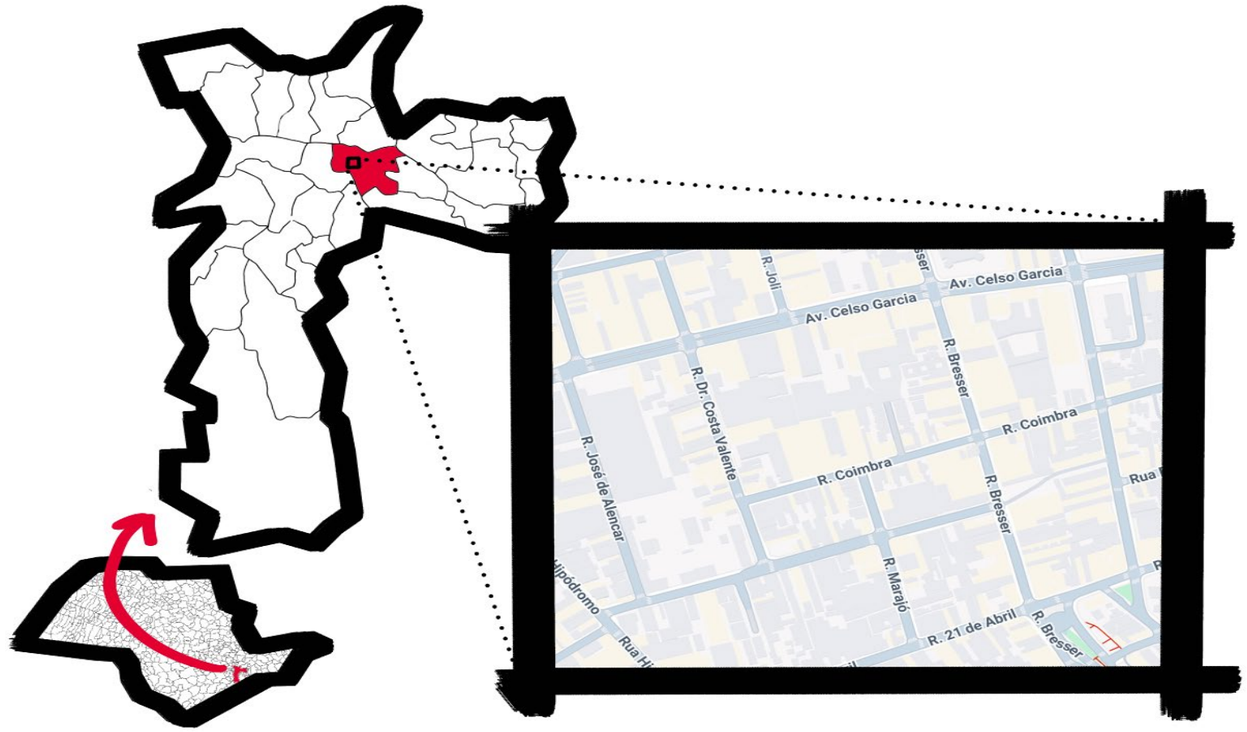


Figura 1 - Localização da Rua Coimbra. Fonte: dos autores, 2025.

Para devolver o que os *Quipus* guardavam

A rua Coimbra, localizada no bairro Brás da cidade de São Paulo (Figura 1), é um ponto crítico para a questão indígena na América Latina. Sendo constituída majoritariamente de estabelecimentos bolivianos, e abrigando a Feira de Bolivianos aos sábados e domingos, o território da rua Coimbra se tornou um centro de cultura, gastronomia, esporte e expressão andina, principalmente ao ser desterritorializada e reterritorializada de forma efêmera pela feira (Figura 2)..

Reivindicado como território patrimonial por esta comunidade (composta com pessoas de outras nacionalidades também), a rua Coimbra representa um dos poucos lugares da capital paulista que mantém o forte vínculo dessa população, em sua maioria indígena, com sua cultura natal, mesmo que ressingularizada e modificada no contexto de imigração. A feira se formou de maneira espontânea em meados de 2003, mas só foi regularizada pela prefeitura no ano de 2014, e nela, pode-se ver desde as barracas laranjas dadas pela prefeitura, até vendedores ambulantes. Lá se vende batatas, legumes, temperos, artesanatos e outras coisas típicas dos países andinos, e incomuns no Brasil, em idiomas como o Espanhol, o *Quechua* ou o *Aymara*, e ao som de ritmos como o *Folklore* Andino, o *Reggeaton* ou a *Cumbia*. Portanto, uma rua muito valiosa no ponto de vista de saberes ancestrais, que está em constante movimento e em constante conflito, viva.

Assim sendo, este artigo objetiva identificar e reconhecer aquilo que atravessa a Feira, no campo material e subjetivo, já que ambos compõem este espaço urbano. Visando sempre uma cognição da multiplicidade que conflui com o pertencer desta comunidade a estes territórios, nos modos de habitar dela, que são hoje dificultados pelo Estado e pelo capitalismo, por motivos que serão aprofundados a posterior.

Os *quipus* foram sistemas de comunicação baseados em nós em cordas, utilizados durante o *Tawantinsuyo*, entretanto foram apagados, roubados e seus leitores perseguidos e mortos, tornando os *quipus* textos ilegíveis atualmente, graças à colonização espanhola, o que não pode mais ocorrer: um constante apagamento,

Figura 2 - Foto-Cartografia da Feira Coimbra e arredores. Fonte: dos autores, 2025.

perseguição e ignorância às tecnologias e saberes originários. Por isso, para uma São Paulo em crise climática, social e política, é em uma de suas ruas, que muito do manejo desses conflitos pode ser visto, e quiçá, aprendido.

E como meio, será usado principalmente uma das ferramentas mais subestimadas da arquitetura: o caminhar. Será através da metodologia da Deriva, com bases em Kastrup, Passos e Escóssia (2009), Careri (2002), Jacques (2001) e Rocha e Santos (2023), para reconhecimento e imersão do pesquisador na rede de forças e afetos do local, e construção a posterior das cartografias, desenvolvidas com os conceitos de Deleuze e Guattari (1995), em que essa pesquisa-intervenção expressará aquilo apreendido na rua. Compondo assim o rizoma da Feira e rua Coimbra com diversas caminhadas e mapas que reconheçam os conflitos, os territórios funcionais, os existências e a ancestralidade que percorre todos eles.

***Peabiru*, o caminho**

> *Recuerdo aquel día*
> *En que muchos partimos*
> *Y cargado de ilusiones*
> *Dejé Kapinota, mi pueblo natal*
> *Rumbo a la ciudad fuimos caminando*
> *El sueño de muchos otros*
> *Que creyeron en el regreso*
> *Pero fuimos atrapados por el*
> *Resplandor de la ciudad*
> *Hoy mi pueblo se muere en el olvido*
> *Y ahí sólo quedaron nuestros viejos* (KJARKAS, 1988).

‘*Requiem*’ é um tipo de música fúnebre, característica das missas para defuntos, nessa alusão, a música “*Requiem para un pueblo*”, do grupo boliviano *Los Kjarkas*, retrata com luto o sentimento de deixar seu povo e sua terra de pertencimento para migrar. Esta realidade persistente na história da Bolívia, se desvelou por vários fatores, e segundo Domenech e Magliano (2007), apesar dos insistentes esforços do Estado para atrair

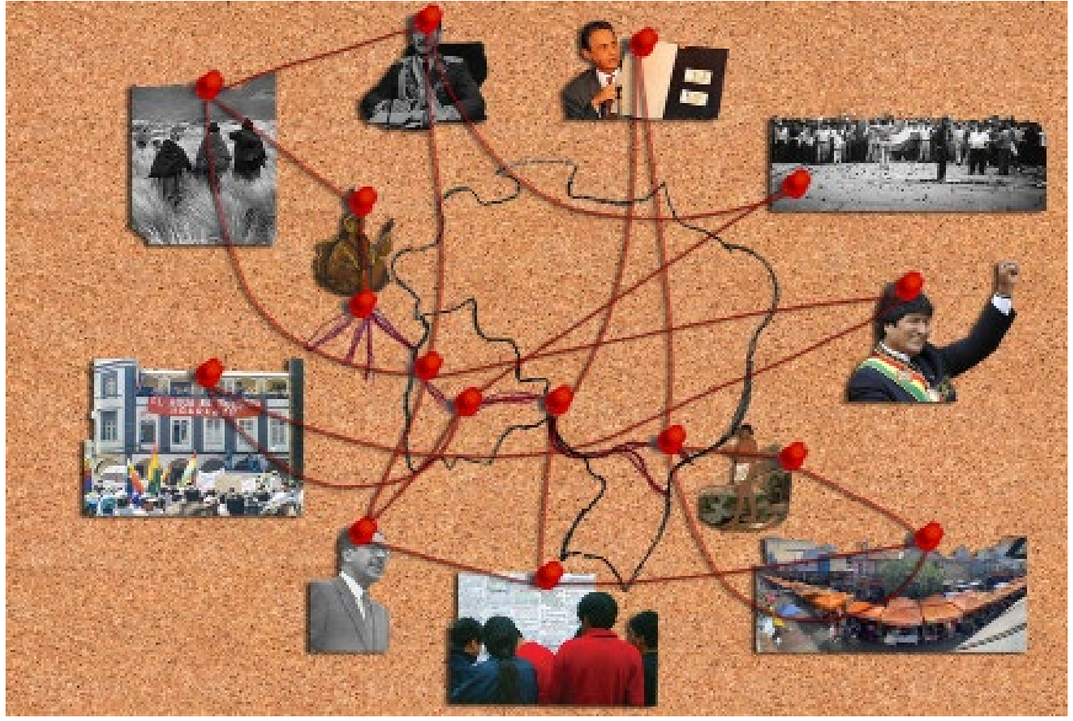


Figura 3 - Cartografia do Peabiru, passado + presente. Fonte: dos autores, 2025.

imigrantes europeus na primeira metade do século XX, sempre se tratou de um país expulsor de população. Assim, mesmo que a pesquisa trate de olhar o processo pela abordagem da micropolítica (Guattari; Rolnik, 1996) e específica da Rua Coimbra em São Paulo, é importante se aproximar da perspectiva macro.

A história oficial da migração boliviana para a cidade de São Paulo é referida por Silva (2006) como significativa a partir da década de 1980, entretanto, é importante destacar a narrativa indígena também, que conta uma outra história, que começa muito antes. O *Peabiru* era um longo caminho que ligava a atual cidade de São Vicente (passando pela atual capital paulista) a Cusco (passando pelo que hoje são algumas cidades bolivianas), servindo como rota de migração e comércio. Assim sendo, podemos afirmar que os produtos e as etnias que hoje circulam pela rua Coimbra, estão naquele território muito antes da chegada dos europeus, se tratando então de um vínculo ancestral entre tupis-guaranis e o *Tawantinsuyo*. Apesar de que muitos Paulistanos desejam a expulsão da população boliviana, ou o encerrar desse fluxo migratório, estes corpos estão ali antes mesmo daquilo se chamar São Paulo.

Já na primeira metade do século XX, no alvorecer da república Boliviana, de acordo com Domenech e Magliano (2007), se perdia população na balança da migração, devido a profunda pobreza e desigualdade social presentes no país. A maior parte migrava para a Argentina, o que era visto como um fator agravante nesse retrocesso econômico. Como forma de dimensionar os impactos dessa falta de crescimento populacional, se tem o fato trazido por Galeano (2010), de que até a época de sua independência, a Bolívia tinha uma população maior que o seu vizinho, a Argentina, e dois séculos depois, em 2025, o país andino estima apenas cerca de um quarto da população do rio pratense.

Essa emigração descompensada, teve um breve momento de pausa no período iniciado pela Revolução de 1952 que durou até 1964. Segundo Cortes (2000) os programas de colonização das terras orientais do país, até então pouco ocupadas, e a implementação da reforma agrária, fizeram com que a emigração cessasse temporariamente. Essa estabilidade, também refletida na economia da época, se manteve assim inclusive durante as várias trocas de poder através de golpes de Estado, que acabariam no governo do ditador General Hugo Banzer (1971-1978).

Assim, Cortes (2000) explica que seria já no final do governo Bánzer, que a emigração voltaria como um problema na Bolívia, se intensificando com a crise econômica dos anos 1980. Essa crise tem suas origens no próprio governo autoritário de Bánzer, que apesar de reconhecido pela bonança econômica, na verdade escondia esqueletos no armário. como explica Morales e Sachs (1987, p.14):

> A economia dos anos de Bánzer, tomada isoladamente, apresenta bons resultados. […] mas a brecha entre gastos e entradas do governo se ampliou. Em uma época de financiamento externo fácil, a brecha foi facilmente fechada por banqueiros estrangeiros que desejavam intervir neste mercado. Poucos observadores desses anos se deram conta da precariedade da bonança Bánzer, que é baseada numa expansão extraordinária dos mercados para produtos básicos, o fácil acesso ao financiamento externo e uma base política estreita.

Em 1978, com uma forte pressão para que Bánzer redemocratizasse a Bolívia, se convocaram eleições, contudo, essas foram anuladas por denúncias massivas de fraude, e assim Bánzer sofreu outro golpe militar. Após esse acontecimento, o país trocou nove vezes de chefe de estado em apenas quatro anos, com mais golpes e uma série de outros acontecimentos que aumentaram a instabilidade política e assim, a descrença da população boliviana em seu estado/nação.

A relativa volta à estabilidade política se deu com o presidente civil Siles Zuazo, mas seria justamente quem herdaria a instabilidade econômica, a famosa hiperinflação boliviana dos anos 1980. Morales e Sachs (1987) e Domenech e Magliano (2007), destacam que essa, que foi uma das maiores crises humanitárias e sociais da América, ocasionou-se pela impossibilidade do governo de frear os gastos frente a uma queda brusca dos empréstimos financeiros, e outros decretos que puseram em prática medidas neoliberais. Essa crise está diretamente ligada com a explosão de população boliviana no Brasil, já que é nas décadas seguintes que o país luso-falante se tornaria um dos principais destinos dessa comunidade que fugiria da crise.

Foi assim, como explica Silva (2006), que os bolivianos entrariam no país principalmente para ocupar o trabalho em oficinas de costura, setor que não proporciona idade mínima para o trabalho, incorporando por vezes menores, não exige experiência, e não há nenhuma regulamentação das relações trabalhistas, enquadrando-se num tipo de acomulação de capital flexivel, ou seja, que baseia a produção em quantas peças o trabalhador consegue produzir.

Na década de 1990, esse fluxo, Bolívia - São Paulo, ganha proporções muito maiores, devido ao plano real, implantado em 1994, e que trazia uma promessa para acabar com a inflação no Brasil. Essa promessa, somada à estável democracia que o país vivia pós-redemocratização, era extremamente atrativa para a população boliviana, por ser um oposto a realidade vivida no país. Assim, chegamos ao primeiro salto apresentado por Cymbalista e Rolnik (2007) que relata que em São Paulo, em 1995, 255 bolivianos constavam das estatísticas da Polícia Federal, e em 1999, 17.897.

Este fluxo de evasão da Bolívia só aumentaria com as crises políticas dos anos 2000, que segundo Sole, Parella e Petrof (2010), se somariam fatores como o climático, trazido pelas secas ocasionadas pelo *El niño*, o que também ocasionaria uma crise civil com a onda de protestos em Cochabamba conhecida como "*la Guerra del Agua*", momento histórico de violência que decorreu do aumento de tarifas da empresa privada de abastecimento hídrico.

Para as décadas de 2010 e 2020, marcadas pelo governo do primeiro presidente indigena do país, Evo Morales, se estabeleceria a rota da Bolívia para São Paulo como uma alternativa de muitas pessoas que buscam uma fonte de renda, ou aumentar a sua, visto a já estabelecida indústria têxtil que emprega essa população migrante em massa, oferecendo muitas vezes trabalhos análogos à escravidão. Como relata Cymbalista e Rolnik (2007), onde explicam o esquema de "vendas de oficina", algo relativo a um esquema de pirâmide e que muitas vezes obriga pessoas a trabalharem até não aguentarem mais de pé, em lugares mal iluminados e abastecidos, e que muitas vezes também servem de moradia.

Desta forma a população boliviana atingiu, de acordo com estimativas da sociedade civil, 300 mil imigrantes em 2014, somente na capital paulista (São Paulo, 2014). Entretanto a comunidade boliviana não deve e não pode se resumir apenas a isso, a uma narrativa que conta a história desse modo homogeneizante, falando em fluxos, como se cada boliviano não tivesse em si seus próprios desejos e motivos para migrar. Esta é uma questão que tem que ser aberta e aprofundada, deve-se ressaltar singularidades para quebrar os estereótipos.

Por fim, é na rua Coimbra que se percebe essa complexidade rizomática, e todos esses imigrantes de diferentes épocas aparecem juntos, a população boliviana em São Paulo mostra lá que está longe de se resumir a sua força de trabalho, a sua caricatura estereotipada midiaticamente popularizada, mas também distante da visão romântica de "povo indígena protetor da natureza". Se aproxima de um habitar *Ch'ixi* (Cusicanqui, 2024).

Hodos-Meta, o caminhar.

"A orquídea não reproduz o decalque da vespa, ela compõe um mapa com a vespa no seio de um rizoma" (Deleuze, Guattari; 1995, p. 21). No texto, esses pensadores estipulam a cartografia como princípio do rizoma.

Reconhecer a rua Coimbra como parte de um rizoma é afirmar que para apreender esses territórios múltiplos, será necessário acompanhar esses espaços-movimentos (Jacques, 2001) através da cartografia, utilizando inicialmente das pistas do método de Kastrup, Passos e Escóssia (2009). Assim, se evita que a pesquisa caia na mera representação do objeto de estudo, e se abra ao campo, para a pesquisa-intervenção, fazendo o múltiplo. Já que,

> Não há neutralidade do conhecimento, pois toda pesquisa intervém sobre a realidade mais do que apenas a representa ou constata em um discurso cioso das evidências. No processo de produção de conhecimento há que se colocar em análise os atravessamentos que compõem um "campo" de pesquisa. (Passos; Barros, 2009, p.20).

Nesse sentido, o trabalho de campo será dividido em dois momentos principais, apesar de serem um mesmo gesto: a errância (ou cartografia do corpo e do caminhar) e a cartografia sensível.

Sobre este primeiro momento, se estende a ideia de imersão no ambiente para poder experienciar as forças e os afetos que o compõem, como explica Debord (1952), no contexto do situacionismo: "O conceito de deriva está indissoluvelmente ligado ao reconhecimento de efeitos de natureza psicogeográfica e à afirmação de um comportamento lúdico-construtivo, o que o torna absolutamente oposto às tradicionais noções de viagem e de passeio". Ou seja, é também um caminhar estético, errático

(não necessariamente sem rumo) e com certa irreverência à pressão social e normativa sobre o comportamento imposto para a vida urbana, em pequenas odes ao Corpo sem Órgãos[3] (Deleuze; Guattari; 1995).

Há também um elogio à lentidão desse caminhar, expresso por Careri (2013, p. 171) como: “quem perde tempo ganha espaço”, indicando assim que, é ao não correr, ao não produzir, ao não ir diretamente de A a B, que se encontram as brechas e linhas de fuga da sociedade capitalista, iniciando processos e reivindicando territórios.

Contudo, vale ressaltar que ‘derivar' inscreve mais verbos, que podem trazer mais potência para a metodologia. O Jogo, de acordo com Rocha e Santos (2023, p. 4): “pode-se confundir com o registro, porque também o é” o que os levam a citar exemplos:

> Andar de costas, riscar o chão, fazer piquenique na calçada. Jogar, no sentido de brincar, encontrar uma cidade lúdica que se permita ao empoderamento, a uma prática libertária e divertida, que teste os limites políticos e dados da sociedade disciplinar (Rocha; Santos, 2023 p.4).

Nisso, abre-se o leque do caminhar para novas ações: cantar, poetizar, conversar, habitar, rodopiar, pular, amar, dançar, etc., que junto ao cartógrafo e a cidade, irão produzir um outro espaço.

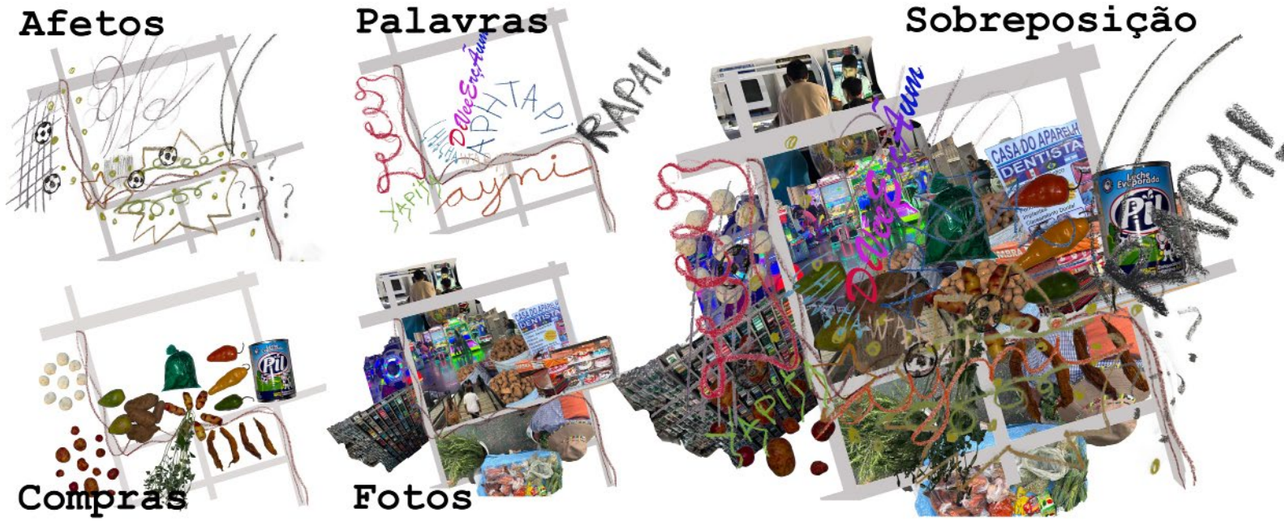
Apesar do nome indicativo de um caminhar e de uma metodologia sem destino final, também é composta de certa ordem, como Kastrup (2009) sugere com seus quatro níveis atencionais: o rastreio, o toque, o pouso e o reconhecimento atento.

"O rastreio é um gesto de varredura do campo […] Praticar a cartografia envolve uma habilidade para lidar com metas em variação contínua” (Kastrup, 2009, p. 40). Nessa etapa da deriva, pode-se dizer que o objetivo é não ter um foco, fazendo assim a atenção do cartógrafo estar dispersa, o que leva “a eliminação da intermediação do saber anterior e das inclinações pessoais” (Kastrup, 2009, p. 40), deixando o pesquisador a deriva do que há por vir. Até ser tocado por algo, quando, de acordo com Romero e Zamora (2016, p. 455): "O toque se dá por uma rápida sensação percebida, um vislumbre que produz alteração na atenção, despertando um processo de seleção”, sendo esse o momento em que notamos um elemento de destaque em meio a uma percepção homogênea, “o que se destaca não é propriamente uma figura, mas uma rugosidade” (Kastrup, 2009, p. 42), podendo assim também ter diferentes graus de intensidade.

Desse toque vem o pouso. O *zoom* atencional proporcionado pelo pouso fecha temporariamente a percepção do campo, segundo Kastrup (2009). A autora também explica o conceito de janela atencional, que se abre no gesto do pouso, fechando as outras, e configura um certo quadro de apreensão, neste quadro se delimita um centro mais pregnante e um horizonte ou periferia, notada mas não focalizada.

Por fim, o último (que também pode ser o primeiro, já que nesta metodologia os ciclos não se fecham) é o mais delicado. O reconhecimento atento consiste na reconfiguração do território de observação e deve manter a curiosidade do cartógrafo e não responder perguntas ou designar em “caixinhas” ou “conceitos” mentais aquilo que está sendo reconhecido. Assim,

3 O corpo sem órgãos é um espaço que não inibe o desejo de fluir, uma força pura sem funções fragmentadas, atravessado por tudo de modo vivaz e vivente.



Ao invés do cartógrafo se fazer a pergunta “o que é isto?” – que consiste em uma atitude voltada para um campo representacional suscitando um processo de recognição –, ele tem o desafio de não ceder a esse funcionamento mas manter uma atitude investigativa que pode ser formulada como um “vamos ver o que está acontecendo…”, e, assim, aventurar-se em algo que escape ao reconhecimento automático ou a uma paisagem familiar (Kastrup, 2009, p.45).

Além disso, denota-se também uma importante interseção entre a percepção e a memória, que é característico do reconhecimento atento, como indica Bergson (1999, p. 158):

> E como, de um lado, submergiu-se na imagem a lembrança pura que fazia dela um estado original, como, de outro lado, aproximou-se a imagem da percepção colocando nesta última, de antemão, algo da própria imagem, não se verá mais entre esses dois estados senão uma diferença de grau ou de intensidade.

Portanto, fica expressa na própria metodologia o corpo do cartógrafo e sua atenção e dispersão, como parte da cartografia, já que é somente através das experiências e memórias deste que se compõe o rizoma. Segundo Passos e Barros (2009), assim, reverte-se o sentido tradicional do método, pois já não se busca seguir um caminho que levará a uma meta, senão, criar um caminho e no seu caminhar traçar suas metas. “Hodos - Meta” (fazer saber) ao invés de “Meta - Hodos" (saber fazer).

O que leva à segunda parte da metodologia, a produção de mapas em imagens (Figura 4).

Os tecelões Navajos deixam em seus tapetes algumas imperfeições, que segundo Regentes da Universidade de Michigan (2017), seriam as imperfeições “linhas de espírito”, ou “passagens de espírito”, que estão lá na crença de que os espíritos dos tecelões incorporam o que produzem, e assim essas pontas soltas impedem que estes

Figura 4 - Cartografias da Deriva do dia 19 de Abril de 2025. Fonte: dos autores, 2025.

Figura 5 - Ambiências na Marka Coimbra. Fonte: dos autores, 2025.

Figura 6 - Cartografia da Rua Bresser. Fonte: dos autores, 2025.

fiquem presos nas suas obras. Para produzir mapas de afetos, é preciso entender que ao fazer uma cartografia (Deleuze, Guattari, 1995), se compõem o rizoma e, não se pode acabar o mapa, não se pode deixá-lo perfeito e muito menos fechado. O mapa fechado ou emoldurado aprisiona o fluxo, o espírito, impede que as conexões rizomáticas possam ocorrer, e determinam um número de formas limitadas de fazer e ler aquilo que está sendo expressado. Como,

> O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação (Deleuze; Guattari, 1995, p. 21).

Dessa maneira, após a deriva, o cartógrafo, principalmente o de formação arquitetônica e urbanística, dada a sua proximidade com os mapas tradicionais, pode subvertê-los e produzir mapas outros, colando imagens, desenhando, rasgando, gravando áudio ou imagem, furando, pintando, etc. “Como registros de caminhografia, devem despertar o pensamento, provocando a criação [...] O registro é também a própria experiência, que opera um ponto de vista e situa um território. É um rastro.” (Santos; Rocha; 2023, p. 7). Assim, reterritorializando aquilo apreendido em elementos que expressem outras coisas e abram o objeto cartografado para interpretação e subjetivação.

Marka, marcas e territorialidades apreendidas

> Juanito retoma a palavra, “*Ayllu* são as nossas aldeias e lá em Buenos Aires os nossos companheiros criaram vários *ayllus*… Se vocês só entendem que somos indígenas quando estamos aldeados, tudo bem, podemos definir a Praça Kantuta como nossa aldeia, o que vocês acham?” (De Branco, 2023, p. 193).

Do discurso do imigrante “*Juanito*” trazido por De Branco (2023), desprende-se que os saberes originários transterritorializam[4] a cidade de São Paulo, e formam núcleos de víveres *ch’ixi* (Cusicanqui, 2024). Nos idiomas *Quechua* e *Aymara*, existem as palavras *Ayllu* e *Marka*; esta primeira se refere a uma comunidade, que partilha costumes, crenças, fazeres e princípios, já as *Markas* se referem ao conjunto de *Ayllus* e se liga a eles por um valor espiritual. Choque (2000, p. 16) descreve que:

> O *ayllu*, símbolo da consciência étnica, se planteia como via de decolonização tanto interna como externa, a recuperação de valores e costumes das autoridades e a população em geral, são parte do processo de reafirmação e consolidação da identidade como povos. No exterior, o *ayllu* se constitui na garantia da defesa do território indígena [*Marka*].

Ou seja, como Juanito propõe, a Rua Coimbra e seus arredores também devem ser *Marka,* pois é composto de *ayllus*. Durante as cartografias, foi possível apreender e dividir esta *Marka* em quatro ambiências principais heterogêneos, marcadas por singularidades arquitetônicas-urbanísticas e/ou habitadas por diferentes *Ayllus* (Figura 5).

A primeira delas é a Rua Bresser. Este ambiente recebe quem vem pelo metrô Bresser-Mooca à *marka*, logo antes da entrada na Feira de Bolivianos propriamente dita, e não é dominada por um comércio “característico andino”. Ali ocorrem a maior parte dos desentendimentos com a polícia. Ela aparece recorrentemente nas cartografias e nas falas dos bolivianos que vendem aí, caracterizada pelo medo de serem roubados por ladrões ou pelo “rapa”. Além disso, muitos dos vendedores ambulantes de lá são brasileiros e utilizam de formas inventivas com pouquíssimos recursos para realizar suas vendas, sendo que por vezes, essa Feira paralela não foi encontrada, muito provavelmente por haver policiais nas proximidades (Figura 6).

4 Transterritorializar é um neologismo e se entende como o processo de transformar o território que o migrante ocupa para algo próximo àquilo de onde ele provém. Que mantenha características típicas tanto do lugar ocupado como do lugar deixado, é um processo de ressingularização de cultura e território.

Figura 7 - Cartografia da rua Coimbra. Fonte: dos autores, 2025.

Figura 8 - Cartografia do Shopping Coimbra. Fonte: dos autores.

A segunda ambiência é a rua Coimbra em si, que compreende o eixo principal da Feira Coimbra, marcada principalmente pela cor laranja das barracas. É nela que se pode presenciar alguns princípios *ch'ixi* (Cusicanqui, 2024) de habitar a cidade. A *yapa*, que se assemelha ao "chorinho" do Brasil, compreende um ato de dar ao cliente um pouco mais pelo que ele pagou, e é visto como um gesto de gentileza, mas diferente do Brasil, não é um gesto de educação, e portanto, não uma obrigação, se destina somente aos rotineiros clientes, chamados *caseros,* que possuem um vínculo de afeto com o vendedor, também apelidado de *casero*. O que está de acordo com o princípio indigena de *Ayni* (reciprocidade), também intrínseco a este ambiente, que dita o comportamento na Feira. Os feirantes costumam ser gentis com aqueles compradores que assim se aproximarem deles, e grosseiros com os menos cuidadosos (Figura 7).

Esta também é a ambiência que mais frequentemente inspira força, fartura e união, sendo a mais transitada por migrantes, é belo para quem passa presenciar modos tão diferentes de falar, se comportar e comer, com receitas e saberes ancestrais sendo passados por conversas informais o tempo todo.

A terceira ambiência é o Shopping Coimbra. Marcado principalmente por ser o único espaço com cobertura na *Marka*, o que atrai nela territorialidades de diversão e lazer, como massagens, jogos eletrônicos, e aulas de danças tradicionais (*caporal*, *morenadas* ou *tinkus*)*,* frequentadas principalmente pelos jovens. Lá também há o conceito de '*aphtapi*', que em muitos *Ayllus* mais afastados das cidades, nos Andes, se refere a uma refeição alimentar onde cada um traz um pouco de um alimento (normalmente que plantou) e todos comem de maneira comunitária, entretanto, por uma visão *ch'ixi*, poderíamos estender o *aphtapi* ao costume andino moderno, presenciado na praça de alimentação desse shopping, e em outros restaurantes da *Marka* também, de sempre comer com fartura e entre vários numa mesma mesa, e assim compartilhar a refeição entre todos, mesmo se cozinhada por uma empresa multinacional com alimentos ultraprocessados (Figura 8).

Por fim, a quarta ambiência é a rua Dr. Costa Valente, paralela à Rua Bresser e que marca o fim da rua Coimbra, estendendo a feira por ela. Nela, nota-se que os produtos vendidos nas barracas oficiais da feira não dizem mais respeito a produtos alimentícios e cosméticos, como era possível ver na rua Coimbra, entretanto, ali se tem venda de camisas de time de futebol, produtos para tecer, chuteiras, fios, sapatos e coisas de vestir no geral, com quase nenhum vendedor de alimento. Além disso, os estabelecimentos que na Coimbra eram mais de entregas e viagens internacionais, cabeleireiros e dentistas, nesta rua costuma se ter bares, adegas e pessoas em situação de rua. É a rua mais próxima de brasileiros do bairro, onde foi apreendido mais situações racistas e xenófobas contra bolivianos, e onde por vezes pode se ver alguma discussão (Figura 9).

Feira de *la Calle* Coimbra, vários caminhos

A paisagem urbana de São Paulo é comumente descrita como caótica, e para além das buzinas, do emaranhado de povos e tribos e do movimento constante de pessoas em todas as modalidades de transporte, os territórios estão em constante disputa. O bairro do Brás presencia a comunidade boliviana resistir às dificuldades da marginalização no sistema capitalista, com a sua Feira. Essa tipologia de ocupação efêmera da rua, tem também sua história de disputas, é possível perceber algumas características até os dias de hoje, como escreve Mascarenhas (2008, p.82):

> A feira livre […] surge como símbolo de ordem, higiene e progresso. A rua como espetáculo organizado, a estética colorida das barracas padronizadas, sua disposição geométrica […] Mas vimos o ruidoso processo de apropriação deste espaço de sociabilidade a partir dos anos 1930, devolvendo à rua o sentido tradicional de lugar de encontro.

Na Feira da rua Coimbra não é diferente, surge na informalidade, como muitos camelódromos, e seus vários feirantes relataram diversos confrontos com o "rapa", os carros, os brasileiros, uns com os outros, etc.. Até que em 2014, a prefeitura a regulariza, após pressão da comunidade através da Associação de Empreendedores Bolivianos (ASSEMPBOL), que consoante ao Documentário "*Calle* Coimbra: Narrativas de luta pelo espaço público" (2024) e a outros relatos, foi visto pela grande maioria

Figura 9 - Cartografia da rua Dr. Costa Valente. Fonte: dos autores, 2025.

como uma conquista da comunidade, e que levou justamente àquilo destacado por Mascarenhas (2008): geometria, ordem, padronização e vigilância policial. Será que assim, acabaram os conflitos?

Para Jacques (2001), o projeto convencional de arquitetura, urbanismo ou paisagismo, fixa formas por antecipação, inibindo ações imprevistas e impedindo uma participação real e efetiva da sociedade, principalmente sobre o que ela chama de “espaços-movimentos”. Pode-se perceber esse conflito entre projeto e espaço-movimento em alguns exemplos levantados pelo documentário apresentado (*Calle* Coimbra, 2024), que entrevista diversos feirantes, e por conversas informais nas derivas realizadas.

O primeiro, é referente ao confronto com policiais, no que os feirantes informais chamam de “rapa”. Essa função da polícia, de evitar a venda de produtos sem nota fiscal, ou outras burocracias exigidas pelo próprio estado, serve como tentativa de criar Corpos Dóceis (Foucault, 1999), adestrar, principalmente aqueles que estão mais vulnerabilizados, seja pela falta de dinheiro, desconhecimento do idioma e outras carências que atravessam a migração moderna. Assim, de forma contraditória, com a regularização da feira livre, o próprio Estado garante a proteção às suas próprias ameaças, porque na verdade, o que se quer é o controle sobre como, quando e quem irá participar da feira.

Entretanto, a afirmação de que a regularização teria dado dignidade e viabilidade para os comerciantes venderem os seus produtos, fica expressa na fala de Ronald:

> Vendíamos assim, em desigualdade, quem chegava primeiro na rua, vendia em espaços grandes, pegavam seis metros, e então também havia gente que vendia com bastante papelão e ocupava um espacinho de uns 50 centímetros, onde fosse eles se encaixavam (Ronald Mamani, presidente da ASSEMPBOL no Documentário “*Calle* Coimbra”, 2024).

A opinião de que a regularização veio como melhoria, parte das mudanças materiais ocorridas, seja pelo fechamento da rua como também pelas novas barracas que os protegem melhor das chuvas e do sol forte, já que estão equipadas com lonas laterais, algo que as antigas, não costumavam ter, evidenciando contraste à anterior desorganização, mas também à anterior espontaneidade.

O último conflito reconhecido está nas questões de preconceito e a xenofobia por parte de muitos brasileiros moradores da cidade de São Paulo, os quais muitas vezes têm suas opiniões formadas por estigmas pregados e espalhados na mídia e na sociedade. Esse preconceito, se mescla com o racismo aos povos originários. Atua impedindo a expressão de símbolos e costumes ancestrais na cidade de São Paulo, já que, como explica De Branco (2023), as pessoas que já são racializadas pelo seu fenótipo, e já corporificam a identidade indigena, escondem qualquer característica a mais - como: roupas características, tranças no cabelo, modos de falar, etc. - que insistam neste estereótipo, e implique no enfrentamento de horrores históricos e pessoais. Famílias deixam de passar o *Aymara* e *Quechua* aos seus descendentes, homens escondem cada vez mais o volume do seu cabelo com cortes da moda ocidental e mulheres deixam de colorir as ruas com seus vestidos.

“Os moradores brasileiros que na época existiam, se opunham, e também outras empresas que existiam aqui na rua também se opunham até o último momento” relata Luiz Vázquez, primeiro presidente da ASSEMPBOL no Documentário (2024), quando explica as dificuldades para a conquista da regulamentação da feira pela entidade, mostrando como o preconceito afetou além de indivíduos, coletivos, e assim, seus espaços e territórios.

Não obstante, nenhum desses conflitos - seja o problema com o “rapa”, a falta de infraestrutura adequada e o estigma que prejudica esta comunidade - foram totalmente resolvidos com a regulamentação, talvez foram apenas realocados. Como apreendido nas derivas e expresso nas cartografias, é possível notar que muitos comerciantes ainda vendem na informalidade e por vezes são expulsos ou perdem sua mercadoria, principalmente na rua Bresser, que é uma prévia da Feira Coimbra e que ainda tem muitos vendedores migrantes, em meio a não-migrantes. A infraestrutura destes, segue precarizada e inventiva, sendo vista também em vendedores deste tipo no interior da feira. Por fim, os conflitos tangentes à xenofobia e racismo com a comunidade, também nunca cessaram, partindo tanto das entidades como da população, em episódios esporádicos e de forma sistemática.

Nesse sentido, haveria mais motivos para a prefeitura e as estruturas normatizantes da sociedade regularizarem a feira além do bem-estar da comunidade feirante, como explica Jacques (2001, p. 153):

> As duas correntes do pensamento urbanístico contemporâneo […] apesar de serem quase antagônicas, chegam a um resultado muito parecido. […]Tanto a corrente mais conservadora […], quanto a corrente dita progressista […], destroem o espaço-movimento. A primeira através de uma estratégia de institucionalização-congelamento do existente, e a outra, na direção inversa, pela destruição-substituição do existente através de uma nova Tabula Rasa.

Seria este o encaminhamento que a prefeitura quer para a feira da rua Coimbra? A limpeza abrupta e violenta da bolivianidade (Mendes, 2021) da paisagem industrial do Brás? ou a espetacularização e gentrificação vistas por exemplo no bairro da Liberdade?

Diante do exposto, não é de interesse desta pesquisa definir se a regularização da feira foi positiva ou negativa. Não é uma questão assertiva já que por um lado ela ameaça as características de espaço-movimento e faz parte de um ideal colonizador, e por outro, ela concede dignidade material e política a uma comunidade vulnerável que vivencia situações de precariedade desde seu país de origem. A abordagem da micropolítica (Guattari, Rolnik, 1995) apresenta um olhar para as diferentes escalas e suas sobreposições, demonstram como, essas contradições são agentes e sujeitos da feira. Como explicam:

Na física quântica, por exemplo, foi necessário que um dia, que os físicos admitissem que a matéria é corpuscular e ondulatória, ao mesmo tempo. Da mesma forma, as lutas sociais são, ao mesmo tempo molares [no campo da política tradicional, com deputados, entidades e capital] e moleculares [no campo das pessoas ordinárias, feirantes, corpos não-humanos e cotidianos]… (Guattari, Rolnik, 1995, p. 127)

Assim, a disputa passa a não estar somente no campo material, mas também, no imaterial da subjetividade, nas escalas menores, onde as classes dominantes buscam permear na população seus agenciamentos semióticos, produzindo Corpos Dóceis (Foucault, 1999). A exemplo, está o já citado “rapa”, que, é um empecilho aos comerciantes que têm sua mercadoria confiscada, de forma mais direta e material, mas no âmbito da subjetividade, atua no sentimento de medo, insegurança e alarme dos demais feirantes, o que logo pode se traduzir também em falta de ganhos materiais. Ou seja, as escalas molar e molecular estão interligadas.

A escolha estética das barracas padronizadas laranjas inibem a expressão de singularidades como as características próprias da mercadoria ou o humor do feirante, pasteurizando a cultura andina.

A questão da micropolítica é de que há mais campos moleculares para se disputar, e também mais campos onde se possa perder pequenas "batalhas de subjetividade”. O que nos leva a necessidade de analisar as vitórias andinas e indígenas sobre a cultura-valor, também em perspectivas de escalas, utilizando do conceito de *Ch’ixi* (Cusicanqui, 2024).

Ch’ixi em *Aymara* e *Ch’iqchi* em *Quechua*, é uma coloração (normalmente cinza) vista de longe mas que ao se aproximar percebe-se sua composição de diferentes tonalidades de cores (normalmente pretos e brancos). Na sociedade, pelo conceito de Cusicanqui (2024), *Ch’ixi* pode ser um povo migrante, que aparenta ter um só rosto, desejo e comportamento, mas de perto é múltiplo em características étnicas, existenciais e econômicas, mesmo que o faça sem perder sua unidade. O intuito é evidenciar os aspectos apreendidos na rua Coimbra, que contém essa característica, objetivando uma cognição múltipla da realidade e que permita a coexistência do indigena e o ocidental, do ancestral e do contemporâneo e da comunidade e do capitalismo.

Em tornar um mundo *Ch’ixi*, as populações nativas americanas já são muito experientes, e habitam os espaços desta forma a séculos, incluindo os aspectos coloniais e os modos de viver trazidos da Europa inerentes às cidades no conceito ocidental, endossando e se apropriando destes.

As feiras, no geral, são vistas desta forma pelos indígenas da América Andina, os quais foram introduzidos a este modo de trocas mercantis, durante a exploração da prata em Potosí (século XVII). Para Cusicanqui (2024), o povo boliviano vem ao longo da história desafiando esta tipologia e suas normas, e escreve: “Penso a partir de um lugar no qual ocorre uma persistente desobediência ao mercado capitalista e no qual há gestos paródicos que expõem a estrutura de sua ‘mão invisível’, como comprar e vender notas miniaturas na feira de *Alasitas*[5]”

Assim, essas características que desafiam e fazem burla da lógica do capital, são parte do dia a dia na rua Coimbra e são saberes ancestrais. Está na *Yapa* (chorinho) que muitos comerciantes te oferecem, no pagamento informal, nos acordos orais, nos eventos artísticos e esportivos que ocorrem simultâneos à feira, nos momentos de boêmia, nas fofocas, e em princípios andinos como de *ayni* (reciprocidade), *aphtapi* (Comer em comunhão), *minga* (trabalhar em mutirões) entre outros. É isso que produz subjetividade positiva para a comunidade e os espaços públicos, trazendo união, pertencimento e confiança.

São com essas pequenas apropriações do habitar que a comunidade boliviana vai se compondo com os conflitos e resistências moleculares da sua feira, e entrelaçando-se com a ASSEMPBOL, que cuida por enquanto, das tomadas molares de decisão.

E afinal, o que os povos indígenas têm para oferecer aos povos não indígenas? Talvez o único aspecto que possa agregar ao pensar ocidental, seja justamente o que o subtrai, seu anteposto, seu n-1[6] (Deleuze, Guattari, 1995), o viver indígena. “A vida não é útil”, é a máxima de Krenak (2020), porque o ponto é realmente esse, o que os povos nativos têm para oferecer às mentes colonizadas é o constante lembrete de contraste. A conexão com a terra e a ancestralidade vista na *Marka* Coimbra, é um chamado para os outros povos, para que eles também a busquem da sua forma, sem espetacularização. Assim, sua ferramenta para isso é a insurgência cotidiana da micropolítica, que é ambos, útil e inútil, numa formação *ch’ixi*, pois compõe o sustento de várias pessoas e famílias da comunidade boliviana dentro da máquina capitalista, mas visto de perto, é uma expressão ao ar livre de formas ancestrais de comer, falar, pensar, brincar, tecer e existir, que nada tem haver com a fome insaciável da expansão do capital.

Agradecimentos

A Bolsa PIBIC Reitoria UNESP de Iniciação Científica- Projeto no. 14535 pelos recursos oferecidos.

Referências

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CALLE COIMBRA: *Narrativas de luta pelo espaço público*. Direção: Mileka Cuajera. Produção: VISTO PERMANENTE. São Paulo. 2024. Disponível em:<https://youtu.be/ZTSpSXPaq4g?si=M-unp4y1VxOOonBP>

CARERI, Francesco. *Walkscapes: o caminhar como prática estética*. São Paulo: G. Gilli, 2013.

5 Se refere a bens e objetos (como carros, casas, celulares e outros) em miniatura que se vendem e compram de forma lúdica tradicionalmente no dia 24 de Janeiro, é como uma brincadeira, que ocorre todos os anos, com a esperança de que esses bens comprados em miniaturas se materializem na vida dessas pessoas. Essa brincadeira-celebração também ocorre na Praça Kantuta em São Paulo.

6 É a fórmula que expressa o funcionamento de um rizoma, é o gesto criador deste, que retira de uma estrutura seu centro para assim tornar múltiplos seus números de saídas e entradas, deixando aquilo imperfeito, inacabado e vivo.

CHOQUE, Maria Eugenia. La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas, In: GARCÍA, Fernando (coord.). *Las sociedades interculturales, un desafío para el siglo XXI*. Quito: FLACSO, 2000.

CORTES, Geneviève. *Partir para quedarse: Supervivencia y cambio en las sociedades campesinas andinas de Bolivia*. Paris: IRD, 2000.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Um mundo ch'ixi é possível: Ensaios de um presente em crise*. São Paulo: Elefante, 2024.

CYMBALISTA, Renato; ROLNIK, Iara Xavier. A comunidade boliviana em São Paulo: definindo padrões de territorialidade. *Cadernos Metrópole*, São Paulo, n.17, 2017. pp. 119-133.

DEBORD, G.. Teoria da Deriva. *Revista Internacional Situacionista*. No. 2, dezembro 1958.

DE BRANCO; Cristina. *Marka, Ayllu e W'aka em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização Aymara e Quechua em situação migratória*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 17, n. 1, pp. 172-203. 2023.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, v. 1, 1995.

DOMENECH, Eduardo; MAGLIANO, María José. Migraciones internacionales y política en Bolivia: pasado y presente. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 2007. v. 21, n. 62, pp. 3-41.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1999.

GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina.* Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010. v. 900.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

JACQUES, Paola Berenstein. *Estética da ginga: A arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Schwarcz, 2020.

LOS KJARKAS: *Requiem para un Pueblo.* Produção: WDT Music. 1988. Disponível em:<https://youtu.be/7oq4Hzlhol8?si=M7R_zB5Xj0LC39tW>

MASCARENHAS, Gilmar; DOLZANI, Miriam. *Feira Livre: territorialidade popular e cultura na metrópole contemporânea*. Ateliê Geográfico, Goiânia, v.2, n.2, pp. 72-87. 2008.

MENDES, Vinícius de Souza. *"Orgullo y Devoción": Seguindo as fraternidades folclóricas bolivianas em São Paulo*. São Paulo, 2021. Dissertação de Mestrado da Universidade de São Paulo (USP).

MORALES, Juan Antonio; SACHS, Jeffrey. La Crisis Económica en Bolivia. *Documento de Trabajo*, 1987, n. 08/87.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana Da. *Pistas do Método da Cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

REGENTS OF THE UNIVERSITY OF MICHIGAN: *Weaving a spirit pathway.* 2017. Disponível em:
<https://exhibitions.kelsey.lsa.umich.edu/less-than-perfect/navajo.php>

ROCHA, Eduardo; SANTOS, Tais Beltrame dos. Como é a caminhografia urbana?: Registrar, jogar e criar a cidade. *Arquitextos*, v. 281, n. 5, 2023.

ROMERO, Manuela; ZAMORA, Maria Helena. Pesquisando cidade e subjetividade: corpos e errâncias de um flâneur-cartógrafo. 3 ed. Maringá: *Psicologia em estudo*. v. 21. pp. 451-461. 2016.

SILVA, Sidney Antônio da. *Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade*. Dossiê Imigração: estudos avançados, v. 20, n. 57, 2006. pp. 157-170. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/n6dvGSmjVzyVPMZ6fdpG66Q/>.

SÃO PAULO, Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania. *Realizada na Cidade a 8ª festa multicultural da comunidade boliviana*. 12:48, São Paulo, 11 ago. 2014. Disponível em: <https://capital.sp.gov.br/web/direitos_humanos/w/noticias/176456#:~:text=Segundo%20estimativas%20da%20sociedade%20civil,mil%20em%20situa%C3%A7%C3%A3o%20migrat%C3%B3ria%20regular.>

SOLÉ, Carlota; PARELLA, Sònia; PETROFF, Alisa. Las migraciones bolivianas en la encrucijada interdisciplinar: evolución, cambios y tendencias. *Focus on International Migration,* v. 1, 2010.

ISSN 2526-7310 PIXO n.35, v.9 primavera de 2025

VIVÊNCIAS KALUNGAS E O CERRADO
Cartografia da resistência

KALUNGA EXPERIENCES AND THE CERRADO
Cartography of resistance

***Fabiana Melo dos Santos*[1]**

Resumo
Este artigo desenvolve uma cartografia contra-hegemônica da Chapada dos Veadeiros com objetivo de visibilizar práticas de existência e permanência da comunidade quilombola Kalunga. A pesquisa adota uma metodologia inspirada nas cartografias sensíveis, integrando observação participante, escuta ativa e registro das técnicas construtivas e agrícolas locais, articulando conceitos de multiterritorialidade, biointeração e pós-humanismo. Fundamentada nos debates de Krenak (2017), Nego Bispo (2007) e Cançado (2017), essa abordagem recusa o distanciamento científico convencional e posiciona o pesquisador como parte do território investigado. Os resultados mostram que o povo Kalunga atua como guardião ambiental da Chapada, mantendo práticas de manejo, cultivo e construção profundamente ajustadas ao clima e ao ecossistema local. A cartografia produzida evidencia que reconhecer e fortalecer esses saberes é crucial para a preservação ambiental e aponta para a necessidade de políticas públicas que dialoguem com as metodologias, técnicas e racionalidades da comunidade, em vez de impor modelos externos e inadequados.
Palavras-chave: Kalungas; Chapada dos Veadeiros; cartografia; território; quilombolas; arquitetura.

Abstract
This article proposes a counter-hegemonic cartography of the Chapada dos Veadeiros, with the main objective of making visible the lived experiences of the Kalunga quilombola community, fostering reflections on this territory and its relationship with the bodies that inhabit it across different times and scales. The research articulates concepts of multiterritoriality, biointeraction, and post-humanism, highlighting how the Kalunga people act as guardians of the territory through subsistence agricultural practices, traditional construction techniques, and relationships of coexistence with the environment. The study underscores the importance of recognizing Kalunga territories as a strategy for environmental preservation and for valuing ways of life that resist the extractivist logic that has shaped the history of the Chapada. The debates brought by Ailton Krenak (2017), Nego Bispo (2007), and Wellington Cançado (2017) were fundamental to this endeavor.
Keywords: Kalunga; Chapada dos Veadeiros; cartography; territory; quilombola; architecture.

1 Arquiteta e urbanista pela FAU UFRJ. E-mail é melofabiana1724@gmail.com

Figura 1 - Mão pressionando uma folha de pata de onça sobre o solo. Fonte: A autora. 2021.

Prólogo

Em uma visita a Chapada em 2016, conheci seu Joseli, um guia Kalunga de 60 anos de idade. Retornei outras quatro vezes, três com olhar direcionado a produção desse trabalho em 2020, 2021 e 2022. Durante as trilhas feitas nessas viagens, Joseli relatou várias histórias sobre sua vida e comunidade, além de me instruir sobre várias plantas e características do cerrado, o que me possibilitou conhecer aquela lógica de habitar e perceber sua relação de respeito e integração.

A definição de um recorte temporal preciso para a elaboração deste projeto revela-se complexa, uma vez que minha relação com o território em questão remonta à infância, marcada por viagens familiares. Desde então, a estrada se tornou um dos principais gatilhos da minha produção: observar, pela janela do carro, a paisagem do cerrado gradualmente substituída pela monocultura provocava em mim sentimentos de raiva, revolta e medo de que, em algum momento, esse bioma desaparecesse por completo. Minha pergunta inicial — *por que ninguém fala sobre isso?* — orientou uma primeira fase de trabalho, ainda ancorada em análises distanciadas, levantamento de dados e identificação dos conflitos ambientais existentes.

Uma análise de implicação

Em 2016, realizei uma viagem com minha mãe e minha irmã à Chapada dos Veadeiros. Naquele período, minha irmã enfrentava um grave problema renal que comprometia sua mobilidade, sem, contudo, reduzir seu desejo de retornar a um lugar que associava ao conforto e à vitalidade. Foi nessa ocasião que conhecemos Seu Joseli, que atuou como nosso guia. As trilhas, prolongadas pelas limitações motoras de minha irmã, exigiam pausas frequentes; Seu Joseli acolheu essas necessidades com cuidado e partilhou conosco sua própria experiência de doença renal, que quase lhe custara

a vida. O tempo estendido dessas caminhadas possibilitou conversas longas e a formação de um vínculo significativo. Foi também nesse contexto que ele começou a relatar aspectos da vida comunitária e da relação dos moradores com o cerrado, despertando em mim um interesse profundo pelo território.

Percebi, na comunidade Kalunga, uma forma de habitar e interagir com o território diametralmente oposta àquela observada ao longo das estradas dominadas pela monocultura.

Em 2020, decidi desenvolver meu Trabalho de Conclusão de Curso sobre essa região. Minhas abordagens metodológicas iniciais consistiram na produção de mapas e na documentação dos diferentes conflitos ambientais. Elaborei diversos mapas utilizando o Sistema de Coordenadas Datum SIRGAS 2000, com dados do ICMBio, FUNAI, INEP e Fiocruz. Contudo, percebi que, assim como muitos arquitetos, eu observava o território "de cima": meus mapas enfatizavam aspectos negativos e conflitos, reproduzindo o olhar indignado que eu carregava desde as viagens pela estrada. Eles não captavam o que eu havia encontrado nas conversas com Seu Joseli — uma relação afetiva, produtiva e complexa com o ambiente.

Retornei à Chapada no final de 2020, levando instrumentos científicos de documentação — câmera, gravador, microfone, lápis e papel. Entrevistei Seu Joseli em um espaço próximo à comunidade, elaborando perguntas e registrando informações. No entanto, rapidamente percebi que o material produzido não correspondia às conversas espontâneas das trilhas, nem revelava a profundidade da relação dele com o território. A postura científica e performativa introduziu um distanciamento improdutivo para a análise que se pretendia implicada no território.

Voltei em 2020 e permaneci uma semana na região, realizando algumas visitas às comunidades e documentando métodos construtivos, infraestruturas e características territoriais. Ainda assim, sentia que havia perdido algo essencial.

Em 2021, retornei à comunidade buscando uma nova abordagem. Dessa vez, propus-me a estar no território de modo mais aberto, permitindo que as narrativas de memória emergissem naturalmente. Hospedei-me na casa de Nathalia — amiga de Seu Joseli — e optei por não definir interlocutores de antemão, permitindo que esses encontros surgissem do convívio cotidiano. Somente após o estabelecimento de vínculos eu apresentava minha pesquisa e propunha caminhadas para aqueles que demonstrassem interesse em participar. Orientada pela noção da análise de implicação, proposta por Lourau, me permiti encontrar novas metodologias de pesquisa (Lourau, 1995), que envolvessem sobretudo a minha participação ativa na definição dos instrumentos possíveis à observação.

Durante as caminhadas realizadas conjuntamente, as conversas sobre o território emergiam de forma espontânea. Relatos sobre as casas, os materiais utilizados, os cultivos, as lógicas de ocupação e, sobretudo, as dimensões afetivas do vínculo com o lugar, permeavam nossas conversas. Conheci casas favoritas, árvores significativas e histórias associadas a pontos específicos da comunidade.

Percebi que gravadores e anotações produziam novamente distanciamento. Decidi, então, abrir mão desses recursos e registrar apenas com a câmera os percursos realizados. Ao final de cada dia, no quarto onde eu me hospedava, dedicava-me a desenhar e registrar tudo o que havia aprendido. Com o tempo, percebi que a própria câmera também criava certa barreira. Passei, então, a entregá-la às pessoas durante as caminhadas, explicando apenas como acionar o botão de registro. Isso porque, a despeito das limitações apresentadas pelos instrumentos tradicionais de pesquisa, era preciso documentar o processo fundamental na construção do meu projeto de pesquisa científica.

Com esse gesto, narrativas de memória emergiram de forma ainda mais potente. As imagens produzidas pelas próprias pessoas destacavam elementos relevantes para elas, como os grafites de anciões importantes, casas antigas, construções com técnicas tradicionais, plantações, frutos típicos, animais, amigos, alimentos, a primeira casa da comunidade, instrumentos feitos com recursos naturais, e até o processo de construção de um restaurante.

Ao longo de cerca de duas semanas de convivência, pude conhecer diversas pessoas de modo gradual e orgânico, realizar múltiplas caminhadas e propor desenhos coletivos. Esses desenhos, sempre relacionados às narrativas das caminhadas, eram sugeridos posteriormente e serviam para registrar casas dos pais, áreas de plantio, dinâmicas de uso do território e relações com os rios. Em alguns casos, na ausência de cores, utilizávamos a própria terra para marcar o papel.

Conforme destacam os autores do estudo sobre cartografias sensíveis na cidade, o método da cartografia tem atravessado a maior parte das pesquisas do grupo desde 2011. Eles apontam que aquilo que chamam de *cartografia sensível na cidade* resulta da sobreposição de três planos teórico-metodológicos: a cartografia derivada da filosofia e da psicanálise; a cartografia social, vinculada à geografia; e a cartografia urbana, relacionada ao urbanismo e às artes (Rocha, et al, 2017). Esses três campos, ao se entrecruzarem, compõem a gênese metodológica mobilizada pelos autores.

Os autores lembram que a noção de cartografia, tal como formulada por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (1980), não remete a mapas convencionais, mas a dispositivos para acessar trajetos, devires e modos de experimentar o real. Eles reforçam que o método ganha força especialmente nas pesquisas de campo voltadas à subjetividade (como mostram Kastrup, 2007; e Kirst, Giacomel, Ribeiro, Costa & Andreoli, 2003), nas quais os princípios cartográficos servem de suporte para compor planos imanentes e identificar suas rupturas. Assim, a cartografia que buscam operar procura responder às demandas da contemporaneidade, abordando problemáticas de temporalidades recentes e tensionando territórios que se atravessam e se afetam mutuamente.

Sabe-se que nossos territórios, inclusive o cerrado, são permeados por lógicas colonialistas que levam a um processo de devastação da biodiversidade dos ecossistemas e também das relações sociais apagando vivências, e formas de vida tradicionais.

Desta forma, optei por fazer uma análise das práticas e saberes kalungas para compreender e comparar as relações que se estabelecem no território, de forma a legitimar e evidenciar a resistência e vivência dos povos tradicionais kalungas no cerrado, ampliando a percepção que Joseli havia me proporcionado.

A região em questão possui uma imensa riqueza socioambiental. Nesta, há delimitação de importantes áreas de preservação, com o objetivo de conservar a biodiversidade do cerrado, que é hoje, proporcionalmente, um dos biomas mais devastados do país (MapBioma, 2020). Além disso, esta área sofre com mineração ilegal, invasão de terras demarcadas e queimadas criminosas.

A travessia começa na GO-118, principal via de acesso do território, refletindo a lógica rodoviarista em que esse país se fundamenta. As estradas, progressivamente engolidas por extensas plantações de monocultura, despertam a percepção que vai de encontro com reflexões do pesquisador Paulo Tavares (2017), em sua obra "Nas Ruínas da

Floresta", evidência que a concepção de designer herdada da modernidade ocidental nasce de uma lógica de destruição. Sobre o tema, Tavares afirma: "O mito da fundação de Roma diz que a cidade foi construída em uma clareira escavada na densa silva: cortar e queimar árvores foi a primeira forma do design humano" (Tavares, 2020, p. 110). Essa perspectiva está relacionada a uma lógica colonialista.

Lógica essa que prospera nesse país, resultando em uma sociedade em que florestas e savanas são compreendidas apenas como fonte inesgotável de recursos. Reconhecidos em 2021 pela ONU como TICCA - Territórios e Áreas Conservado por Comunidades, os Kalungas habitam o cerrado exercendo práticas em sintonia com a terra, como: métodos de cultivos que não esgotam o solo, construções com materiais que causam baixo impacto para o meio, entre outras.

A partir dessa íntima relação com o cerrado, são extraídos itens de subsistência tais quais: plantas medicinais, alimentos, lenha e matéria prima para a feitura de sabão e construções. Estabelece-se, assim, uma relação de respeito e harmonia com a terra, baseada em práticas ancestrais, que coloca em outros termos a relação entre sujeitos humanos e não-humanos.

Isso evidencia que é preciso compreender o território por uma perspectiva pós-humanista, que apreende que somos parte de um todo e não distintos da natureza. Essa outra forma de habitar o território, em contraposição à lógica de exploração na qual estamos inseridos, possibilita compreender uma relação de coexistência, sendo o caminho para a sua própria manutenção. A fala da Kalunga Natália indica esse conhecimento de pertencimento: "A gente é conectado ao cerrado, conhecemos o ciclo, trabalhamos em sintonia, o cerrado é nossa mãe" (Dominga, 2022).

Conforme destacam os autores do estudo sobre cartografias sensíveis na cidade, o método da cartografia tem atravessado a maior parte das pesquisas do grupo desde 2011. Eles apontam que aquilo que chamam de "cartografia sensível na cidade" resulta da sobreposição de três planos teórico-metodológicos: a cartografia derivada da filosofia e da psicanálise; a cartografia social, vinculada à geografia; e a cartografia urbana, relacionada ao urbanismo e às artes. Esses três campos, ao se entrecruzarem, compõem a gênese metodológica mobilizada pelos autores (Rocha, et al, 2017).

Ainda, a noção de cartografia, tal como formulada por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (1980), não remete a mapas convencionais, mas a dispositivos para acessar trajetos, devires e modos de experimentar o real, como destacado no artigo publicado nesta revista. Eles reforçam que o método ganha força especialmente nas pesquisas de campo voltadas à subjetividade (como mostram Kastrup, 2007; e Kirst, Giacomel, Ribeiro, Costa & Andreoli, 2003), nas quais os princípios cartográficos servem de suporte para compor planos imanentes e identificar suas rupturas. Assim, a cartografia que buscam operar procura responder às demandas da contemporaneidade, abordando problemáticas de temporalidades recentes e tensionando territórios que se atravessam e se afetam mutuamente.

Assim, o objetivo deste trabalho é de natureza eminentemente política: visibilizar experiências e formas de vida por meio de uma cartografia que se afasta dos métodos convencionais. A investigação se constrói a partir da inserção do meu próprio corpo no território, estabelecendo laços com seus habitantes não como uma cientista que pretende oferecer soluções ou operar como mediadora de saberes, mas como alguém que reconhece e se engaja na relação que essas pessoas constroem com o lugar. Busca-se evidenciar ao leitor que existem modos de relação com o território que não são degradantes nem exploratórios, mas baseados em respeito e em processos de biointeração. Essa escolha terminológica pretende substituir a ideia de sustentabilidade,

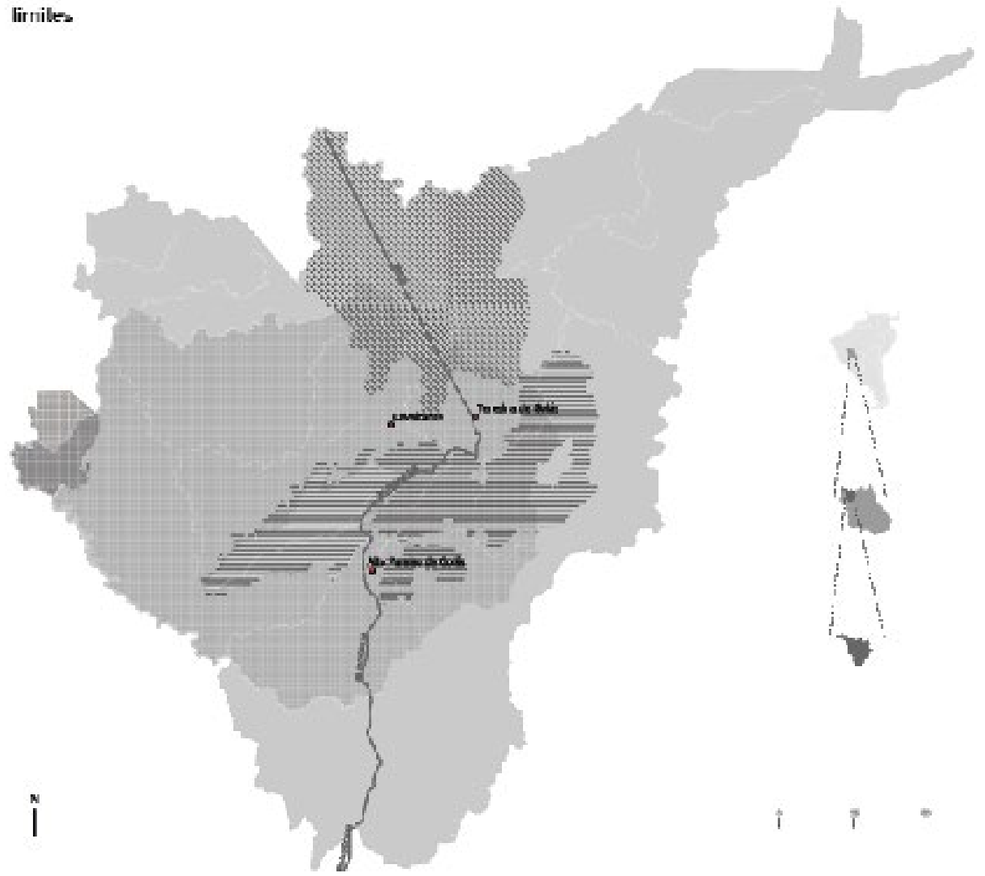


Figura 2 - Mapa dos limites da região da chapada dos verdadeiros feito a partir de dados do Sistema de coordenadas geográficas Datum SIRGAS 2000, ICMBIO, FUNAI, INEP e FIOCRUZ.e onça sobre o solo. Fonte: A autora. 2021.

termo frequentemente associado a uma perspectiva branca que teoriza práticas historicamente originárias dos povos tradicionais quilombolas e indígenas. A noção de biointeração, proposta por Nego Bispo, permite evidenciar práticas harmônicas de manejo do território, nas quais o uso de recursos naturais integra um circuito de manutenção coletiva da vida (Bispo dos Santos, 2007). Dessa forma, busco deslocar meu vocabulário teórico e reconhecer a legitimidade de saberes que não se apresentam revestidos das formas metodológicas hegemônicas, mas que sustentam práticas de cuidado, permanência e construção coletiva da vida no território.

Reconhecimento como forma de resistência

Para compreender as vivências Kalungas e a importância de suas perspectivas, é necessário conhecer o território da Chapada dos Veadeiros como um todo, e sua relevância.

A Chapada dos Veadeiros é uma microrregião, delimitada pelo IBGE, que se encontra no norte do Estado de Goiás, englobando algumas cidades como Alto Paraíso, Cavalcante e Teresina, entre outras. Dentro dessa microrregião, localiza-se o Parque da Chapada dos Veadeiros, criado em 1972 por Juscelino Kubitschek. Responsável por preservar uma das maiores áreas contínuas de mata nativa do cerrado, bioma considerado a savana mais rica do mundo, o Parque se situa sobre importantes bacias hidrográficas e resguarda diversas comunidades tradicionais. O cerrado possui solo

e clima ideais para o plantio de grãos, principalmente a soja, sendo o segundo maior produto de exportação do Brasil (ICMBIO, 2011).

Segundo o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), unidade vinculada ao Ministério de Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI), desde o ano de 2000 o cerrado perdeu metade de sua vegetação nativa original. Com o novo cálculo, a área total do Cerrado passou de 2.039.776 km² para 1.984.592 km², e suas taxas de desmatamento anuais vêm aumentando progressivamente (ECOA, 2022).

Ainda de acordo com a pesquisadora e jornalista da Folha de São Paulo, Marta Salomon, "diferentemente da Amazônia, onde a legislação ambiental admite o desmatamento de até 20% da extensão das propriedades rurais, no Cerrado esse limite varia de 65% a 80%" (Salomon, 2022). Além disso, constata-se a tentativa de ocultar seu aniquilamento, com a extinção dos registros de devastação, uma vez que:

> [...] por falta de verba, o Inpe quase paralisou o monitoramento do desmatamento no Cerrado. Segundo o instituto, os sistemas de detecção do corte de vegetação por satélites só foram mantidos graças a um financiamento do Programa de Investimento Florestal (FIP), do Banco Mundial. O dinheiro disponível neste ano é suficiente para apenas seis meses de monitoramento, apurou a Piauí (Salomon, 2022).

A Chapada sofreu diferentes ações colonialistas ao longo da história, em uma contínua marcha para o oeste do Brasil, responsável por uma incessante devastação ambiental e humana. A primeira, promovida pelos bandeirantes, tinha o objetivo de desbravar terras e encontrar lugares propícios para mineração. Essa atividade prosperou naquele território de 1726 a 1950, com utilização de mão de obra escravizada e indígena. Com o fim das grandes reservas de metais preciosos, a região atraiu novamente interesses econômicos por sua riqueza em cristais e pedras preciosas. A extração aconteceu entre 1903 e 1950, alimentando a indústria internacional, e acabou perdendo força com a criação de cristais sintéticos (Ribeiro, 2020).
Em 1932, foi iniciado o plano da Inspetoria Agrícola de Goiás, feito por Raphael Nioae de Souza, Inspetor Federal da instituição, a fim de incentivar a agricultura na região, promovendo isenção de imposto e transmissão de propriedade. De acordo com Luana Ribeiro:

> Pedro Ludovico, então Governador do estado de Goiás em 1937, colocou à disposição dez mil hectares de terras da Chapada dos Veadeiros para que alguma empresa pudesse desenvolver o plantio de trigo em grande escala e de forma 'racional'. (Cidade de Goiás, 1946; Correio da Manhã, 1950,1957; Diário de Notícias, 1937 apud Ribeiro, 2020, p. 38).

Tal iniciativa aponta que o plano estatal para a região era transformá-la em um polo agrário, desconsiderando seus valores naturais. Essa lógica de racionalização do plantio prospera em larga escala na atualidade e é responsável por grande parte do desmatamento do país. De acordo com Tavares, em entrevista:

> Na agricultura ocidental encontra-se uma área de floresta e derruba-se aquela floresta para cultivar um tipo de alimento e transformar radicalmente aquela paisagem, no sentido de que ela cada vez mais vai se tornar uma paisagem homogênea, uma paisagem onde a dicotomia entre o cultivado e o natural é muito clara, muito específica. A manifestação limite disso são as grandes plantações de soja industriais atuais, por exemplo, onde há uma paisagem com uma diversidade muito baixa e uma homogeneidade muito alta. Onde você vê claramente que há uma imposição de uma racionalidade de desenho sobre aquela paisagem, pela sua própria geometria, pela sua própria cor, geralmente todas quadriculadas. Se a gente for pensar nos sistemas tradicionais ameríndios, que hoje as pessoas chamam de agroflorestas, existe uma outra concepção do design (Tavares, 2020).

Durante o Governo Vargas (1930-1945), foi defendida a interiorização da capital, que seria executada posteriormente no governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961), período em que foi defendida a marcha desbravadora para o centro do País, fomentada por uma ideia de vazio demográfico:

> *Havia visto o Brasil de cima — a bordo de um avião — e pude sentir o problema em todas as suas complexas implicações. Dois terços do território nacional ainda estavam virgens da presença humana. Eram os "vazios demográficos" de que falavam os sociólogos... Assim, o brasileiro poderia tomar posse do seu imenso território (Kubitschek, 2000, p. 7).*

Dessa maneira, a Missão Cruls (1891-1894), expedição promovida pelo presidente Floriano Peixoto, responsável por avaliar o Planalto Central e identificar o local ideal para implantar a nova capital Brasileira, produziu o mapa abaixo no qual podemos observar o registro da presença indígena na região dita como vazia

in.fes.tar - verbo transitivo
Fazer grandes estragos em (assolando ou devastando)

O registro prova o conhecimento do Estado sobre a presença humana na região, evidenciado a invasão da área ignorando a vida dos povos tradicionais. Posteriormente, em 1959, o relatório produzido pela Comissão Agronômica de Estudo para Localização da Nova Capital propôs:

> [...] estabelecimento de núcleos rurais a sul e oeste da capital e para as chapadas, devia ser construída uma rede de poços artesianos, para o aproveitamento da água subterrânea na irrigação. Isso seria acompanhado por uma modificação da 'monótona' paisagem das chapadas, por intermédio do florestamento de áreas de campos. (Correio da Manhã, 1954 apud Ribeiro, 2020, p.39).

Em diferentes momentos da história, podemos observar um olhar de extrativismo e consumo sobre essa região e, mesmo depois da criação do Parque Nacional, a região continuou sofrendo pressões. Com a ditadura militar (1964 a 1985), vieram as consecutivas reduções do parque, fazendo com que chegasse a ter 10% do seu tamanho original.

Em 2001, o parque foi declarado Patrimônio Mundial Natural pela UNESCO e, em 2017, teve seus limites expandidos. No mesmo ano, a Chapada sofreu o maior incêndio da sua história. Em relatório, o Ministério do Meio Ambiente concluiu que o incêndio foi criminoso. Os inúmeros focos se iniciaram próximos à GO-118, principal rodovia estadual que corta a Chapada dos Veadeiros, ligando Brasília/DF a Campos Belos/GO. O fogo se espalhou rapidamente pela área da chapada.

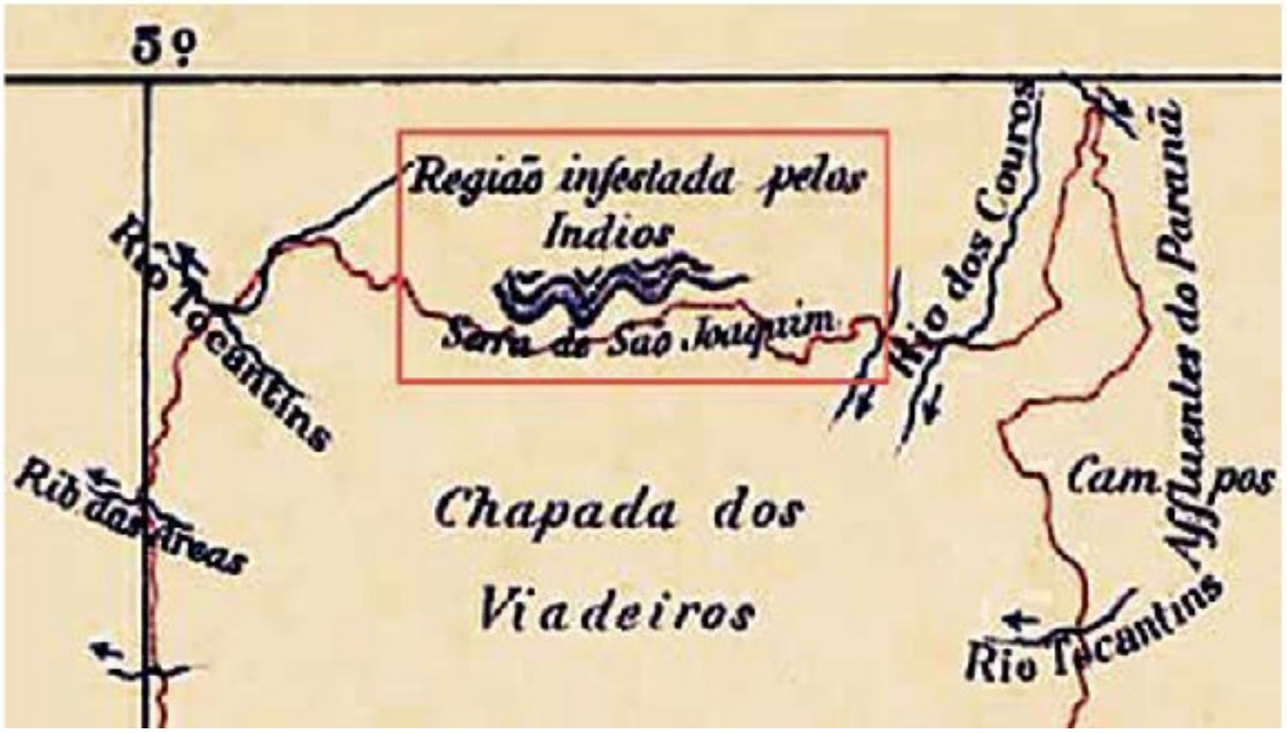


Figura 3 - Mapa mencionando de forma pejorativa povos indígenas da região da chapada. Fonte: Elaborado pela autora, 2021.

Os incêndios são comuns na região, muitas vezes causados por fazendeiros para fazer com que o capim ou plantio nasça mais verde na próxima estação, ajudando no desenvolvimento de pastos ou plantações. As cinzas produzidas pelas queimadas deixam o solo com PH mais básico, transformando suas propriedades, já que o solo característico do cerrado é naturalmente ácido. Ademais, tal prática causa inúmeros acidentes principalmente quando o manuseio do fogo é feito de forma incorreta ou no período da seca. Além de todos os conflitos anteriormente citados, hoje a Chapada sofre mais uma ameaça de redução, devido ao projeto de Decreto Legislativo nº 338/2021, proposto pelo deputado Delegado Waldir (PSL-GO) e protocolado em agosto de 2021, que prevê a redução de até 73% da área de conservação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros (Correio Braziliense, 2022). As ações de pressão e conflito, aqui citadas, demonstram que a Chapada continua sofrendo constantes intervenções. Em consequência de tal perspectiva, a incessante exploração dos recursos naturais tem causado devastação e ameaçando todas as vidas que ali habitam. Como nos alerta o líder indígena Ailton Krenak:

> Quando nós acabamos com nossas unidades de conservação, com os parques nacionais, com as reservas biológicas e botamos tudo isso num estoque de áreas não cultiváveis, elas ganham o sinal de menos porque elas não estão rendendo grana, e ganham um sinal de menos também porque o governo não tem o menor interesse em promover a proteção e a defesa desses territórios, dessas unidades de conservação. A política com relação a essas unidades de conservação, depois de aprovado aquele novo Código Florestal, rifou geral a mata ciliar, os topos de morro e algumas áreas de recarga onde as águas se organizam, abastecem nossos sistemas... Esses lugares estão sendo todos depredados. (Krenak, 2017, p.3)

Nos mapas a seguir, feitos a partir da sobreposição de dados governamentais como SIGAS e IBGE nos últimos anos, podemos compreender e comparar como se deram as relações dentro e fora dos limites das reservas.

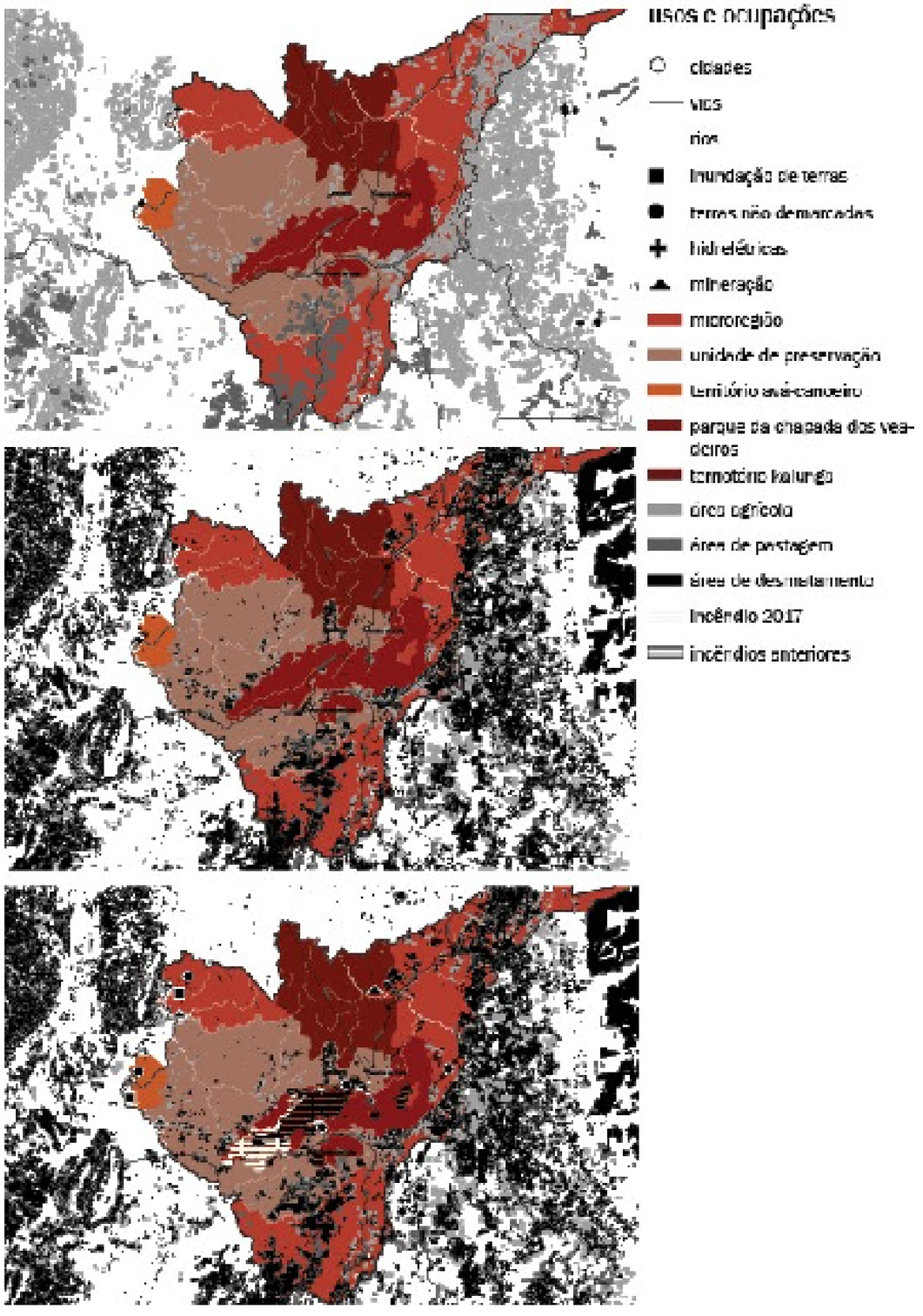


Figura 4 - Mapa mostrando as ocupações do solo. Feito com base no Sistema de coordenadas Datum SIRGAS 2000. ICMBIO, FUNAI, INEP e FIOCRUZ. Fonte: Relatório Comissão Cruls e adaptado do Guia de Cartografia História GOYAZ, p. 245.

A demarcação dessa área de preservação é de extrema importância para as comunidades, principalmente como forma de resistência.

Durante uma entrevista realizada em 2021 no território Kalunga Engenho II, questionei seu Joseli sobre a presença crescente da monocultura. Ele relatou que um de seus primos têm uma fazenda próxima a grandes plantações e, quando se iniciou o cultivo, ele não conseguiu manter seus roçados de subsistência. Um dos impactos apontados por Joseli se refere à invasão de pragas como insetos vindos das plantações de soja, nas quais os agrotóxicos são utilizados em larga escala (Maia, 2021).

Extraímos os frutos das árvores
Expropriam as árvores dos frutos
Extraímos os animais da mata
Expropriam a mata dos animais
Extraímos os peixes dos rios
Expropriam os rios dos peixes
Extraímos a brisa do vento
Expropriam o vento da brisa
Extraímos o fogo do calor
Expropriam o calor do fogo
Extraímos a vida da terra
Expropriam a terra da vida

Politeístas!
Pluristas!
Circulares!

Monoteístas!
Monistas!
Lineares!

Nego Bispo (2007)

Quilombolas

“O Brasil foi construído pelo povo africano”, como destaca Abdias do Nascimento em seu livro *O genocídio negro no Brasil* (1978). A mão de obra escravizada foi fundamental para economia, tecnologia e formação cultural do país, a despeito das perspectivas tradicionais da história, que sempre buscaram evidenciar a ação europeia, apagando e negando a participação dos negros na história desse país.

O Decreto 4.887/2003 considera, em seu art. 2º, “remanescentes de quilombo” os grupos étnicos raciais: aqueles que se identificam como tal, que possuem trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a luta e a opressão histórica sofrida. Atualmente, o Estado adota a autoatribuição como critério primordial de reconhecimento.

A autora Beatriz Nascimento (2021) considera o quilombo não apenas um marco da capacidade de resistência e organização da luta negra, mas uma forma de contestação do poder hegemônico, destacando a importância de seu simbolismo: “Durante sua trajetória, o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política” (Nascimento, 2021, p. 167). Tendo em vista a relevância dessa forma de resistência, é notória a necessidade de se valorizar tais formas de organização e a prática.

Figura 5 - Criança brincando entre a vegetação. Foto retirada durante processo de reconhecimento do território, com a câmera entregue para os membros da comunidade kalunga. Autor: Nicolas Paulino Moreira..

Apesar de a Constituição de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, assegurar aos remanescentes de quilombolas os direitos territoriais, sendo dever do Estado garantir-lhes a titulação, ainda hoje uma das maiores lutas do povo quilombola é a demarcação de terras. No Brasil, de um total de 2.715 territórios quilombolas, somente 182 (6,7%) são titulados. Os números foram revelados numa pesquisa desenvolvida na Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (Esalq) da USP, em Piracicaba, e foram obtidos na Fundação Cultural Palmares (FCP) e no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), ambos do Governo Federal. Além da não-titulação de terras, essas comunidades também sofrem com negligência do Estado. No caso das comunidades Kalungas, isso se reflete na dificuldade de acesso a muitas comunidades e na ausência de mecanismos que assegurem reconhecimento de terras e direitos básicos como acesso à água.

O líder quilombola Nego Bispo (2007) defende, em seu livro “Colonização Quilombos, modos e significados”, que algumas comunidades quilombolas estabelecem outra forma de ser e estar no mundo pautada na biointeração, perspectiva que se opõe à lógica colonialista dominante. O autor evidencia a importância de defender e evidenciar territórios quilombolas que são muitas vezes ameaçados por queimadas, pela construção de ferrovias como a Transnordestina ou outras formas de opressão.

> Assim, como dissemos, a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia. Com isso quero afirmar que nasci e fui formado por mestras e mestres de ofício em um dos territórios da luta contra a colonização (Bispo dos Santos, 2007, p. 85).

Kalungas

Kalunga é o nome dado ao território e à comunidade quilombola localizada no norte do Estado de Goiás, representando hoje o maior quilombo do país. A comunidade foi reconhecida em 1991 pelo Governo Estadual, sendo declarada Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga em 2000 e pela Fundação Palmares em 2014, com a entrega definitiva da primeira parcela de terras aos Kalungas. A comunidade é dividida em quatro agrupamentos principais: Ribeirão dos Bois, Vão de Almas, Vão do Moleque e Engenho II, nos municípios de Monte Alegre, Teresina de Goiás e Cavalcante (Marinho, 2008, p. 10). Escolhi me aproximar especificamente da comunidade do Engenho II - Cavalcante.

Os Kalungas viveram afastados dos perímetros urbanos durante muito tempo, se deslocando até as províncias apenas para vender seus produtos e comprar artigos que não eram produzidos na comunidade como roupas, sal e querosene. No ano de 1980, a antropóloga Mari Baiocchi fez um extenso estudo sobre a cultura e o povo Kalunga, contribuindo para o reconhecimento da comunidade declarada Sítio Histórico. A partir das perspectivas da autora, vamos fazer uma breve retrospectiva histórica para compreender a relação desse povo com seu território.

Assim como todo o Brasil, Goiás se estruturou a partir da mão de obra escrava. Chegando a responder por um terço do total de escravizados provenientes de Salvador, foi a terceira localidade que mais recebeu pessoas nessa condição de trabalho, atrás de Minas Gerais e Rio de Janeiro, respectivamente (Ribeiro, 2006, p. 5). Dessa forma, o povo Kalunga está ligado à história de colonização do Estado de Goiás e, de forma geral, de todo centro-oeste. O estado foi explorado por bandeirantes que deram início à colonização com a exploração das minas de ouro e lavouras. (Moura, 1993 apud Marinho, 2008, p. 36).

No município de Cavalcante, foram descobertas minas com grande quantidade de ouro próximas ao córrego Lava Pés. Os escravizados destinados a essa região formariam, futuramente, o Quilombo Kalunga. O afastamento e a carência fizeram com que esse povo se adaptasse a sobreviver do cerrado, se alojando entre morros e vãos de Chapada, criando uma forte relação com esse território e tornando-se verdadeiros guardiões de suas riquezas.

O começo da formação do Quilombo foi marcado por encontros com povos indígenas que também ocupavam a região central do país, como os Avá-Canoeiros, Karajá, Xavantes e Kayapó, entre outros (Maia, 2022). Esse contato está presente também na fala de seu Joseli quando ele comenta sobre sua ancestralidade, ao dizer que o pai de sua avó era indígena. Hoje o território corresponde a mais de 50 comunidades ocupando cerca de 262 mil hectares, localizada em uma das áreas mais preservadas da Chapada dos Veadeiros.

Contra-cartografia Kalunga

Frente às questões expostas até aqui, cabe dizer que este trabalho busca construir uma cartografia crítica e de resistência do território quilombola Kalunga. Uma cartografia entendida como ferramenta de discussão sobre o território e como ele é vivido por seus múltiplos autores. No texto produzido sobre a cartografia sensível, os autores argumentam ainda que metodologias exatas e abordagens quantitativas aplicadas às cidades, mesmo quando partem do vivido, acabam produzindo representações territoriais ancoradas em dinâmicas de saber-poder (Rocha, et al, 2017). Em oposição,

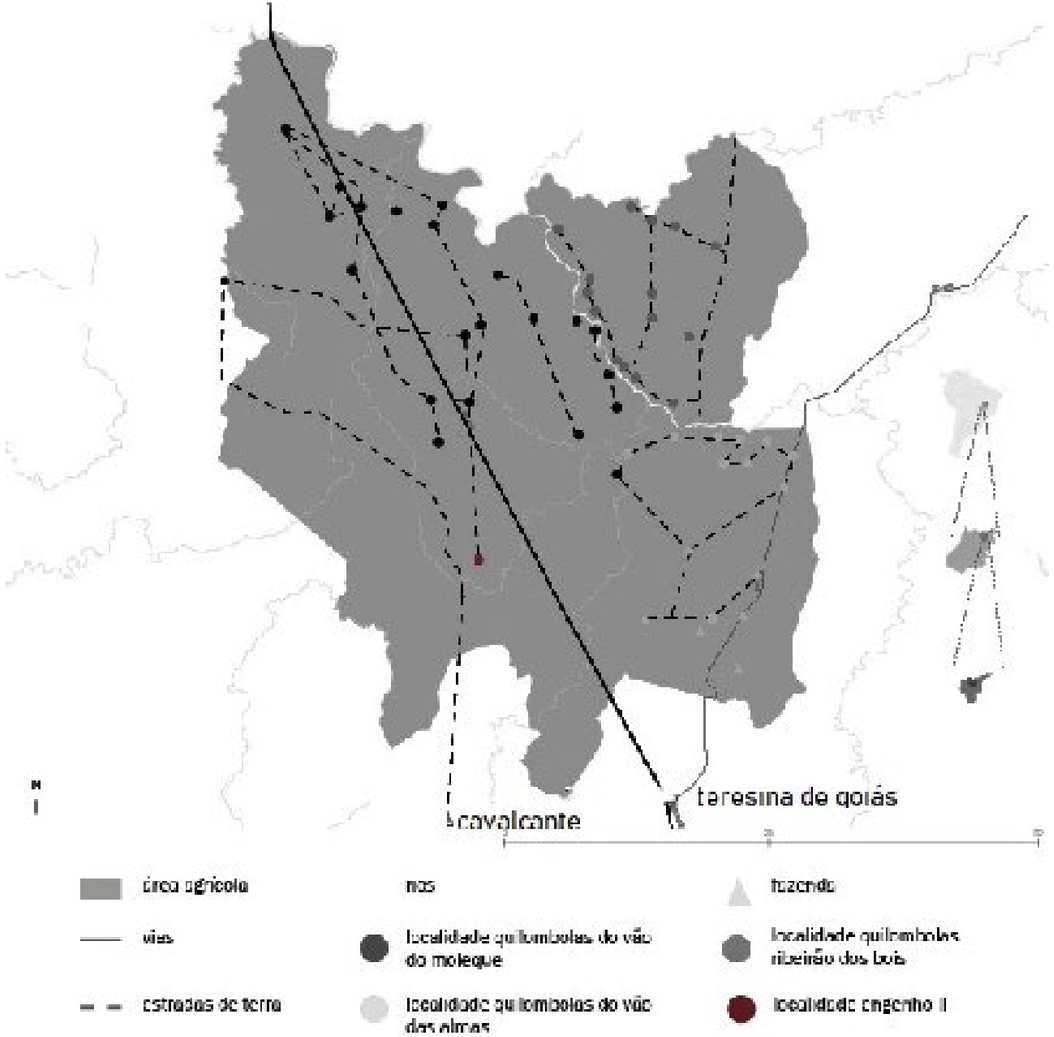


Figura 6 - Território Kalunga, mapa mostrando as comunidades dentro do território Kalunga. Feito com base no Sistema de coordenadas Datum SIRGAS 2000. ICMBIO, FUNAI, INEP e FIOCRUZ. Fonte: Elaborado pela autora, 2021.

o artigo propõe que uma experiência que se demora ao compor com a urbanidade envolve intensidades que vão além do corpo individual: trata-se de observar, insistir e perceber os lugares como organismos vivos. Cartografar, afirmam, significa habitar um território existencial; por isso, o cartógrafo é concebido como um sujeito antropofágico, no sentido elaborado por Rolnik (1989). Para tal, cabe questionar a própria noção de cartografia, aqui compreendida como uma representação subjetiva do território, assim como defende a arquiteta e urbanista Vânia Medeiros:

> Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experiência ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consciência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. (Deleuze; Guattari, 1995, p.22 apud Medeiros p.107, 2020).

Essa definição é adotada pois, mapas convencionais não abordam a presença humana, traços culturais, sociais ou disputas de poder, além de características visuais. A intenção aqui é se opor a essas relações a partir da experimentação de uma contra-cartografia, alcançar o que Milton Santos chama de "[...] "quinta dimensão do espaço": a espessura, a profundidade do acontecer, ou seja, o cotidiano que se imprime no espaço vivido" (Santos, 1993 apud Medeiros, 2018, p. 9).

Em larga medida, o mapa nunca representou território algum. O mapa produziu o território, colocando o norte por cima, a Europa no centro e a Inglaterra proporcionalmente maior do que ela realmente é. Logo, a verdadeira diferença entre novas e velhas tecnologias de mapeamento — a cartografia antes e depois do GPS — não está tanto na precisão técnica nem nos preceitos semióticos, mas no seu ritmo de uso e informação (Menotti, 2011, n.p., apud, Medeiros, 2018).

À luz de conceitos e debates mobilizados por diferentes autores de diferentes campos do saber, como do geógrafo Rogério Haesbaert, do professor Nego Bispo e mesmo dos arquitetos Paulo Tavares e Wellington Cançado, proponho a elaboração de representação gráfica que se contraponha à ortodoxia representacional, de forma a dar visibilidade às práticas em curso no contexto social, cultural, político, histórico e ambiental da região.

A partir do pensamento de Rogério Haesbaert (2009), pode-se compreender território como a relação entre três definições: malha, nós e rede. A primeira tem um sentido mais jurídico, em que "o território é visto como um espaço delimitado e controlado sobre o qual se exerce um determinado poder, especialmente o de caráter estatal" (Haesbaert, 2009, p. 79). A segunda, por sua vez, teria um viés cultural, que "prioriza dimensões simbólicas e mais subjetivas, do território visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou identidade social sobre o espaço". Por fim, a última tendo um sentido mais econômico, "que destaca a desterritorialização em sua perspectiva material, como produto espacial do embate entre classes sociais e da relação capital-trabalho" (Haesbaert, 2009, p. 79). Aqui, vamos adotar a compreensão de território que o entende como a integração entre essas definições.

Ainda tomando como base Haesbert, posso afirmar que a Chapada dos Veadeiros é um espaço de multiterritorialidade. Durante sua história, a relação que se sobrepôs nesse ambiente foi aquela que entende essa savana como fonte de recursos inesgotáveis, causando uma intensa transformação territorial-geográfica-ecológica-social. Ao evidenciar as vivências do povo Kalunga, pretendo estimular outra percepção em relação ao cerrado, na qual predomine o que Nego Bispo denomina biointeração e que busque a coexistência com esse território. A concepção da natureza como um ser vivo, dotado de direitos, parte de uma visão não-ocidental que, de certa forma, acaba sendo incorporada ao campo jurídico ocidental (Tavares, 2020). Além desse aspecto conceitual, Tavares destaca também o caráter pragmático dessas alianças, uma vez que são os povos que vivem em relação de cuidado com a natureza que têm protegido o mundo não-humano da destruição causada pelo desenvolvimento tecnocientífico moderno.

Para compreender as diferentes relações existentes nesse território é necessário levantar algumas questões: por que o explorador, transfigurado em diversas personagens ao longo da história, passando do bandeirante ao pecuarista, transforma a natureza de forma a devassá-la?

Essa base colonialista se reflete também naquilo que se entende por "civilidade", que busca distanciar determinadas populações para justificar a violência e o saque de suas terras. Além disso, podemos afirmar que o modo de vida baseado no consumo e na acumulação também influenciam esse tipo de relação do sujeito com a "natureza".

Para além dessas perspectivas, constata-se que no Brasil não há o reconhecimento do valor de suas riquezas naturais, mesmo porque, não há muito que esperar "de um país que extinguiu de forma tão rápida a árvore que lhe nomeia". Dessa maneira, em sua obra O que as árvores diriam (2022) Wellington Cançado aborda essa questão: [...] que o brasileiro não está ligado à natureza, e é no litoral onde essa hipótese se apresenta com maior clarividência, sendo possível degustar cerejas argentinas, uvas californianas e bacalhau português, mas dificilmente um peixe da própria praia. (Cançado, 2022, p.2). Além disso, o Cerrado, com sua vegetação retorcida e tons amarelados, não corresponde à imagem idealizada da floresta densa e exuberante — muitas vezes associada ao Jardim do Éden no imaginário popular. Sua beleza, marcada pela singularidade e aparente aridez, não evoca facilmente a noção de uma floresta virgem, intocada e urgentemente merecedora de proteção. Essa percepção contribui para a longa história de exploração da região, refletida inclusive na legislação ambiental vigente. Como observa Salomon (2022), essa diferença de valorização simbólica também se manifesta na legislação ambiental: enquanto a Amazônia permite o desmatamento de apenas 20% da área das propriedades rurais, no Cerrado esse percentual pode chegar a até 80%, evidenciando um tratamento desigual entre os biomas.

A partir dessas perspectivas, insere-se a importância da realização deste trabalho, no sentido de visibilizar e legitimar saberes e fazeres que mantém uma relação intrínseca com o meio. Dessa maneira, proponho a cartografia em duas aproximações de escala: a primeira é uma cartografia da Chapada Veadeiros, que coloca em evidência as relações que se estabelecem no contexto da região. A segunda, por sua vez, será uma aproximação da comunidade Engenho II. A partir de desenhos feitos em conjunto, proponho para os meus interlocutores conversas que despertem e incluam lembranças e relatos sobre o território que possam ser incluídos nos registros. Além dos desenhos, outra documentação adotada foi o caminhar e o uso da fotografia. Ao longo do meu contato com a comunidade, percebi que, quando a câmera deixava minhas mãos e passava para as deles durante as nossas conversas, o ato de percorrer por entre as casas e trilhas ganhava uma nova dinâmica. As falas, as lembranças e as conexões com o território surgiam de forma muito mais fluida e natural, contando muito sobre as relações afetivas com aquele lugar. O material aqui presente é fruto da confluência entre dados governamentais, pesquisa histórica, saberes kalungas, entrevistas e fotografia.

A travessia

Ao retornar ao território Kalunga, em abril de 2022, tendo como destino a comunidade Engenho II, tive a oportunidade de entrar em contato novamente com seu Joseli. Levei meu trabalho impresso com mapas, fotos e textos e lhe apresentei o que tinha feito até então. Esse momento nos aproximou mais, permitindo que ele me apresentasse sua casa, sua roça e mais detalhes sobre a comunidade. Foi nessa inserção de cotidiano, durante dez dias, que pude registrar parte dos saberes aqui documentados. Nessa ocasião, pude também conhecer e trocar com outros membros do Engenho II, como Dominga Nathalia, Maria José e Joaquim Cunha, e Nicolas Paulino.

A imersão vai ser dividida em três partes: a cachoeira; a casa; e a roça, de acordo com as conversas e trocas que tive na comunidade. No primeiro dia, Joseli estava acompanhado de dois rapazes da comunidade que faziam estágio de guia. Durante a caminhada, nossas conversas eram muito mais fluidas e ricas. Seu Joseli contou muito sobre sua experiência de guia, como fazia para memorizar as trilhas por meio das características da paisagem, enfatizando que certas características eram efêmeras e

Figura 7 – Território do Engenho II. Mapa ilustrando as edificações, ruas e relações internas da comunidade. Elaborado com base no sistema de coordenadas Datum SIRGAS 2000, utilizando dados do ICMBio, FUNAI, INEP e Fiocruz, além de anotações feitas in loco. A representação foi colorida digitalmente e manualmente com o uso de pigmentos da terra local.1. Fonte: Elaborado pela autora, 2021

que o período de chuva tinha alterado muito aquele lugar. Como um sábio professor, ensinou muito sobre as plantas medicinais e comestíveis. A oportunidade de participar dessa trilha com estagiários me permitiu presenciar aqueles saberes sendo passados para outras gerações.

Seu Joseli se interessava muito no meu registro sobre seus conhecimentos, fazendo questão de mostrar as plantas e escolher a mais isolada e a ideal para foto; propôs alguns registros da paisagem que chamavam sua atenção, além de também tirar algumas fotografias. Nessa mesma trilha, Joseli nos levou até um antigo muro de pedra construído por parentes escravizados. Contou que esse tipo de construção era comum devido à presença das rochas na região.

Ao propor a participação de Joseli e Nathalia na elaboração do mapa, percebi uma rejeição. Para eles, o desenho não fazia muito sentido, uma vez que sua tradição oral tinha muito mais valor. Isso porque, o desenho técnico de arquitetura é uma abstração que, por vezes, acaba se sobrepondo às vivências do espaço e os saberes populares. Assim, o desenho, ao reforçar a separação entre o “pensar” e o “fazer”, ou entre as ações “intelectuais” e “manuais”, ou entre “cérebro” e corpo, acaba por privilegiar o ato intelectual, diminuindo a importância dos saberes que estão muito mais relacionados ao próprio corpo. Os relatos ligados ao caminhar e vivenciar o espaço eram sempre mais produtivos do que uma contínua elaboração de perguntas ou a proposta de desenho. Percebi na fotografia e no registro da oralidade uma oportunidade maior de elaborar uma construção coletiva.

Ao retornar para a comunidade no mesmo dia, registrei as edificações feitas ali. Destaca-se a mistura de materialidades disponíveis no local e externas, e a adaptação dos métodos construtivos tradicionais às necessidades contemporâneas. No jantar,

Joseli me levou para conhecer Maria José, uma moradora da comunidade que estava iniciando seu próprio restaurante. Seu Joseli tinha acabado de construir, com outros moradores, a cobertura de palha do restaurante dela e pôde me detalhar o processo construtivo, que fiz questão de registrar.

A irmã e vizinha de Maria José também estava fazendo uma obra. No caso dela, reconstruindo sua pizzaria que havia pegado fogo antes da minha chegada. Segundo ela, o incêndio foi causado por uma brasa do forno a lenha que atingiu o telhado de palha. Continuei frequentando o restaurante durante toda minha estadia e pude acompanhar a construção e o processo de secagem e assentamento dos tijolos de adobe.

Maria me contou que a terra da comunidade é muito propícia para o adobe e me descreveu o processo de fabricação dos tijolos. Contou que foi preciso cavar e descartar os primeiros quarenta centímetros de terra superficial, adicionar água à parte mais profunda, até ficar em uma consistência pastosa e espessa, posteriormente colocar a mistura nas fôrmas de madeira, desenformar e deixar os tijolos secarem. Além de detalhar esse processo, a cozinheira de mão cheia também me contou que o piso externo de terra batida era feito com terra de cupinzeiro e que as madeiras de sua terça eram cortadas ainda verdes, além de outros detalhes da construção dos restaurantes. A seguir, alguns desenhos que fazem parte da documentação desses processos construtivos.

A maioria das casas da comunidade conta com pomares em seus quintais, ricos em árvores típicas do cerrado, como o baru. Além do pomar, é comum notar a presença de hortas com temperos e hortaliças nos fundos e na frente das construções e de plantas ornamentais como a Espada de São Jorge. Além dos cultivos, pode-se encontrar criações de galinhas e porcos, que, muitas vezes, ficam soltos pela comunidade.

O corte a seguir é da casa de Dona Preta, companheira de seu Joseli e exemplifica essa relação. Seu Joseli me apresentou a casa fazendo questão de destacar a baunilha do cerrado que crescia no quintal. A casa de Dona Preta é metade de alvenaria, construída pelo governo, e metade feita de adobe em uma aplicação mais recente. Há também uma varanda feita com madeira local e telha de fibrocimento. O galinheiro, feito por Joseli, abriga as galinhas em um pequeno rancho de madeira e palha. Os telhados de palha são construções comuns da região podem ser feitos de palmeiras típicas da região como indaiá, buriti ou pindoba, muitas vezes cultivadas pelos moradores e trançadas de diferentes formas.

Seu Joseli também me levou para conhecer sua roça. Ele explicou que muitas famílias plantam juntas ou próximas, e que qualquer morador da comunidade pode cultivar. Dentro do território, a maioria dos roçados fica na estrada para a cachoeira Candaru ou na estrada para o Vão do Moleque. Nathalia, moradora do quilombo, conta que a criação de animais e as áreas de cultivo são alternadas de acordo com a época. Durante o período de plantio, por exemplo, o gado fica em sua maioria isolado acima da cachoeira Santa Bárbara. Joseli explicou a dinâmica de plantio que funciona de acordo com a época do ano, o período da lua, a espécie a ser plantada e as características do cerrado. Pode-se notar que a área onde as famílias plantam não tem nenhuma limitação física entre uma plantação de uma família e de outra. A única característica que as diferencia é a presença de um rancho em cada uma. As plantações são feitas em pequenas roças, geralmente menores que 1 hectare. Predomina a agricultura de subsistência e as áreas cultivadas são usadas por até quatro anos. Após esse período, eles deixam a terra “descansar” por dez anos. Muitas famílias vendem seus cultivos, em feiras nas cidades. Seu Joseli planta várias espécies no mesmo espaço. Na área

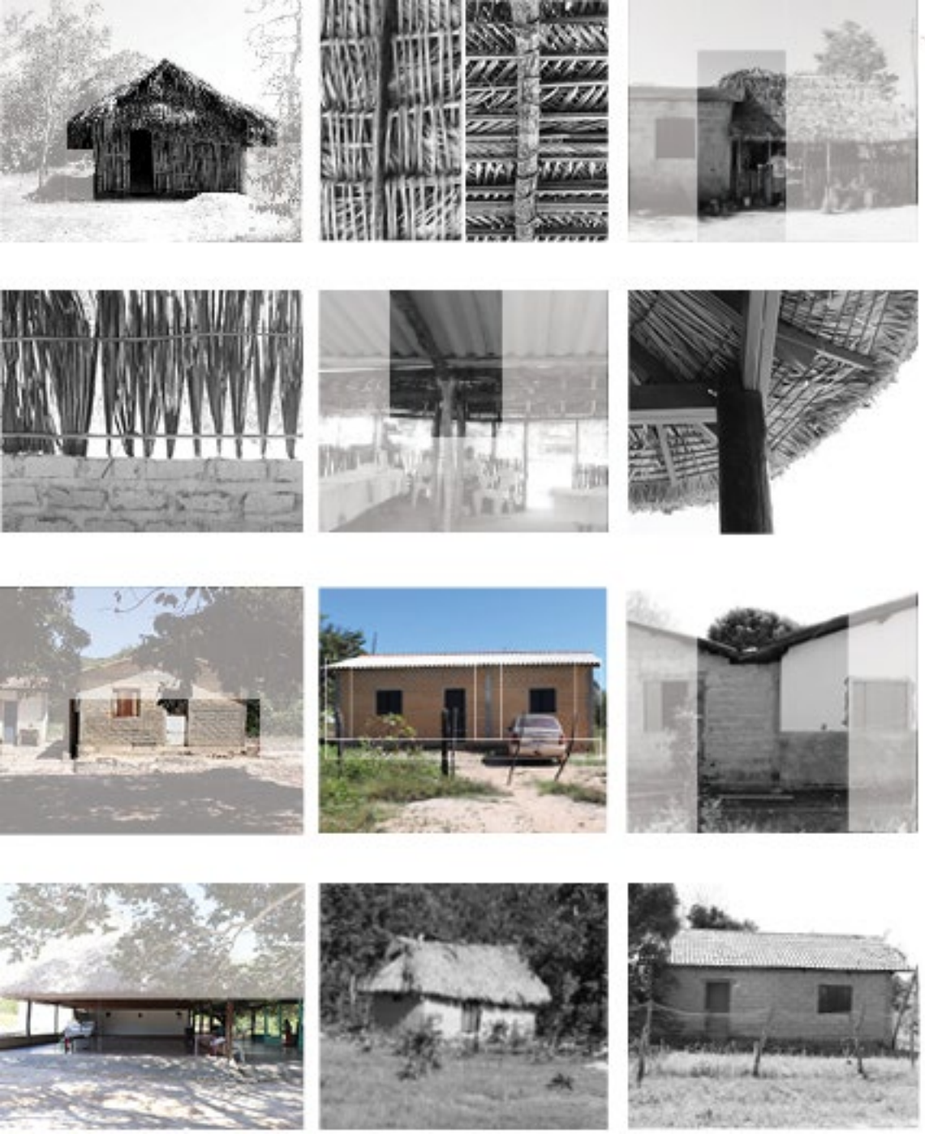


Figura 8 – Montagem feita com fotos e diagramas mostrando os processos construtivos da comunidade engenho de dentro. Fonte: A autora, 2021.

onde foi plantado milho na estação passada, as espigas remanescentes são quebradas no pé para secar e virar ração dos animais. Junto ao milho havia vários tipos de feijão: mandioca, banana, palmeiras, mamão etc. Joseli me mostrou a plantação de arroz e o local onde guardava os sacos de arroz. Comentou que planta a quantidade certa para sua família comer durante todo o ano e falou que, caso o cultivo exceda, ele dá para alguém da comunidade que precise. No rancho da sua plantação alimentou seus gatinhos que ficavam próximos à casa de "estoque", recolheu milho, me ofereceu e aconselhou a pedir que Maria José fizesse um bolo das espigas.

Durante minha estadia, conversei também com Dominga Nathalia, dona da casa onde fiquei. Dominga faz parte da associação das Comunidades Kalungas e da associação do Engenho II. Comentou que a principal demanda do território Kalunga como um todo é a regularização fundiária. Além disso, falou sobre as condições das estradas que geram dificuldade de acesso em algumas comunidades, sobre a falta de acesso à saúde e a precariedade das moradias. Relata que em outras comunidades, o inseto barbeiro, causador da doença de chagas, se prolifera no adobe. Nathalia também destacou que a comunidade com mais acesso a água é a do Engenho II, pois eles fizeram o trabalho de encanar a água, graças aos recursos provenientes do turismo.

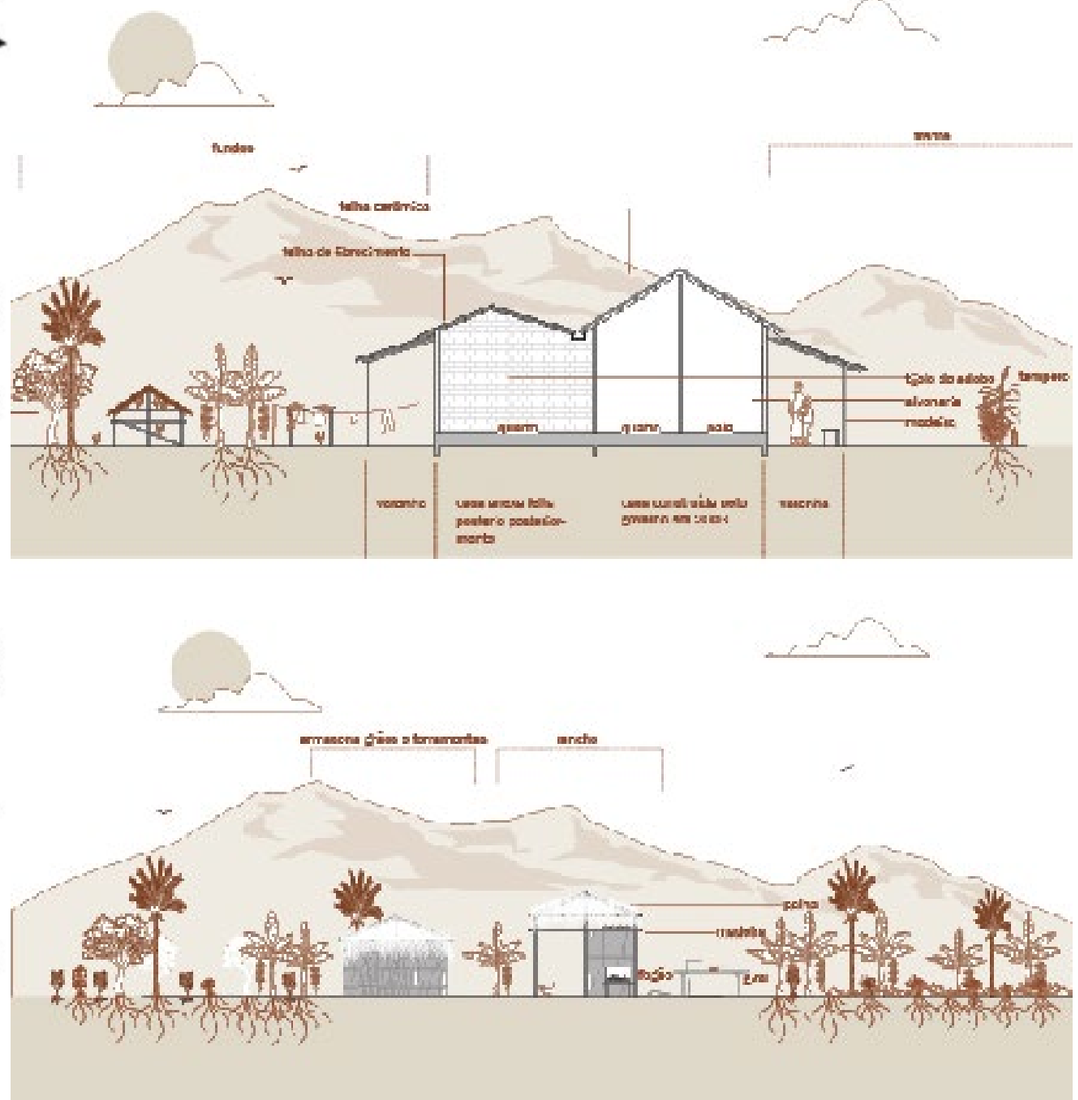


Figura 9 – Corte esquemático da casa de Dona Preta. Fonte: A autora, 2021.

Apesar das queixas, Nathalia comentou que tem muito orgulho da paz do território Kalunga e do privilégio de morar em um paraíso. Observou, ainda, que poucos querem sair da comunidade e que os que saem de lá para estudar, acabam retornando. Tal relato revela também aspectos de sua relação com o território, destacando conhecimentos e saberes sobre a terra e afirmando que estes são passados de geração em geração, há mais de 300 anos. Falou ainda sobre oralidade e o valor do "papel" no sistema capitalista: "Por que existe a dificuldade de aceitar que nós somos donos dessa terra? Porque não tem um papel, mas tem muros de pedra, cemitério, não tem as moradias antigas, pois muitas eram de madeira e palha."

Quando apresentei a minha base de cartografia do Engenho II para Nathalia, ela me ajudou a destacar no desenho alguns marcos e lugares de relevância para a comunidade, sendo uma das poucas participantes que desenhou no mapa. Joseli, por sua vez, rejeitou o papel, mas sempre fazia questão de auxiliar nos meus registros, afirmando: "anota aí no seu mapa que minha roça está no caminho do Vão do Moleque". Além do desenho do mapa, Nathalia também me ajudou a desenhar uma planta genérica de como costumam ser as casas no engenho, destacando, por exemplo, que antigamente, quando os telhados eram de palha, as cozinhas com fogão a lenha ficavam dentro das casas, pois a fumaça ajudava a afastar os insetos da palha.

Nathalia me indicou o guia Joaquim da Cunha para me levar para conhecer algumas casas. Durante nossa conversa, caminhamos pelo núcleo da comunidade. Joaquim, que é natural da comunidade Kalunga do Vão das Almas, contou um pouco de sua história e afirmou ser um construtor, mostrando as casas mais tradicionais kalungas feitas de madeira e palha (figura 8). Além disso, falou sobre os diferentes tipos de palha e comentou que o uso do adobe ser posterior ao da madeira.

Me levou até a loja de produtos Kalungas e fez questão de apresentar um instrumento feito na comunidade do Vão das Almas (figura 10) composto por com diferentes tipos de madeiras de árvores do cerrado como quindumba, buriti e sabaia. Sua parte côncava era feita de cabaça e o instrumento todo colado com a seiva de uma orquídea da região chamada sambaré.

Durante minha estadia também conheci Nicolas, jovem de 12 anos, filho de Natália, que estava na mesma casa em que me hospedei. Conversamos sobre a comunidade durante uma caminhada, em que ele fez as fotos assim como Joseli e Joaquin.

A partir da cartografia crítica construída neste trabalho, foi possível compreender como as vivências e práticas dos Kalungas na Chapada dos Veadeiros constituem estratégias concretas de preservação do Cerrado, em oposição à lógica extrativista que historicamente marca este território. Ao evidenciar saberes locais, métodos de cultivo sustentáveis, formas de ocupação do solo e modos de coexistência com o ambiente, o estudo mostra que a preservação do território Kalunga é realizada pelos próprios quilombolas por meio de práticas cotidianas que mantêm o equilíbrio entre uso e conservação. Essa relação de cuidado reforça a importância do reconhecimento e da titulação dos territórios quilombolas como parte fundamental das políticas de preservação ambiental no Brasil, garantindo que os modos de vida que protegem o Cerrado tenham condições de continuidade frente às pressões do avanço do agronegócio e da especulação fundiária. Quando olhamos para a Chapada e para o cerrado como um todo nos últimos anos, compreendemos a necessidade de preservar e reconhecer que a “monótona paisagem” – como chamou o relatório produzido pela Comissão Agronômica de Estudo para Localização da Nova Capital – como fonte de vida e não de recursos. É preciso tocar esse solo com mãos de Kalunga, mãos que há mais de 300 anos plantam e preservam essa savana, os verdadeiros donos dessas terras.

Nesse sentido, os resultados apresentados sugerem a necessidade de reconsiderar a centralidade do método científico convencional como única via legítima de produção de conhecimento. A pesquisa indica que outras formas de inserção no campo — especialmente aquelas fundamentadas em processos de escuta e em relações não hierárquicas — podem revelar dimensões socioterritoriais que permanecem invisibilizadas por abordagens distanciadas.

No contexto das comunidades Kalunga, essa escuta atenta demonstra que intervenções arquitetônicas podem (e devem) dialogar com os saberes locais, de modo a fortalecer identidades territoriais e contribuir para estratégias de preservação ambiental e valorização de modos de vida. A tensão entre programas habitacionais padronizados, como o *Minha Casa, Minha Vida*, e as adaptações construtivas desenvolvidas pelos próprios moradores ao longo do tempo evidencia essa questão.

Tomado como exemplo, é possível imaginar outras possibilidades caso tais políticas públicas tivessem reconhecido as arquiteturas locais como potências. A adoção de soluções construtivas que emergem da própria comunidade, como coberturas de palha de buriti, adequadas ao clima quente e com alta circulação de vento, revela maior eficiência ambiental e conforto térmico do que materiais padronizados, como a telha

de microcimento, que esquenta as casas. Outro exemplo possível é a associação da técnica do adobe junto com vigas baldrames e chapisco a meia altura, prolongando a durabilidade dos fechamentos. Soluções comuns no território e registradas pelo Joaquim durante nossas caminhadas.

Propõe-se, assim, uma reflexão sobre as possíveis interações com o cerrado e que futuros projetos arquitetônicos e urbanísticos em territórios tradicionais considerem metodologias colaborativas e tecnologias sociais já existentes, permitindo a construção coletiva de habitações alinhadas às demandas contemporâneas sem romper com a inteligência ambiental e cultural que sustenta essas formas de viver. Essa perspectiva reafirma a importância de metodologias sensíveis e de um compromisso ético com a escuta, fundamentais para a produção de arquiteturas que respeitem, fortaleçam e dialoguem com os territórios e suas comunidades.

Apenas mãos que cuidam são capazes de curar o solo infestado.

Referências

ARANTES, Muryel Moraes; ALMEIDA, Maria Geralda de. O saber fazer do povo Kalunga na conservação da biodiversidade do Cerrado em Goiás. *Revista Élisée* - Revista de Geografia da UEG, v. 1, n. 2. Goiânia, 2012.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. Kalunga Povo da Terra. 3. ed. Goiânia: Editora UFG, 2006.
CANÇADO, Wellington. O que diriam as árvores? *PISEAGRAMA*, n. 11. Belo Horizonte, 2017.

Figura 10 – Mão mostrando instrumento musical confeccionado com matérias locais. Elaborado pela autora, 2021

COSTA, Francisco. Desmatamento em território Kalunga é feito por empresa de mineração. *Mais Goiás,* Goiânia, jun. 2020. Disponível em: < https://www.maisgoias.com.br/desmatamento-em-territorio-kalunga-e-feito-por-empresa-de-mineracao/>. Acesso em: 01 jan. 2022.

HAESBAERT, Rogério; RAMOS, Tatiana Tramontani. O mito da desterritorialização econômica. *Revista GEOgraphia*, Rio de Janeiro, v.6, n.12, p.25-48, 2004.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade.* 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: um debate. *GEOgraphia,* 2010.
INEP. Incremento anual de áreas de vegetação nativa suprimida, 2021. Disponível em <https://www.gov.br/inpe/pt-br/assuntos/ultimas-noticias/nota-tecnica-prodes-cerrado-2021>. Acesso em: 02 jan. 2022.

KRENAK, Ailton. Entrevista. In: ALTBERG, Ana; MENEGUETI, Mariana; KOZLOWSKI, Gabriel. *8 reações para depois.* Rio de Janeiro: Riobooks, 2017.

KUBITSCHEK, Juscelino. *Porque construí Brasília.* Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

LOURAU, René. *A análise institucional.* Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

MARINHO, Thais Alves. *Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque.* 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Ciências Sociais, Programa de Pós-graduação em Sociologia. Universidade Federal de Goiás. 2008.

MORIYAMA, Victor. Chapada dos Veadeiros - antes e depois do maior incêndio de sua história. *National Geographic,* Abr. 2018. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2018/04/parque-nacional-chapada-dos-veadeiros-incendio-florestal-cerrado>. Acesso em: 10 dez. 2021.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras.* São Paulo: Zahar, 2021.

QUILOMBO *Kalunga é 1º território no brasil conservado pela comunidade.* blog Direitos Humanos, mar. 2021. Disponível em: https://fundacaoverde.org.br/pages/cidadesustentavel/2021/03/03/quilombo-kalunga-e-1o-territorio-no-brasil-conservado-pela-comunidade/. Acesso em: 05 jan. 2022.

RIBEIRO, Alexandre V. E lá se vão para as minas: perfil de comércio de escravos despachados da Bahia para as gerais na segunda metade do século XVIII. In.: *Anais do XII Seminário sobre a Economia Mineira,* 2006. Disponível em: https://ideas.repec.org/h/cdp/diam06/004.html. Acesso em: 09 jan. 2022.

RIBEIRO, Luanna de Souza. 2020. História do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros: da sua criação à sua [re]ampliação em 2017. 2020. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) — Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

ROCHA, Eduardo; MESQUITA CLASEN, Carolina.; DI FELICE, Emanuela; MAIA RESENDE, Lorena; PAVAN DETONI, Luana; DOS SANTOS PONS, Antonella; DE BÁRBARA HYPOLITO, Bárbara.; MAGALHÃES FALCÃO, Carolina.; SOUTO

ALLEMAND, Débora; SANZ ENCARNAÇÃO, Fabrício; TOMIELLO, Fernanda; ESCUDERO, Haydde Beatriz; DIEZ TETAMANTI, Juan Manuel; BARROS DE PINHO, Rafaela; CORREA VIEIRA DA SILVA, Talita. Cartografias sensíveis na cidade: Experiência e resistência no espaço público da região sul do RS. *PIXO - Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade,* v. 1, n. 3, 20 dez. 2017.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização Quilombos, Modos e Significados*. Editora COMEPI, Teresina/PI, 2007.

SANTOS, Jessica. Após cinco dias, incêndio que atingiu território Kalunga em Monte Alegre é controlado. *Mais Goiás:* Goiânia, set. 2019. Disponível em <https://www.maisgoias.com.br/apos-cinco-dias-incendio-que-atingiu-territorio-kalunga-em-monte-alegre-e-controlado/ >. Acesso em: 01 jan. 2022.

SALOMON, Marta. Metade do cerrado sumiu. *Folha de São Paulo,* São Paulo jan. 2022. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/mais-da-metade-do-cerrado-sumiu/.>. Acesso em: 04 jan. 2022.

TAVARES, Paulo. Nas Ruínas da Floresta. In: VISCONTI, Jacopo Crivelli (Org.). *Primeiros ensaios: publicação educativa da 34ª Bienal de São Paulo.* São Paulo: Bienal de São Paulo, 2020.

TAVARES, Paulo. *Entrevista com o pesquisador Paulo Tavares realizada para publicação educativa da 34ª Bienal.* 2020. Disponível em: http://bienal.org.br/post/7916. Acesso em: 05 jan. 2022.

“A VIDA DO GUARANI É ASSIM”[1] Aplicabilidade do conceito saberes ao conhecimento presente nas práticas socioterritoriais dos Avá-Guarani

“THE LIFE OF A GUARANI IS LIKE THIS” Applicability of the concept saberes to the knowledge expressed in the socio-territorial practices of the Avá-Guarani

Alessandra de Sant’Anna[2], Marta Helena Szadkoski[3] e Gerson Galo Ledezma de Meneses[4]

Resumo
Este artigo integra um esforço inicial de compreender como o conceito de saberes pode ser aplicado ao conhecimento presente nas práticas socioterritoriais dos Avá-Guarani no oeste do Paraná. Partindo dos efeitos do sistema-mundo capitalista e da colonialidade, discute-se como epistemologias indígena, africana e caribenha foram historicamente inferiorizadas, enquanto a ciência moderna eurocêntrica fragmentou a totalidade e invalidou saberes que escapam ao seu controle. Com abordagem qualitativa, exploratória e descritiva, o estudo revisa a literatura em ciências sociais para problematizar saberes e epistemologia, descrever o Nhandereko como expressão da identidade e das práticas socioterritoriais Avá-Guarani e evidenciar os elementos que permitem reconhecer essas práticas como conhecimento ancestral ou como forma de ciência indígena. Os resultados preliminares indicam que a categoria saberes oferece caminhos para compreender resistências epistêmicas e reposicionar cosmologias originárias na produção do conhecimento.
Palavras Chave: saberes; práticas socioterritoriais; conhecimento ancestral; cultura; epistemologias do sul.

Abstract
The article is part of an effort, still initial, to understand how the concept of saberes can be applied to the existing knowledge in the socio-territorial practices of the Avá-Guarani. As an effect of the expansion cycle of the capitalist world system, coloniality devices seek to inferiorize the epistemologies of Latin American, African and Caribbean countries, as well as invalidate their cultures, forms and socio-territorial dynamics. Science and scientificity are one of the instruments that support the Eurocentric standard, marked by the fragmentation of the whole and the invalidation of all knowledge that is outside its control. Qualitative in nature and exploratory and descriptive, we use a review of the literature in the field of social sciences where we problematize the concepts of saberes and epistemology, we describe Nhandereko as an expression of the cultural identity and socio-territorial practices of the Avá-Guaraní . and, we highlight, in the concept of knowledge, the elements that allow us to affirm Avá-Guarani socio-territorial practices as an expression of ancestral knowledge or what could be recognized as an indigenous science.
Palabras Clave: knowledges; socio-territorial practices; ancestral knowledge; culture; epistemologies of the south.

Introdução

Apesar da extensa produção sobre cosmovisões indígenas e colonialidade (Lander, 2005; Macas, 2005; Guerrero Arias, 2010; Maldonado-Torres, 2007), ainda são poucos os estudos que articulam esses debates com as práticas socioterritoriais específicas dos Avá-Guarani no oeste do Paraná. A maior parte da literatura sobre os Guarani concentra-se em aspectos históricos, linguísticos ou territoriais (Melià, 1981; Schaden, 1974; Ladeira, 1992; Benites, 2012), deixando em segundo plano a compreensão dos *saberes* como fundamento do *Nhandereko* e das formas de produção do território. Este ensaio busca contribuir justamente nesse ponto, ao aplicar a categoria saberes para interpretar práticas socioterritoriais contemporâneas dos Avá-Guarani.

Central na produção de conhecimento, ou naquilo que se pretende reconhecer como ciências, está a questão da verdade. Nela, reside o poder e com ele a validade para exercer controle sobre os corpos e os territórios. Capitalismo, modernidade, colonialismo e colonialidades são os vetores sobre o qual se expande o sistema mundo colonial moderno eurocêntrico patriarcal e heteronormativo.

Ao refletir sobre a colonialidade do saber, Lander (2005) reúne um conjunto de trabalhos que nos ensinam como a Europa coloca-se no centro da história mundial, colocando-se como a descobridora de outros mundos e estabelecendo um sistema mundo baseado na noção de controle. Exercido por meio do que conhecemos como Estado Nação, há uma centralização de poder e emergência de domínios sobre as pessoas, o espaço, o trabalho, processos de cercamentos ou de privatização da terra e de seus recursos. A partir daí, tem-se estabelecido uma relação de subalternidade desses territórios provedores (ou periféricos), para com os territórios consumidores (ou centrais).

Por meio da desumanização das populações dos “novos mundos”, ora tido como primitivos, ora como selvagens, confere-se uma natureza escravagista e violenta sobre

---

1 Agradeço às famílias Lopes e Alves por me autorizarem a usar esta expressão que tem sido a tônica das nossas conversas mais recentes e de um caminho intercultural que estamos construindo. “A vida do Guarani é assim” significa tantas coisas que esta autora jamais ousaria achar que este texto dá conta. “A vida do Guarani é assim, não é um fato, mas um sentimento que faz repensar a sua própria existência e a realidade em que estamos inseridos. A equipe Guarani que não é minha, mas que me acolheu, o meu carinho e afeto incontestáveis e gratidão por tudo. Com vocês, eu corazono.

2 Assistente Social(ESS/UFRJ), mestra em Políticas Públicas e Desenvolvimento (ILAESP/UNILA), doutoranda em Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ) e em Integração Contemporânea da América Latina (ILAESP/UNILA). Artesã de soluções comunitárias no Ateliê 11 e pesquisadora no grupo de pesquisa sobre Ancestralidades, Saberes Interepistêmicos, Transdisciplinaridade e Territórios de Re-Existência (RASTTROS). Orcid: https://orcid.org/0000-0003-4762-7022. E-mail: asa.saberes.ical@gmail.com

3 Secretária Executiva da - Universidade Federal da Integração Latino Americana (UNILA), mestra em Educação Profissional e Tecnológica (PROFEPT/IFPR), Doutoranda em Integração Contemporânea da América Latina (PPG-ICAL), da UNILA e pesquisadora no grupo de pesquisa sobre Ancestralidades, Saberes Interepistêmicos, Transdisciplinaridade e Territórios de Re-Existência (RASTTROS). Orcid: https://orcid.org/0000-0003-1466-4505. E-mail: m.h.szadkoski@gmail.com

4 Doutor em História Social pela Universidade de Brasília (2000), mestre em História Andina pela Universidad del Valle (1995) e licenciado em Educação – História pela Universidad del Cauca (1989). Professor associado IV da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), atua no curso de História – América Latina e no Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (ICAL). Foi diretor do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (2016–2021) e atualmente dirige o Instituto Mercosul de Estudos Avançados (IMEA/UNILA). Desenvolve pesquisas nas áreas de história da América Latina, memória, imaginários, interculturalidade e decolonialidade e é coordenador do grupo de pesquisa sobre Ancestralidades, Saberes Interepistêmicos, Transdisciplinaridade e Territórios de Re-Existência (RASTTROS). Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9816-1368 E-mail: gerson.meneses@unila.edu.br

os grupos tidos como não humanos. Aos territórios colonizados, foram atribuídas a condição de vazios cuja função, segundo Quijano (2005), seria a acumulação das metrópoles, inclusive no que se refere aos seus modos de vida.

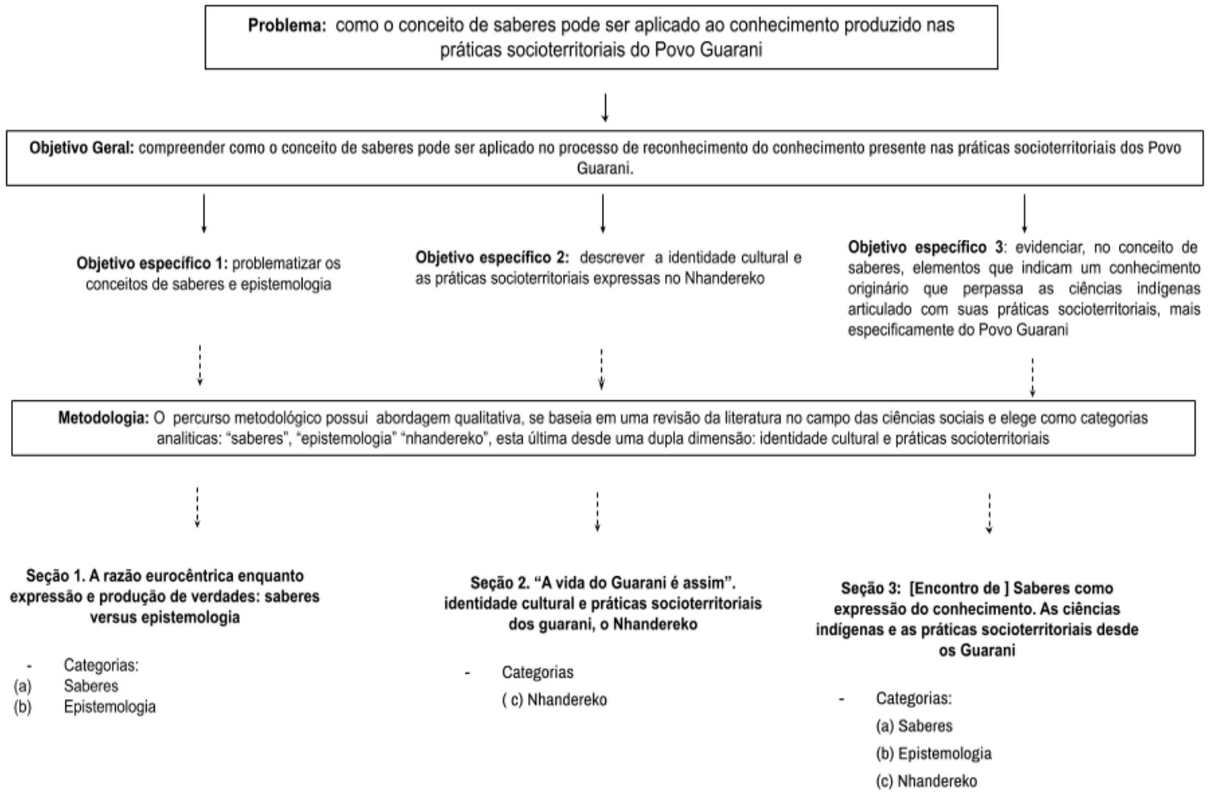
Essa condição de subalternidade é uma das questões determinantes levantadas por Macas (2005), especialmente no que se refere aos territórios que não pensam desde a racionalidade ocidental e capitalista. Para o autor, nos dias de hoje, com o avanço da globalização e do militarismo - incorporados às estratégias dos grandes empreendimentos - , existe uma decomposição dos territórios ancestrais. Essa decomposição passa, especialmente pelos imaginários que são imbricados nas dinâmicas das comunidades locais, pela retirada do conteúdo cultural e identitário desses povos que se configuram como resistência e outras dinâmicas de poder e que se constituem riscos ao sistema mundo colonial moderno eurocêntrico patriarcal e heteronormativo .

O pensamento moderno eurocêntrico aprofunda essas verticalidades e reforça a predominância do modelo europeu, estruturado por dinâmicas racializadas e de gênero. Nos recorda Ledezma Meneses (2015) que o pensamento de Descartes é quem fundamenta a superioridade eurocêntrica por meio de uma racionalidade que captura o pensamento e o conhecimento, que deve ser inscrito a partir de um ordenamento específico. O que se evidencia é uma ruptura ontológica entre corpo, mente, razão e mundo e inaugura-se um processo fragmentário das ciências e do conhecimento em si. Assim, nas culturas e formas que tendem à totalidade, inaugura-se uma certa mística de que fogem à racionalidade moderna e às formas epistemológicas que comportam a verdade ou, como assinala o autor, se evidencia uma colonização cultural e epistemológica que concretiza uma colonialidade do saber e que subalterniza as representações que fogem ao padrão europeu.

Ao desqualificar modos de pensar que não se alinham ao racionalismo europeu, produz-se como efeito a negação do saber de si, do outro e do mundo. Quando não se pensa e não se sabe, limita-se a compreensão sobre quem se é e quais são as próprias possibilidades. Esse é o terreno fértil para a criação de um espaço legítimo de controle sobre os corpos e os territórios subalternizados. O poder é exercido por aqueles que produzem epistemologias tidas como legítimas, reconhecidas e validadas como as únicas portadoras de verdade.

O conhecimento ancestral ganha forma no modo de ser Guarani, naquilo que nomeiam como *Nhandereko.* Tem uma perspectiva de totalidade, entendida como a integração indissociável entre pessoa, família, comunidade, território, natureza e espiritualidade, e por isso mesmo se configura como resistência ao padrão colonizador, que fica evidenciado na forma como se organizam social, política e territorialmente, nas múltiplas expressões da vida cotidiana e no manejo dos conhecimentos ancestrais. Existe uma natural integração entre a pessoa, a família, a comunidade e o ambiente, da mesma forma que se dão as relações de transcendência.

Diferente do padrão eurocêntrico que promove isolamentos entre razão e sentimentos, alma e corpo, homens e natureza (Ledezma Menezes, 2015), as ciências indígenas, não se constituem a partir de experiências controladas, mas a partir de vivências compartilhadas entre as diferentes gerações e os diferentes grupos. Nas interações com os não indígenas, perguntados sobre essa forma, a resposta não poderia ser mais simples, embora carregada de complexidade, “a vida do guarani é assim” e revela uma transdisciplinaridade natural e auto aprendida na dinâmica social que perpassa toda a história de vida do guarani. Como expressão dessas cosmologias diametralmente opostas, temos uma estrutura de ciências separatistas, seja por raça, gênero.



Como assinala Jecupé (2020), ser guarani é um processo de aprendizado que dura toda a vida, Ser guarani é tornar-se guarani ao longo de seu caminho. Este é construído tanto individual quanto coletivamente por meio do *nhandereko*, dinâmica de complemento entre território e natureza, tudo isso mediado pela palavra que é dada por sua alma. Desde a forma como se organizam, nomeiam e decidem, tem-se um espaço socialmente produzido e nele se manifesta a sua territorialidade enquanto povo originário e mediado pela dinâmica macrossocietária em que estão inseridos.

Este artigo parte de uma necessidade de pesquisa que diz respeito a compreensão da aplicabilidade, dos limites e das possibilidades do conceito saberes ao projeto de pesquisa ora intitulado “Território e Interculturalidade. Saberes, permanências e rupturas no *Tekoha Ocoy*” apresentado ao Programa de Pós Graduação em Integração Contemporânea da América Latina, do Instituto Latino-Americano Economia, Sociedade e Política, da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

Como problemática geradora propomos compreender como o conceito de saberes pode ser aplicado ao conhecimento produzido pelos guaranis a partir de suas práticas socioterritoriais. Para isso propõe problematizar os conceitos de saberes e epistemologia e, em seguida, descrever a identidade cultural e as práticas socioterritoriais expressas no *Nhandereko*. Por fim, evidenciar, no conceito de saberes, elementos que evidenciam um conhecimento originário que perpassa as ciências indígenas.

O percurso metodológico possui abordagem qualitativa, se baseia em uma revisão da literatura no campo das ciências sociais e elege como categorias analíticas: “saberes”, “epistemologia” “N*handereko*”, esta última desde uma dupla dimensão: identidade cultural e práticas socioterritoriais e dão corpo às três seções que organizam este trabalho (Imagem 1).

Imagem 1 - Elementos do estudo e seus fluxos. Fonte: Elaborado pelos autores (2025).

Como resultados preliminares temos que a adoção do conceito saberes propõe uma resposta ao processo colonial sofrido pelos povos indígenas, africanos e caribenhos. Identificamos, no conceito “Encontro de Saberes” a retomada de uma abordagem totalizante que se contrapõe aos postulados eurocêntricos, especialmente no que tange à análise da realidade e produção do conhecimento. Na tese proposta, “saberes” ultrapassa a condição de conceito para converter-se em categoria.

A razão eurocêntrica enquanto expressão e produção de verdades: saberes versus epistemologia

A razão, segundo Dussel (1994), nega a afetividade e a humanidade sendo sustentada por uma lógica fragmentada, cuja função é controlar as múltiplas dimensões da vida. Seria, na abordagem de Guerrero Arias (2010), um controle absoluto da condição humana e da vida, o qual perpassa o político, o econômico, o espiritual, o cultural, da mesma forma que a natureza, os saberes, as subjetividades e os imaginários.

A partir de 1492, estabeleceu-se um padrão mundial que constrói um discurso e um modelo civilizatório que, mesmo não concluído, se sobrepõe às demais dinâmicas societárias. Na abordagem de Lander (2005), há uma naturalização das relações sociais na sociedade moderna respaldada pelo pensamento científico e paulatinamente se coloca não apenas como um ordenamento desejável, mas como a única alternativa possível. De origem grega, a epistemologia tem sua raiz na filosofia, orientando-se pela distinção entre o conhecimento verdadeiro (*episteme*) e a opinião (*doxa*). É importante observar que a ideia de ‘ciência’, baseada em método experimental e disciplinarização do saber, não existia para os gregos, constituindo-se apenas na modernidade. A dicotomia entre razão e mundo produziu, desde a leitura de Ledezma Menezes (2017) uma colonização cultural e epistemológica que culmina com uma estrutura racista amparada pela colonialidade do saber onde se supõe uma supremacia e hegemonia das representações e do conhecimento Europeu. A evolução desse pensamento justifica a emergência de diferentes disciplinas que sustentam a separação entre natureza e cultura.

O racionalismo de Descartes e seu “Discurso sobre o Método” leva ao questionamento do regime absolutista e da fé católica como determinantes para a compreensão do mundo. No século XVIII, o Iluminismo se apresenta como principal instrumento de explicação do mundo e das problemáticas que já se fazem presente a partir do uso exclusivo da razão e do conhecimento produzido, os quais reverberam sobre a economia, a política, a sociedade e a religião. No Século XIX, por meio do pensamento de Charles Darwin, temos uma separação entre homens, plantas e animais e, posteriormente, sobre razão e sentimentos. Esta lógica disciplinar passa a mediar a compreensão da vida e das sociedades e, nela, não estão incluídos os negros, indígenas e as mulheres, as quais comportariam valores, cultura, religiosidade e cosmologias inferiores.

Quando se fala de uma matriz de poder de base colonial, estamos falando de formas de exercício de controle que são necessárias a manutenção do poder. E estamos falando que um poder que precisa não apenas negar, mas invalidar outras formas de conhecimento e ciência. Guerrero Arias (2017, p. 84) inicia a sua reflexão dizendo que “uma das formas mais perversas da colonialidade do poder e do ser foi a negação da afetividade no conhecimento, o fragmentar a dimensão do humano em nome de uma razão cartesiana, ocidental hegemônica” (tradução nossa).

Em um convite ao levante das culturas consideradas subalternas e ocupação das esferas públicas - como expressão da democracia - , Macas (2005, p. 35) propõe que sejam postas em uma vitrine e que retomemos o debate sobre as diferenças e sobre duas lógicas distintas de ver ao mundo, uma comporta a vida comunitária em seus laços de solidariedade, reciprocidade. A outra orientada para o capital, para a acumulação. E conclui seu pensamento destacando que “o mundo indígena pode constituir-se em um aporte, em um elemento fundamental para a mudança histórica” (tradução nossa).

Isso passa pelo resgate, validação e fortalecimento das culturas e saberes considerados subalternos e abre a possibilidade de criação de pluriversos. Estes não se reduzem ao pensamento em si, mas a construções históricas e sociais que indicam diferentes formas de apropriação e compreensão da realidade e nela estão as pessoas, a geografia, os lugares, as relações. Ao que requer uma postura descolonizadora dos espaços onde produzimos conhecimento e do reconhecimento da interculturalidade como mediadora deste processo.

Na mesma linha de Macas, Inuca Lechón (2017) usa o termo *tinkuy* que tem como primeira especificidade o pensar e o sentir como algo conectado e que lhe confere um caráter de resistência frente a um sistema que caracteriza como opressor, explorador, manejado pelas elites sociais, econômicas e políticas do Equador. E aqui nos parece ser importante fazer um destaque para o fato de que as elites latino-americanas, são constituídas a partir da vinculação com o período colonial e da transposição da mentalidade europeia aplicados. Assim, não podemos reduzir esses padrões de dominação a ação de um equatoriano sobre outro equatoriano, mas um ordenamento social racialmente construído e disseminado pelas famílias europeias que se instalam no território.

O *Tinkuy* é um termo que fala de encontro, da possibilidade do contrário, do confronto que a partir da competição gera algo novo. A incorporação do *tinkuy*, do encontro que esses saberes ancestrais promovem, permite um espaço de confronto e resistência frente aos modelos de conhecimento e ciência hegemônicos, justamente porque desvelam a possibilidade de um conhecimento que é ao mesmo tempo integrado e integrador. Que se orienta por uma perspectiva de totalidade em que corpo - alma -razão -sentimento - espírito - palavra - conhecimento - aprendizagem ocorrem em um processo único de análise e compreensão da realidade ao mesmo tempo em que se constroem dinâmicas e formas de existência. Para Inuca Lechón (2017) o *tinkuy* vem do coração dos povos indígenas.

Dois outros conceitos parecem ser necessários para entender saberes, agora convertido em uma categoria, a de “Encontro de Saberes”. O primeiro deles é a ideia de corazonar, o segundo, a interculturalidade. Corazonar se refere a um sentimento produzido com o coração, na contracorrente do padrão de ciências produzido no contexto hegemônico, fala de uma ruptura epistemológica. E que parece ter muito mais sentido, porque pessoas e relações, são perpassadas por sentimentos, por afetar e deixar afetar-se e isso afeta a nossa percepção de realidade porque tem efeito direto sobre os sentidos atribuídos aos fatos sociais. E são pessoas que atribuem sentidos, não é coisa o fenômeno estudado e não é coisa quem estuda, querendo ou não, estão inscritos em um determinado movimento, que se insere em um contexto, que possuem determinantes e que mesmo isolados, são uma pequena parcela do todo.

Quando fala de corazonar, Guerrero Arias (2017) fala de uma resposta política que confronta a razão europeia e as colonialidades do poder, do saber e do ser. Corazonar abre a possibilidade de construir outras formas de existência e resistência a este pensar racista, fragmentado, patriarcal e eurocêntrico. O corazonar permite um movimento de irradiação que vai envolvendo essas múltiplas dimensões e que em certa medida permite evidenciar os efeitos sobre uma determinada realidade.

Os povos indígenas possuem um protagonismo nessas formas pois “as sabedorias xamânicas consideram que os humanos são como ‘estrelas com coração e consciência’”. Existe hoje um movimento latinoamericano, chamado Encontro de Saberes, que envolve diferentes universidades latinoamericanas e que atua na mesma direção apontada por Macas e por Guerrero Arias. Segundo Guanaes e Ledezma Meneses (2024) trata-se de um movimento epistêmico que propõe o diálogo entre os saberes e práticas tradicionais com as epistemologias euro ocidentais. Trata-se, portanto, de um movimento intercultural.

A interculturalidade tem sua origem no centro das relações de poder e nas dinâmicas geopolíticas de lugar e espaço (Walsh, 2019), afeta as percepções que se tem de si e do outro e também abre espaço para algo novo, no sentido em que se estabelece da contradição, do confronto entre formas de pensar e produzir conhecimento sobre si e sobre o outro. A interculturalidade se coloca no lugar de resistência, de abertura para novas formas de saber e perceber e, porque não, viabilizar um conhecimento aplicado.

“A vida do guarani é assim”. Identidade cultural e práticas socioterritoriais dos guaranis, o Nhandereko

Abya Yala é um território originário, um lugar onde os povos foram submetidos a encobrimentos. Dentro desse território, os Guarani compõem o conjunto de povos pré-colombianos e, segundo Ladeira (1992) eles ocupavam espaços descontinuados que iam desde o Oceano Atlântico até o estuário Platino, se estendendo até os contrafortes andinos, principalmente no entorno dos rios. Nos conta Jecupé (2020) que o espírito habitava a terra desde muito antes e são aqueles que conduzem a Tradição do Sol, da Lua e do Sonho. Seu modo de vida e organização social pede uma ruptura com a racionalidade eurocêntrica, uma vez que sua identidade étnica (Batalla, 1981) é construída por meio de vivências e interações, que levam a interpretações construídas ao longo do tempo. Há um reforço do que nos ensina Jecupé (2001) ao dizer que não se nasce Guarani, torna-se Guarani.

O processo migratório, segundo os Guarani ocorre dentro de uma mesma região, “o guarani não sai da sua região”. e esse fluxo migratório é determinado, segundo Susnik (1964; 1979-1980) pela favorabilidade do ecossistema no que se refere ao cultivo de roçados, a presença de matas, a demografia e o relacionamento entre os grupos. Para Carvalho (2013), o Peabiru é a forma mais clara de visualizar o território Guarani enquanto caminho interoceânico. É também uma forma de evidenciar que havia integração entre os povos naquilo que hoje conhecemos como América Latina. As hipóteses de construção do caminho, permitem evidenciar que houve interlocução entre as diferentes etnias que ocupavam a região.

As perspectivas de Branislava Susnik (1964; 1979-1980 e Carvalho (2013) sobre o território Guarani, longe de se excluírem mutuamente, revelam dimensões complementares de um mesmo processo de territorialização, tal como concebido por Claude Raffestin(1993). Para este autor, o território não é um espaço dado, mas resultado de um "trabalho" contínuo, no qual uma sociedade produz o seu espaço por meio de relações de poder, energia e informação. A visão de Susnik (1964), que enfatiza a mobilidade dentro de uma "região vital" guiada pela favorabilidade ecológica e pelo relacionamento entre grupos, ilustra com precisão essa lógica interna de produção do território. Trata-se de uma territorialização fundamentada na subsistência e na coesão social, onde o espaço é apropriado e modelado de forma dinâmica pelas práticas cotidianas de cultivo, coleta e interação, criando uma malha de lugares interconectados pelo uso.

Em contrapartida, a interpretação de Carvalho (2013), que focaliza o Peabiru como um caminho interoceânico, evidencia uma dimensão macro e conectiva da territorialidade Guarani, igualmente crucial sob a ótica de Raffestin (1993). O Peabiru representa um projeto territorial sofisticado, uma clara materialização do "trabalho" de transformar o espaço natural em um sistema de fluxos. Esta rede de caminhos não era apenas uma via de passagem, mas uma infraestrutura que permitia a circulação de pessoas, bens, saberes e cosmologias, exercendo um poder de integração sobre a geografia. Enquanto Susnik (1964) descreve a territorialização da *ocupação*, Carvalho (2013) revela a territorialização da *conexão*, demonstrando como os Guarani atuavam como agentes de uma integração supra-étnica em escala continental.

Dessa forma, a aparente disputa entre as duas compreensões dissolve-se quando as reconhecemos como facetas de uma multiterritorialidade Guarani. A "região vital" descrita por Susnik (1979-1980; 1964) e a "rede interoceânica" postulada por Carvalho (2013) correspondem a diferentes escalas e finalidades do mesmo processo de construir território. A primeira, voltada para a reprodução social e a gestão do entorno imediato; a segunda, para a projeção de poder e a troca cultural em longo alcance. Juntas, elas oferecem uma visão holística de como os Guarani, por meio de práticas diversas – da agricultura nômade à manutenção de vias permanentes – realizaram um complexo "trabalho" de territorialização, transformando o espaço vasto e diverso da América do Sul em um território significativo, conectado e vivo.

A cosmovisão indígena é construída a partir dos laços que desenvolve com o ambiente natural, por meio dele ocorre a formação da identidade cultural - enquanto unidade e coletividade – que ocorre a partir de uma relação íntima entre a mitologia e fazer cotidiano. O *Ñande Reko*, *Ñandereko,* ou *Nhandereko* Guarani, é apontado por Meliã (1981) como uma categoria analítica que representa o pensamento e as expressões do Povo Guarani desde a perspectiva histórica, mas também contemporânea. Isso ocorre porque o “nosso modo de ser” envolve tanto a cultura no que se refere aos conhecimentos ancestrais passados de geração em geração e de família para a família e que terão reflexos sobre o *Teko*, aquilo que cada um é, e o *Tekoha* enquanto dimensão coletiva e expressão daquilo que a comunidade é.

O *Nhandereko* une o ambiente, o humano e não humano, imanente e transcendente dando formas às territorialidades Guarani e ao seu viver autêntico. O território é o espaço de mediação em que o conhecimento é, ao mesmo tempo, produzido e apropriado, por isso a reivindicação pelo saber-ser-fazer. O Nhandereko não é um conceito abstrato; ele faz referência a um sistema de vida em uma prática inscrita na própria Geografia Sagrada do Tekoha.

O *Nhandereko* é descrito por Benites (2018) como o modo de vida Guarani coletivo. Envolve a cosmologia, a terra, a língua, o corpo, a educação, a saúde, as relações de complemento[5], espiritualidade e a busca do *Nhanderowai* que seria a fonte de toda a criação ou a essência do seu modo de ser. De acordo com Moura Guarani (2024), o *Nhandereko* é um lugar de manifestação daquilo que lhes constitui material, simbólica e espiritualmente e essa cosmovisão inseparável entre vida, cultura e território é o cerne da resistência indígena e evidencia uma conexão profunda que é sistematicamente negada pelo direito positivista, que fragmenta e individualiza os direitos.

5 Durante a vivência com os Guarani, e no trabalho com as mulheres, o conceito de relações de gênero não foi evocado. As mulheres abordam essa questão a partir de uma quebra na relação de complemento comunitário, saberes específicos e equilíbrio de poder.

O Ser e o Todo estão intimamente ligados, Jecupé (2001) aponta a existência de três mundos em que o ser e o todo se manifestam em diferentes dimensões, no Mundo-Céu, Ser e o Todo se manifestam como unidade; no Mundo Terra, como diversidade; e no Mundo-Intermediário como masculino e feminino, movimentando a vida. Os nomes determinam o dom, enquanto poder divino doado, mostram onde habitam casa palavra alma no mundo espiritual e, ainda favorecem a vida terrena desde o caminhar da linguagem, seu temperamento, seus pontos fracos e fortes. A partir dessa compreensão, o modo de ser Guarani se estrutura a partir dessas representações que, no entendimento de Ladeira (2015) integram à vida social, a natureza, o modo de vida e os conjuntos de hábitos e crenças que sustentam a sua cultura.

As pessoas e os animais aparecem como extensão do próprio corpo e se torna morada do divino, dos espíritos que compõem a cosmovisão Guarani. Segundo Jecupé (2001) o colibri – mensageiro divino, transmite a sabedoria divina – é uma das formas de *Tupã Tenondé* e sua visão significa proteção, presença divina ou que se está indo por um caminho correto. O colibri está presente não só na cultura Tupi-Guarani como também em várias tradições andinas: Inca, Quéchua, Nazca, Aimará (idem, p. 35).

Da mesma forma, a coruja é descrita como guardiã dos segredos guardados na intimidade de todo ser, remete a sabedoria e mistério como atributos do Pai-Mãe Criador, é a guardiã da noite que "traduz as limitações das percepções que o mundo material proporciona. De acordo com esse olhar, o plano material é apenas um galho da grande árvore da vida, é desse escuro que a coruja vê o Todo-Árvore, um ângulo diferente da percepção do colibri" (Jecupé, 2001, p. 36).

O ser, a alma, a linguagem e a palavra são uma única coisa para os Guarani, no relato de Jecupé (2001). A partir da alma-palavra e da compreensão de que ser e som tem o mesmo sentido, aponta que a percepção do corpo como vida requer consciência de que o som é muito mais do que a vibração sonora, mas um princípio dinâmico de luz. A compreensão do modo de ser Guarani e sua cosmologia é, então, complexa.

A história oral é o meio pelo qual se transmite os saberes e por esta razão possuem maior centralidade na conformação da identidade coletiva do que a escrita. A história oral, segundo Ferreira Netto (1994) possui duas funções que se relacionam à coesão social: a não ruptura com o seu passado e a não ocorrência de mudanças abruptas em função do contato com outras sociedades. A partir disso, retoma-se o relato de Jecupé (2001) sobre os fundamentos da linguagem humana (*ayvu rapta*), onde *ayvu* remete ao espírito, como algo eterno que dá vida ao corpo de cada indivíduo e que se manifesta através da palavra, que transcende.

O termo *Ñande Ru Tenondé* significa Nosso Pai Primeiro e se relaciona com a transcendência. Para Meliá (1995) tanto a criação do mundo quanto do homem se dá por meio de palavras ditas e compartilhadas. O corpo emerge, então como espaço Imanifestado de uma essência manifestada cujo ritmo é dado pela música, cuja função é gerar vidas. *Ñande Ru Tenondé* é aquele que detém a sabedoria e o poder criador (Jecupé, 2001). Segundo Ladeira (2015) o dom é necessário para manter a integridade da alma e a sintonia entre os dois mundos. Também, requer a manutenção das normas (como referência e consciência) e compreensão do que se constituem transgressões e do que se apresentam com circunstâncias. Feito isso: se mantém a capacidade de sonhar, de prever os acontecimentos e de olhar no interior das coisas (seres e fatos). Há, portanto, na cosmologia Guarani uma compreensão de pertencimento e integração ao meio, do estabelecimento de relações de um saber comum que orienta o modo de vida e as relações entre cada indígena e a coletividade mediadas pela crença e pela reação de transcendência. Emergem como algo que está, ao mesmo tempo, fora e dentro deles e isso se relaciona com a forma como se utilizam dos recursos presentes em seu entorno.

A cultura Guarani e a sua forma de ver o mundo, segundo Schaden "se estruturam numa visão única e indivisível de conhecimentos e conceitos sobre o aqui e o lá, o aquém e o além, o ontem, o hoje e o amanhã, o eu e o não-eu. E tudo isso não de maneira estática, mas dinâmica, num permanente processo dialético" (1978, p. 34). A partir disso, duas questões se evidenciam: a relação entre espaço e tempo; e a relação entre indígenas e território.

O território Guarani, segundo Barbosa e Barbosa (1987) deve resguardar tanto o acesso à água quanto o espaço para abranger as aldeias e os caminhos que as conectam. É no interior da mata, que os indígenas Guaranis se estabelecem. Brighenti (2005) destaca que no espaço da aldeia se entrecruzam tanto os espaços para a reprodução material e simbólica que caracterizariam um viver pleno dos Guaranis. No modelo tradicional de organização socioterritorial Guarani existem três espaços: mata preservada, espaço cultivável (roças) e espaço social e político (aldeia).

Sendo a agricultura uma das formas de reprodução material dos Guarani, é extensa na variedade de plantas cultivadas e se baseia na rotatividade do uso do solo. A derrubada da mata, segundo Brighenti (2005) só pode ser realizada em razão do plantio, o que faz com que o manejo e uso do solo pelos Guarani seja favorável às necessidades do ambiente. Enquanto a terra se revigora, a subsistência é garantida por meio de atividades de coletas.

Na aldeia, a terra está mais relacionada com o modo de ser do que com a reprodução material dos Avá-Guarani. Meliá e Temple (2004) apontam a existência de três lugares na conformação da aldeia: a mata virgem, a mata cultivável e a casa. Há, em sua organização, uma dinâmica de natureza política, religiosa, social e simbólica que permite a sua reprodução, ainda que, como aponta Schaden (1954) as aldeias não formam grandes adensamentos, as casas são afastadas umas das outras e conectadas por caminhos.

[Encontro de] saberes como expressão do conhecimento: as ciências indígenas e as práticas territoriais desde os Avá-Guarani

A presença de um conhecimento originário presente nos debates do encontro de saberes, enquanto movimento social, oferece algumas indicações para a relação entre ciências indígenas e práticas socioterritoriais. A partir da análise de Guanaes e Menezes (2024) acerca do Primeiro Seminário Internacional do Instituto Mercosul de Estudos Avançados (IMEA), sob tema "Sentipensar os Estudos Transdisciplinares e o Encontro de Saberes[6], os autores assinalam que os conhecimentos tradicionais e os saberes acadêmicos devem ocupar o mesmo espaço de forma horizontal e justa. Ao mesmo tempo, é preciso acolher o desafio de construir currículos e adotar metodologia que viabilizem o diálogo entre esses dois campos. Também, torna necessária uma educação diferenciada, com qualidade e pertinente para dar sustentação a essa

6 Este seminário foi realizado entre os dias 08 e 11 de outubro de 2023, com a finalidade de estabelecer que os autores denominaram como diálogo inter epistêmico. Nele, estiveram presentes professores e professoras da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), mestres e mestras de saberes tradicionais de diferentes localidades brasileiras e reitores e reitoras da Rede de Universidades Interculturais, Indígenas e Comunitárias de Abya Yala (RUIICAY), além dos diretores de três institutos de Estudos Avançados do Brasil: UNB, UFMG e UFRGS, o professor José Jorge de Carvalho, coordenador do Encontro de Saberes a nível do Brasil, representantes da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná e de territórios de candomblé da cidade de Foz do Iguaçu.

mudança. Destacam, ainda, que a vocação deste Instituto na promoção de estudos que tenham uma vocação transdisciplinar enquanto fusão de conhecimentos decorrentes das disciplinas decorrentes da razão. Neste sentido, existe um desafio posto que diz respeito à emergência de um novo tipo de conhecimento cosmocentrado decorrente da ruptura com o antropocentrismo. Assim, a partir de uma abordagem intercultural, emerge um diálogo interepistêmico em que saberes ancestrais e euro ocidentais seriam espaços legítimos da produção de conhecimento.

Um primeiro elemento evidenciado é a pluriversidade que decorre de um novo posicionamento da relação entre corpo-natureza no processo de produção e apropriação do conhecimento sobre si, sobre o outro e sobre a realidade em que estamos inseridos. A pluriverisidade *Amawtay Wasi* dá lugar a emergência de um método vivencial simbólico relacional que expressa uma base filosófica em que o tecido comunitário evidencia suas práticas socioterritoriais presentes no modo com que plantam, criam e coletam. Não se trata de uma abordagem orientada pelo mercado ou pelo capitalismo predatório, mas um processo formativo orientado pela ideia de dons e talentos capaz de gerar formas de resistência interepistêmica.

Ao mencionar o *Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador* (CODEMPE) Guanaes e Ledezma Menezes (2024), permitem pensar que existe uma visão de Desenvolvimento para esses territórios, orientada pelo conhecimento e ciência de base originária e que se dão em uma perspectiva totalizadora, daí a percepção de que a pluriversidade *Amawtay Wasi* se constitui como um espaço de resistência epistêmica. Nela, a aprendizagem seria um componente do método vivencial simbólico relacional e que faz lembrar, que no caso Guarani, desde o nascimento as crianças circulam por diferentes espaços, o que gera um processo de aprendizagem contínuo e coletivo em que saber e fazer caminham juntos.

Desde sua relação com as práticas socioterritoriais, os encontros destes sábios e sábias e a pluriversidade permite discutir diferentes áreas de formas integradas como é o caso de saúde e alimentação, em que citam a Sarango e Perez (2016),

> Estes mestres e mestras alertam sobre o cuidado que se deve ter no momento de plantar os alimentos, o tipo de água para regar, onde se deve plantar; perto da casa será melhor pois as plantas precisam de cuidado e carinho e uso de adubo natural, mas, hoje, lamentas as/os mestres, já não se realizam oferendas antes de plantar e colher, ninguém agradece à *Pachamama,* o que é bom para a harmonia com a vida, ou seja para a saúde. Reiteram a importância do fogão, pois o fogo organiza e convoca a família, daí o nome de *hogar* (lar) que provém da palavra *hoguera* (fogueira) (Guanaes e Ledezma Meneses, 2024, p. 5).

A interculturalidade emerge como um segundo elemento a ser considerado desde a perspectiva do Encontro de Saberes, enquanto movimento social, em seu exercício que é tanto epistemológico quanto prático. A condição de subalternidade dos povos e grupos (Spivak, 2010), seria determinante para a sua integração na busca por reconhecimento, liderança, legitimidade, pertinência e qualidade promovendo cidadanias interculturais (Guanaes e Ledezma Meneses, 2024). Neste sentido, haveria um papel institucional no eixo das universidades aderentes ao Movimento que diz respeito à revitalização, promoção e fortalecimento dos direitos coletivos, a identidades e autonomia dos povos considerando suas cosmologias, organização social e política, práticas espirituais e sistemas de conhecimentos. Chama a atenção que haveria um esforço na retenção destes talentos e que seria este um meio de fortalecer os territórios e regiões.

Como um eixo decorrente da interculturalidade, a humanidade é uma relação que precisa ser levada na forma como o movimento social se posiciona. Ao tomar a comunidade como eixo estruturante dos saberes, a dimensão humanista parece ser um fator que leva à ruptura com padrões coloniais e as institucionalidades que se contrapõem ao modo de ser e viver tradicional. No contexto das Universidades que compõem o movimento, altas habilidades técnicas devem caminhar com as humanas. Ao citar a Universidade Indígena Boliviana Comunitária, Intercultural e Produtiva UNIBOL, Guarani e Povos de Terras Baixas “Apiaguaiki Tüpa, Guanaes e Ledezma Meneses (2024, p. 7) destacam que ela se dedica, no âmbito das Nações e Povos Indígenas das Terras Baixas, a formação de profissionais “idóneos; com alto nível de preparação técnica, científica, produtiva, comunitária; de carácter intracultural, intercultural e plurilingue, para responder com qualidade e pertinência às demandas de desenvolvimento social, político e produtivo”.

As ciências indígenas e as tecnologias sociais são um terceiro elemento a ser considerado desde a perspectiva do Encontro de Saberes. Ao mencionar a Universidade Indígena Quéchua “Casimiro Huanca” Guanaes e Ledezma Meneses (2024, p. 8) são enfáticos ao afirmar que existe conhecimento e capacidade resolutiva desde as comunidades e povos tradicionais o qual é mediado pelo uso de tecnologias ancestrais no âmbito dos territórios e na produção do espaço que é social-produtivo-comunitário-inter relacional. Esta vocação se evidencia no comprometimento em

> formar integralmente homens e mulheres, com conhecimentos científicos, tecnológicos, ancestrais desenvolvendo processos de pesquisa para resolver problemas da produção, a transformação e a diversificação da base produtiva nacional, gerando capacidades na elaboração e preparação de empreendimentos produtivos sócio comunitários com enfoque intra, intercultural e plurilíngue (Guanaes e Ledezma Meneses 2024, p. 8).

Como último elemento a ser considerado, existe uma dimensão histórica que caracteriza o percurso ancestral da comunidade até o tempo presente. Se refere, portanto, a um conjunto de experiências que evidenciam as vivências territoriais em diferentes ciclos. Também, se colocam a partir da relação com diferentes atores e nos processos de supressão, adaptação e descoberta de novas habilidades e conhecimentos que viabilizaram a sua presença e que pode ser expressa nos discursos, paisagem e práticas socioterritoriais.

A discussão evidencia que a Universidade ocupa lugar estratégico na disputa epistêmica contemporânea. Como instituição que historicamente legitimou apenas formas ocidentais de conhecimento, ela precisa abrir-se ao diálogo interepistêmico, reconhecendo mestres e mestras de saberes tradicionais como produtores de saber, incorporando metodologias indígenas e criando espaços de co-formação. Iniciativas como o Encontro de Saberes mostram que a Universidade pode assumir papel ativo na superação da colonialidade, articulando ciência, saberes ancestrais e práticas comunitárias.

Considerações Finais

O conceito de "saberes", na perspectiva Avá-Guarani, transcende a noção ocidental de um conhecimento acumulado. Ele se configura como a própria tessitura do *Nhandereko* — um saber-fazer, um saber-ser e um saber-viver em comunidade

com o território, indissociável das dimensões espiritual, social e ecológica. Sua validade é atestada pela eficácia em manter o *Teko*, a vida plena e harmoniosa, constituindo uma epistemologia relacional e holística. Em contrapartida, a "epistemologia" no contexto universitário tradicional tem funcionado historicamente como um sistema de regras para demarcar a ciência legítima, frequentemente baseado em pressupostos cartesianos que separam sujeito e objeto. Esta visão, no entanto, não esgota o conceito, pois a própria tradição ocidental abriga críticas internas — do pragmatismo às epistemologias feministas — que questionam essa herança reducionista.

Face ao que foi exposto, o estudo evidenciou que há, no conceito de saberes uma resposta aos processos sociais a que foram submetidos os povos indígenas, africanos e caribenhos. Desde o lugar da produção de conhecimento e do saber científico ele propõe uma quebra de paradigma que decorre da imposição do eurocentrismo como padrão científico e produtor de verdades. Pressupõe uma retomada de uma perspectiva totalizante na compreensão da realidade, na análise de problemas, na busca por soluções e produção de inovações.

Desde a possibilidade de produzir espaços onde os povos e grupos cuja epistemologia foi invalidada e subalternizada, colocando em evidência a produção de epistemologias comunitárias, emerge o Encontro de Saberes como movimento social que tem no reconhecimento científico produzidos por estes povos e grupos, um caminho sob o qual vem sendo construídos novos diálogos que permite pensar os territórios colonizados e seus povos como potência. É precisamente nesse espaço de revisão crítica que o "Encontro de Saberes" encontra sua potência. Ele não propõe a simples substituição de um paradigma por outro, mas um diálogo interepistêmico que redimensiona o sentido dessas categorias. Para as comunidades, significa o reconhecimento de seus saberes como sistemas complexos de conhecimento, e não como folclore. Para a Universidade, representa um desafio à sua autoimagem, convidando-a a uma ruptura institucional que permita a coexistência horizontal e a fertilização mútua entre diferentes formas de conhecer. Dessa forma, supera-se uma visão dicotômica, construindo um campo de conhecimento mais plural e apto a responder aos complexos desafios contemporâneos.

As práticas socioterritoriais, desde a perspectiva de saberes e do que vem sendo defendido pelo movimento social do Encontro de Saberes, considera quatro elementos fundamentais: a pluriversidade como elemento que abre a possibilidade para uma nova relação entre corpo-natureza, onde se abre a possibilidade para novas formas de produção e apropriação do conhecimento; a interculturalidade emerge não apenas como uma possibilidade, mas como referenciadora de uma pedagogia de resistência e potencializadora destes saberes dito subalternos.

A interculturalidade dá passagem para a união entre o científico e o humano, para a junção de habilidades técnicas e relacionais. A humanidade emerge como um requisito para a construção de um profissional de alta qualidade, que teria outros recursos para ler e analisar a realidade, mas também para julgar e tomar decisões. É possível que o componente humano dê o tom das novas tecnologias sociais desenvolvidas para resolução dos problemas que se fazem presentes nos territórios. Isso é importante porque tem relação direta com a estrutura elementar do modelo de desenvolvimento proposto e como ele pode se configurar como resistência ao caráter predatório e disruptivo do capitalismo.

A trajetória dos povos e comunidades e os parâmetros de vivência construídos desde sua trajetória no lugar são outro elemento para compreender a potência dos saberes nas práticas socioterritoriais das comunidades e povos tradicionais. Isso expressa as estratégias utilizadas para a sobrevivência e, também, caminhos possíveis para a apreensão de novas epistemologias e conhecimento.

Referências

BENITES, Sandra. *Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando).* Dissertação de Mestrado no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PPGAS: MN, 2018.

CARVALHO, Maria Lucia Brant de. *Das terras dos índios a índios sem terras: o Estado e os Guarani do Oco'y.* Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em geografia Humana da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2013.

DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del otro: hacia origen del mito de la modernidad.* Quito:Abya Yala, 1994.

GUANAES, S.A LEDEZMA MENESES, G. G. Interculturalidade e Encontro de Saberes: A experiencia da Red de Universidades Indígenas Interculturais e Comunitárias de Abya Yala- RUIICAY, e os desafios para UNILA. *In*: SCUDDER, Priscila de Oliveira Xaviar, e*t al*. (Org.). Racismo ambiental, ecologia, educação e interculturalidade. 2ed. Curitiba: CRV, 2024, v. 2, p. 31-48

GUERREIRO ARIAS, Patricio. Corazonar el sentido de las epistemologías desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia. *Calle 14Ç Revista de investigaciõn en el campo del arte,* Bogotá: Colombia, v, 4, n.5, julio-diciembre, pp 80-94, 2010.

INUCA LECHÕN, José Benjamin. *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX.* Tesis presentada en la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador. Quito: FLACSO, 2017.

JECUPÉ, Kaka Werá. *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JECUPÉ, Kakã Werã. *Tupã Tenondé: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral guarani.* São Paulo: Peirópolis, 2020.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. A colonialidade do saber, eurocentrismo nas ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas. LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.* Buenos Aires: Editora Clacso, 2005.

LEDEZMA MENEZES, Gerson Galo. Encontro de saberes e cotas epistêmicas na Universidade Federal da Integração Latino-Americana. *Hegemonia: Revista Eletrônica do Centro Universitário Euro-Americano*, n. 32, jul-dez 2021, p. 91-107, 2021.

LEDEZMA MENEZES, Gerson Galo. Racismo o colonialidad del saber en la historiografia brasileira, de Francisco Varnhagen a Gilberto Freyre. *Religación. Revista das Ciências Sociales y Humanidades.* v II, n. 5, pp. 33-50, p. 2017.

MACAS, Luís. La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. *Pueblos indígenas, estado y democracia.* Buenos Aires: Editora Clacso, 2005.

MELIÁ, Bartomeu. El "modo de ser" guarani en la primera documentación jesuítica. *Revista de Antropologia*, Vol. 24, pp. 1-24, 1981.

MOURA GUARANI, Vilmar Martins. *Nhandereko: o Direito Guarani.* Goiânia: CEGRAF: UFG, 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgard (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.* Buenos Aires: Editora Clacso, 2005.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SUSNIK. Branislava. El Guarani en la vida socio-económica colonial. *Revista de Sociologia, nº 01,* p. 30-48, 1964.

SUSNIK, Branislava. Los aborígenes del Paraguay II. *Etnohistoria de los Guaraníes. Época Colonial*. Asunción: Museu Etnográfico “Andrés Barbero”, 1979-1980.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento “Outro”a partir da diferença colonial. *Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas*, v. 5, n. 1, jan.-jul, p. 6-39, 2019

ISSN 2526-7310 PIXO n.35, v.9 primavera de 2025

UMA ANÁLISE DA COMUNIDADE TRADICIONAL DOS AREAIS DA RIBANCEIRA SOB A ÓTICA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS E DA JUSTIÇA AMBIENTAL

AN ANALYSIS OF THE TRADITIONAL COMMUNITY OF AREAIS DA RIBANCEIRA THROUGH THE LENS OF SOCIAL MOVEMENTS AND ENVIRONMENTAL JUSTICE

***Claudia Aparecida de Souza Ferreira*[1]**

Resumo
Este artigo científico examina a trajetória da Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira, em Imbituba, Santa Catarina, à luz da teoria dos movimentos sociais. Analisa como as características dos novos movimentos sociais se manifestam na luta dessa comunidade por reconhecimento territorial e justiça ambiental, diante de processos de desterritorialização impulsionados pelo desenvolvimento econômico. A pesquisa integra a análise de documentos textuais e a interpretação de mapas da Nova Cartografia Social dos Areais da Ribanceira e do Plano Diretor de Imbituba, buscando evidenciar as dinâmicas das disputas e da resistência que moldam a realidade dessas populações tradicionais. Argumenta-se que a compreensão das especificidades desses movimentos é crucial para a formulação de políticas públicas mais inclusivas e para a promoção de um desenvolvimento territorial que respeite os modos de apropriação dos territórios e os modos de saber das comunidades locais.
Palavras-chave: movimentos sociais; comunidades tradicionais; justiça ambiental; cartografia social; plano diretor; Imbituba.

Abstract
This scientific article examines the trajectory of the Traditional Community of Areais da Ribanceira, located in Imbituba, Santa Catarina, through the lens of social movement theory. It analyzes how the characteristics of new social movements manifest in this community's struggle for territorial recognition and environmental justice in the face of deterritorialization processes driven by economic development. The research combines the analysis of textual documents with the interpretation of maps from the New Social Cartography of Areais da Ribanceira and the Imbituba Master Plan, aiming to highlight the dynamics of disputes and resistance that shape the reality of these traditional populations. It is argued that understanding the specificities of these movements is crucial for formulating more inclusive public policies and promoting territorial development that respects the communities' ways of territorial appropriation and local knowledge systems.
Keywords: social movements; traditional communities; environmental justice; social cartography; master plan; Imbituba

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (USP), Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (UFPel/2023) e Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFPel/2018). E-mail: larissa.morschbacher@usp.br.

Figura 1 - Colheita da palha do Butiá nos Areias da Ribanceira. Fonte https://www.acordi.org/galeria acesso em 28 jul. 2025

Introdução

O avanço de projetos de desenvolvimento e a expansão do capital frequentemente desencadeiam processos de desterritorialização, gerando intensos conflitos socioambientais e a invisibilização de comunidades tradicionais. No Brasil, um exemplo contundente dessa dinâmica é a situação da Terra Indígena do Morro dos Cavalos, em Santa Catarina. Recentemente, o apoio do governador Jorginho Mello a um Projeto de Decreto Legislativo (PDL 717/2024) que visa suspender as demarcações de terras indígenas já reconhecidas, como a do Morro dos Cavalos, ilustra a persistência de uma lógica que prioriza interesses econômicos em detrimento dos direitos territoriais e culturais de povos originários (Palavra Palhocense, 2024). O caso do Morro dos Cavalos é, portanto, um exemplo dos desafios enfrentados por inúmeras comunidades tradicionais no contexto da desterritorialização imposta por modelos de desenvolvimento que negligenciam as dimensões sociais e ambientais, produzindo tensões e induzindo processos de exclusão socioespacial.

> Todavia é inegável que, no tocante ao grau de exposição a esses danos, as referidas comunidades sofrem de forma mais direta e imediata, pois na maioria das vezes, a instalação de megaempreendimentos que visam o desenvolvimento econômico é feita no interior (ou nas proximidades) de territórios tradicionais (Fontes, 2023, p.19).

O presente artigo propõe a analisar o caso da Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira (Figura 1), localizada em Imbituba, Santa Catarina, como um exemplo emblemático das tensões e lutas enfrentadas por populações tradicionais no contexto brasileiro. A escolha dessa comunidade justifica-se pela riqueza de sua trajetória de resistência e pela disponibilidade de documentação que permite uma análise aprofundada de suas dinâmicas. A abordagem teórica tem como fundamento os conceitos dos movimentos sociais e da perspectiva da "justiça ambiental" (Acselrad, 2002).

Este trabalho adotou abordagem qualitativa, com análise documental de fontes textuais (relatórios, artigos, teses, documentos institucionais) e cartográficas. Os textos foram selecionados pela relevância temática e temporal (2010–2025), priorizando materiais que abordam territorialidade, conflitos fundiários e saberes tradicionais. Para além da análise textual, este estudo incorpora a dimensão espacial, fundamental para a compreensão das disputas territoriais. Realizou-se leitura comparativa entre o material produzido pela Nova Cartografia Social e o Plano Diretor de Imbituba, observando zoneamento, sobreposições e áreas de conflito territorial, com foco nos impactos sobre o uso tradicional do território. Os mapas da Nova Cartografia Social dos Areais da Ribanceira oferecem uma representação das territorialidades a partir da perspectiva das próprias comunidades; o mapa do Plano Diretor de Imbituba reflete a visão oficial e as diretrizes de desenvolvimento do município. A justaposição dessas diferentes representações cartográficas evidencia os contrastes entre as territorialidades vividas e as territorialidades planejadas, revelando as assimetrias de poder e os desafios para a garantia dos direitos territoriais. A justaposição dessas diferentes representações cartográficas permite evidenciar os contrastes entre as territorialidades vividas e as territorialidades planejadas, revelando as assimetrias de poder e os desafios para a garantia dos direitos territoriais.

O objetivo principal é demonstrar como as características dos movimentos sociais se manifestam na luta da Comunidade dos Areais da Ribanceira, destacando a importância da ação coletiva, da construção de identidades, da articulação em cenários conjunturais e da geração de inovações e práticas de resistência, a fim de contribuir para o aprimoramento de políticas públicas e instrumentos de planejamento urbano que reconheçam e incorporem saberes tradicionais nos processos decisórios e cartográficos. Busca-se, assim, contribuir para o debate sobre a questão territorial e os movimentos sociais no Brasil, oferecendo subsídios para a compreensão das complexas relações entre desenvolvimento e justiça social no contexto das comunidades tradicionais.

Revisão da Literatura e Fundamentação Teórica

Para compreender a dinâmica da Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira como um movimento social, é fundamental revisitar os elementos que caracterizam essa ação coletiva na América Latina. Segundo Gohn (1997), movimentos sociais são expressões sociopolíticas e históricas de grupos que compartilham valores comuns e que se organizam coletivamente para disputar bens materiais ou simbólicos. Suas ações ocorrem geralmente fora da esfera institucional, mas podem se articular com instituições e outras forças sociais, gerando campos de força social que expressam poder e resistência. Outra característica do movimento social é a intermitência: “vão e voltam segundo a dinâmica do conflito social, da luta social, da busca no novo ou reposição/conservação do velho” (Gohn, 1997, p.248), constituindo uma forma de transformação de uma realidade social por meio da luta social. Além disso, constroem identidades coletivas baseadas em valores culturais e políticos compartilhados, atuam sobre temas específicos em conflito e produzem efeitos tanto na esfera pública quanto privada. Caracterizam-se também pela presença de conflitos, pela articulação em redes, pela existência de ideologias e projetos, por práticas organizadas ou não, e pela vivência de avanços e retrocessos ao longo do tempo.

Acselrad (2002) complementa essa compreensão ao analisar a perspectiva do movimento de justiça ambiental, surgido nos Estados Unidos nos anos 1980. Este movimento evidenciou a prática sistemática de alocação de rejeitos junto às comunidades minoritárias, destacando uma lacuna importante nos estudos teóricos da sociedade de risco: a ausência de consideração sobre a atuação política do capitalismo como causa dos problemas ambientais.

Conforme classificado por Acselrad (2002), uma ação coletiva contra uma ordem ambiental injusta ocorre em dois níveis do espaço social: o da distribuição de poder e o discursivo, que manifesta as distintas formas de representação sobre como os recursos ambientais em disputa serão distribuídos. O autor também chama atenção para a capacidade diferenciada de mobilidade entre os atores sociais. Afirma que o capital possui a característica de ser mais móvel, podendo assim escolher onde e quando pretende atuar. Por outro lado, os atores sociais minoritários tendem a ser mais estáticos, resistindo à degradação que lhes é imposta.

A questão da justiça ambiental vai além da proteção do meio ambiente, abrangendo a distribuição dos ônus e bônus ambientais, assim como a participação dos grupos afetados nas decisões que impactem seus territórios e modos de vida.

O caso da Comunidade dos Areais da Ribanceira insere-se nesse arcabouço teórico. Trata-se de uma comunidade tradicional que, ao longo de sua história, tem enfrentado e resistido à pressão de projetos de exploração econômica destinados à apropriação de seu território. A luta pela manutenção do seu modo de vida pode ser interpretada como um movimento social que busca a justiça ambiental e territorial. A seguir, detalharemos como as características dos movimentos sociais se manifestam na trajetória dessa comunidade, utilizando textos científicos encontrados no endereço eletrônico mantido pela Associação Comunitária Rural de Imbituba (ACORDI) e mapas para compreender as disputas territoriais.

> … criada para garantir a resiliência de pescadores e agricultores de Imbituba/SC, tem focado suas ações na defesa do Sistema Agrícola e Pesqueiro Tradicional dos Areais da Ribanceira – SAPTAR. Para isso, trabalha para promover a conservação da sócio biodiversidade, economia solidária, segurança alimentar e geração de trabalho/renda. Como Também promove a manutenção de bancos de sementes e as manifestações culturais: boi de mamão, artesanato, farinhadas, pesca artesanal, extrativismo vegetal, agricultura itinerante. Além disso, desenvolve ações de combate a desigualdade de gênero valorizando o trabalho das mulheres (ACORDI, [S.D.]).

Análise do Caso: Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira

A Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira exemplifica as complexas tensões entre projetos de desenvolvimento e a resistência dos movimentos sociais no território brasileiro. Sua trajetória histórica é marcada por constante mobilização sociopolítica coletiva em defesa de seu território ancestral e da preservação do modo de vida tradicional. Durante décadas, a comunidade tem se organizado e articulado estratégias de resistência, envolvendo em seu processo de reconhecimento e legitimação diversos atores sociais, incluindo a pesquisadores, instituições acadêmicas e organizações sindicais (Mombelli, 2013, p. 336). A coletividade é a base de sua existência e luta, e sua identidade se consolida por meio de um processo histórico contínuo no qual, conforme destaca Mombelli (2013, p.327);

> [...] essas famílias, em sucessivas gerações, desenvolveram práticas específicas de uso e apropriação dos recursos naturais, orientadas fundamentalmente a partir de um sistema de referência compartilhado pela coletividade, pautado em regras e valores morais de uso e ocupação da terra e nas formas de lidar com os recursos naturais disponíveis.

A Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira é composta por agricultores e pescadores artesanais e se caracteriza por práticas ligadas ao uso comum da terra e ao manejo da biodiversidade local, que enraízam seu pertencimento ao território e fundamentam os argumentos por direitos territoriais.

O trabalho familiar, assim como o cultivo itinerante de mandioca e aipim, não se limita a uma atividade produtiva, mas compõe a identidade comunitária, orientando a organização social e a identidade do grupo. A comunidade, por meio do manejo, desenvolveu práticas que resultaram em um importante sistema de conservação de recursos genéticos e da biodiversidade na região. Estudos de 2008 a 2010 revelaram a existência de 30 variedades de mandioca, 15 de aipim e 218 denominações de plantas medicinais. A atividade do cultivo de mandioca garante produção de qualidade em áreas menores e vem se reproduzindo com base em regras e princípios formulados por uma 'moral camponesa', ou seja, a palavra tem o mesmo valor de um documento oficial. A farinha de mandioca constitui uma das principais fontes de renda do grupo; o cultivo de mandioca garantiu a autodeterminação econômica e a segurança alimentar de gerações, incluindo cerca de 100 famílias atualmente. No entanto, a redução das áreas de roça, por influência da atuação da iniciativa privada, comprometeu a segurança alimentar e a capacidade de produção local, reduzindo a produção de farinha de 100 toneladas para cerca de 10,5 toneladas em 2010. A coleta do butiá (Butia catarinensis) e da palha do butiazeiro também são práticas extrativistas características da comunidade. O butiá é valorizado como recurso alimentar e por seu valor simbólico e cultural, sendo encontrado em grande parte da paisagem local. Do fruto do butiá é elaborada a cachaça de butiá, uma bebida apreciada pelos moradores. A comunidade também é composta por pescadores artesanais que, desde os anos 1970, se mobilizam para garantir o livre acesso aos recursos naturais locais. Portanto, A relação com a terra é orientada por práticas informais de gestão do território denominadas "costume local", transmitidas pela oralidade. A comunidade reúne grupos articulados em redes de parentesco, originados de descendentes de imigrantes açorianos e indígenas que ocupam a faixa litorânea desde o século XIX. A poesia de D. Valdira da Rocha Farias, uma agricultora da comunidade, relembra o duro contexto de expulsão e a perda de terras que desestabiliza e ceifa o seu direito de plantar e estar no território (Mombelli, 2013; Santin, 2024).

De acordo com o depoimento de Marlene Borges, registrado em Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Comunidade Tradicional dos Agricultores e Pescadores dos Areais da Ribanceira (Almeida *et al,* 2011, p. 6), a disputa por terras em Imbituba tem raízes profundas, remontando à década de 1950, quando a construção do Porto Henrique Lage desencadeou tentativas de expulsão da população local, com capangas a cavalo tentando remover os moradores que resistiam para manter suas práticas tradicionais de plantio e pesca. Desde os anos 1970, a comunidade dos Areais da Ribanceira tem enfrentado uma série de violações fundiárias que impactaram profundamente sua estrutura social e cultural (Mombelli, 2013, p. 327). Naquela década, o Estado, por meio da Companhia de Distritos Industriais de Santa Catarina (CODISC), desapropriou parte dessas terras sob a justificativa de gerar empregos. Esse processo resultou em escrituras irregulares e na ausência de indenizações para muitas famílias, marcando o início de um longo histórico de desrespeito aos direitos da comunidade (Almeida *et al.,* 2011, p. 6*).*

A intensificação dos conflitos ocorreu com a criação da ACORDI e, sobretudo, diante dos processos de privatização. Em 2000, terras que antes pertenciam à ICC foram vendidas à Engessul (atual Sulfacal/Sulgesso) por um valor irrisório e sem qualquer processo licitatório, evidenciando a falta de transparência e a desconsideração pelos moradores locais. Uma década depois, em 2010, outra porção dessas terras foi alienada para empresários italianos e para a empresa Santos Brasil (Mombelli et al, 2011, p.6). Esses eventos não apenas perpetuaram as violações fundiárias na região, mas também aprofundaram as tensões entre a comunidade tradicional e os interesses privados e ameaçaram o modo de vida e os valores culturais que definem os Areais da Ribanceira.

É nesse contexto de luta e resistência que se manifestam os valores culturais e políticos compartilhados que estruturam a coletividade dos Areais da Ribanceira. A comunidade detém um rico patrimônio de saberes tradicionais e ecológicos, transmitidos oralmente por gerações, como a técnica de cultivo da mandioca, a pesca artesanal e o extrativismo do butiá (Almeida *et al*, 2011; Borges; Mombelli, 2019; Oliveira, 2020). A coletividade se observa também nas formas de trabalho, como o mutirão nas roças, e em atividades comunitárias, como a Feira da Mandioca (Oliveira, 86 e 98). O uso comum da terra, sem divisões, e a sabedoria única de cada pedaço de seu território estão intrinsecamente ligados ao imaginário local (Santin, 2024, p. 20), onde a paisagem formada pelas dunas, lagoas e restinga carrega um significado cultural e afetivo profundo para a comunidade (Borges; Mombelli, 2019, p. 168), que continua a lutar por seu reconhecimento.

O reconhecimento da comunidade enquanto povo tradicional, com base em suas práticas culturais e ancestrais, carece ainda de validação pela sociedade em geral. A mobilização da comunidade na luta por seus direitos tem apresentado avanços e retrocessos (Tabela 1). Desde 2021, vinha tramitando na Câmara de Vereadores o Projeto de Lei nº 5.396/2021, que visava o reconhecimento formal da comunidade perante a sociedade. Após um longo período de espera, o projeto foi rejeitado e arquivado em janeiro de 2025, mesmo com a expressão de autoconhecimento da comunidade já estar amplamente difundida no meio acadêmico.

> a falta de reconhecimento formal do território como pertencente à comunidade impediu o acesso a subsídios governamentais para a implementação de novas estratégias de conservação do solo [...] tais inseguranças sobre o uso de seu território tradicional e do acesso a políticas, geram grandes desafios na garantia da qualidade das condições de vida no campo (Santin, 2024, p.89).

A comunidade dos Areais da Ribanceira apresenta uma ideologia viva, baseada na ancestralidade, no bem comum e no respeito à natureza. Essa ideologia se manifesta tanto em suas práticas cotidianas e em projetos institucionais. Ao longo do tempo, a comunidade vivenciou avanços importantes no reconhecimento político e territorial, mas também enfrentou fortes retrocessos ligados à especulação imobiliária e à imposição de modelos de desenvolvimento exógenos que desconsideram sua identidade e seus direitos.

Tabela 1- Vivências de Avanços e Retrocessos. Fonte: Nova Cartografia Social Comunidade Tradicional dos Agricultores e Pescadores Artesanais dos Areais da Ribanceira – Imbituba SC. Disponível em http://novacartografiasocial.com.br/download/20-comunidade-tradicional-dos-agricultores-e-pescadores-

PERÍODO	AVANÇOS	RETROCESSOS
1970-1990	Território mantido por laços familiares, sem cercas ou contratos formais.	Ausência de regularização fundiária e início da especulação.
2000–2010	Criação da ACORDI e inclusão no Projeto Nova Cartografia Social. Produção de mapas, realização de oficinas e elaboração de laudos.	Ausência de regularização fundiária e início da especulação.
2014–2018	Reconhecimento da comunidade como tradicional. Início dos processos junto ao INCRA e MPF. Elaboração de laudo antropológico.	Tentativas de expulsão, ações judiciais e criminalização da ocupação.
Após 2018	Maior articulação com universidades, ONGs e órgãos públicos.	Intensificação da especulação imobiliária e ameaça de remoção forçada de famílias.

Disputas Cartográficas e Territoriais

A análise dos mapas é crucial para compreender as disputas territoriais que envolvem a Comunidade dos Areais da Ribanceira. O texto de Acselrad e Coli (2008) destaca que as disputas cartográficas são, em essência, disputas territoriais. Mapas não são meras representações neutras da realidade; são construções sociais que refletem interesses, poderes e visões de mundo. A forma como um território é mapeado pode legitimar ou deslegitimar a presença de determinados grupos, influenciar políticas públicas e determinar o destino de recursos naturais.

O mapa da Nova Cartografia Social dos Areais da Ribanceira (Figura 2) contrasta fortemente com o mapa do Plano Diretor de Imbituba (Figura 3). Enquanto o primeiro expressa a territorialidade vivida pela comunidade, com seus usos, costumes e relações com o ambiente, o segundo reflete uma lógica de planejamento urbano que muitas vezes desconsidera essas especificidades. O Plano Diretor, zoneou o território demarcado pela comunidade como Zona Industrial e Zona de Uso Especial 2, prevendo como atividade prevista o tratamento de resíduos líquidos, estando sujeito a Projeto Especial Público de Realização Necessária – PERN (IMBITUBA, 2024). Portanto, sendo um instrumento legal que define usos e ocupações, sobrepõe-se às territorialidades tradicionais, gerando conflitos de uso e ameaçando a reprodução social e cultural da comunidade. A análise comparativa desses mapas revela as assimetrias de poder e a necessidade urgente de se considerar as concepções de território das comunidades tradicionais e dos povos originários na reformulação de políticas públicas.

A partir dessa leitura, é possível sugerir que instrumentos de gestão territorial considerem camadas socioambientais que incluam usos tradicionais, rotas de pesca, áreas de extrativismo e lugares de memória. A incorporação de cartografia participativa no Plano Diretor, assim como a criação de zonas especiais para uso tradicional, poderia reduzir conflitos e garantir continuidade dos saberes ancestrais.

Conquistas e Derrotas e a Justiça Ambiental

Ao longo de sua trajetória, a Comunidade dos Areais da Ribanceira tem vivenciado conquistas e derrotas, que influenciam “seus fluxos e refluxos” (Gohn, 1997, p. 263). As conquistas podem ser o autoreconhecimento de sua existência como comunidade tradicional, a obtenção de apoio de instituições e organizações, a visibilidade de sua causa na mídia e a paralisação de projetos que ameaçam seu território. As derrotas, por sua vez, podem ser a perda de áreas de uso tradicional, a dificuldade em obter a regularização fundiária ou a criminalização de suas lideranças. No entanto, as derrotas, em alguns casos, podem revitalizar o movimento, impulsionando novas estratégias e fortalecendo a coesão interna;

> Usualmente podemos pensar que as conquistas fortalecem um movimento. Mas nem sempre isso é verdadeiro, pois, em vários casos, o que ocorre é uma acomodação após a conquista da reivindicação e um refluxo da organização. Também temos registros de casos em que a derrota serviu de elemento revitalizador de energias aos movimentos, criando condições para o seu crescimento (Gohn, 1997, p.263)

A luta da Comunidade dos Areais da Ribanceira é, em sua essência, uma busca por justiça ambiental. Conforme Acselrad (2002), a justiça ambiental se manifesta na ação coletiva contra uma ordem ambiental injusta, onde os ônus ambientais são desigualmente distribuídos, recaindo sobre as populações mais vulneráveis. A comunidade denuncia a imposição de riscos e danos ambientais decorrentes da expansão urbana e da especulação imobiliária, que ameaçam seus recursos naturais e seu modo de vida.

Figura 2 - Recorte da Nova Cartografia Social dos Areais da Ribanceira. Fonte: Recorte da Nova Cartografia Social Comunidade Tradicional dos Agricultores e Pescadores Artesanais dos Areais da Ribanceira – Imbituba SC. Disponível em http://novacartografiasocial.com.br/download/20-comunidade-tradicional-dos-agricultores-e-pescadores-artesanais-dos-areais-da-ribanceira-imbituba-sc/. Acesso em: 23 jul. 2025

Figura 2 - Recorte da Nova Cartografia Social dos Areais da Ribanceira. Fonte: Recorte da Nova Cartografia Social Comunidade Tradicional dos Agricultores e Pescadores Artesanais dos Areais da Ribanceira – Imbituba SC. Disponível em http://novacartografiasocial.com.br/download/20-comunidade-tradicional-dos-agricultores-e-pescadores-artesanais-dos-areais-da-ribanceira-imbituba-sc/. Acesso em: 23 jul. 2025

> [...] a possibilidade de produzir cada vez mais é a chave do discurso hegemônico do progresso advindo da globalização e reverberado pelas elites globais. As consequências advindas deste caminho, entretanto, se traduzem na concentração de renda, na exclusão, no subdesenvolvimento, em graves danos ambientais, em agressão e restrição de direitos humanos essenciais (Oliveira, 2020, p.107).

A reivindicação por um ambiente saudável e pela participação nas decisões que afetam seu território é central para a sua luta por justiça ambiental. A Nova Cartografia Social dos Areais da Ribanceira (Almeida *et al.,* **2011), ao evidenciar as áreas de uso tradicional e os impactos das atividades externas, torna-se um instrumento poderoso na defesa da justiça ambiental, ao dar visibilidade às injustiças e fortalecer a voz da comunidade.**

Conclusão

O caso da Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira em Imbituba, Santa Catarina, oferece um rico campo de análise para a compreensão dos movimentos sociais e das disputas territoriais no contexto brasileiro. A aplicação da teoria dos movimentos sociais, aliada à perspectiva da justiça ambiental e à análise comparativa de diferentes representações cartográficas, permitiu evidenciar a complexidade e a resiliência da luta dessa comunidade.

Demonstrou-se que a Comunidade dos Areais da Ribanceira se enquadra nas características dos "movimentos sociais latino-americanos" (Gohn, 1997), manifestando-se como uma ação sociopolítica coletiva, articulada em cenários conjunturais de ameaça, gerando um campo de força social e utilizando diversos repertórios de ação. Sua identidade coletiva, forjada na solidariedade e na valorização de seu modo de vida tradicional, é um pilar fundamental de sua resistência. A ideologia que permeia suas ações, a cultura política desenvolvida e a organização, mesmo que informal, são elementos que impulsionam seu projeto de permanência no território e de garantia de seus direitos. As disputas cartográficas, evidenciadas pela comparação entre o mapa da Nova Cartografia Social e o mapa do Plano Diretor de Imbituba, revelam as assimetrias de poder e as diferentes concepções de território que se confrontam. Sendo assim, sugere-se que os instrumentos de gestão territorial considerem camadas socioambientais que incluam usos tradicionais, rotas de pesca, áreas de extrativismo e lugares de memória. A incorporação de cartografia participativa no Plano Diretor, indicando as direitos e a representação dessas comunidades no mapa de usos do solo, assim como a criação de zonas especiais de uso tradicional, poderia reduzir conflitos de representação e garantir o direito à continuidade dos saberes ancestrais.

Em suma, a trajetória da Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira é um testemunho da vitalidade dos movimentos sociais no Brasil e da urgência em se reconhecer e proteger os direitos das populações tradicionais. A compreensão aprofundada desses casos a partir da leitura dessas comunidades é essencial para a reformulação de políticas públicas que promovam um desenvolvimento mais inclusivo e que garanta a diversidade, a territorialidade e a justiça ambiental para todos.

Referências

ACORDI - ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA RURAL DE IMBITUBA. *Ações.* Disponível em: https://www.acordi.org/acoes. Acesso em: 24 jul. 2025.

ACSELRAD, Henri. Justiça ambiental e construção social do risco. *Desenvolvimento e Meio Ambiente,* v. 5, 2002. DOI: 10.5380/dma.v5i0.22116. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/made/article/view/22116. Acesso em: 23 jul. 2025.

ACSELRAD, Henri; COLI, Luis Régis. Disputas cartográficas e disputas territoriais. In: ACSELRAD, Henri (Org.). *Cartografias sociais e território.* Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2008. p. 13-44. Disponível em: https://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/raul/cartografia_tematica/leitura%204/Cartografias%20Sociais%20e%20Territ%F3rio.pdf. Acesso em: 24 jul. 2025.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Coord.); MOMBELLI, Raquel et al. (Org.). *Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: comunidade tradicional dos agricultores e pescadores dos Areais da Ribanceira. Manaus:* Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2011.

BORGES, Marlene; MOMBELLI, Raquel. Sistema agrícola e pesqueiro tradicional dos Areais da Ribanceira: saberes e resistência do litoral sul de Santa Catarina. *In*: *Coleção povos e comunidades tradicionais.* Brasília: Embrapa, 2019. v. 3, p. 167-184.

CÂMARA DE VEREADORES DE IMBITUBA. *Projeto de Lei Ordinária 5396/2021.* Reconhece a Comunidade Tradicional de Agricultores Itinerantes, Pescadores Artesanais e Extrativistas Vegetais dos Areais da Ribanceira, e dá outras providências. Disponível em: https://www.legislador.com.br/LegisladorWEB.ASP?WCI=ProjetoTexto&ID=316&inEspecie=1&nrProjeto=5396&aaProjeto=2021. Acesso em: 24 jul. 2025.

DIÁRIO MUNICIPAL DE SANTA CATARINA. *Lei Complementar Nº 5.342, de 13 de Setembro de 2022. Extrato de ato normativo n° 4.180.096.* Disponível em: https://diariomunicipal.sc.gov.br/atos/4180096. Acesso em: 24 jul. 2025.

FONTES, Ingrid Tereza de Moura. *Desenvolvimento e neoextrativismo: intersecções entre a instalação de megaempreendimentos e a apropriação de territórios tradicionais a partir do projeto da Central Nuclear do Nordeste.* Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/32589/1/IngridTerezaDeMouraFontes_Dissert.pd. Acesso em: 24 jul. 2025.

GOHN, Maria da Glória. *Uma proposta teórico-metodológica para a análise dos movimentos sociais na América Latina.* São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GOVERNADOR APOIA PROJETO QUE VISA SUSPENDER DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA DO MORRO DOS CAVALOS. *Palavra Palhocense,* Palhoça, 5 jul. 2025. Disponível em: https://www.palhocense.com.br/noticias/governador-apoia-projeto-que-visa-suspender-demarcacao-da-terra-indigena-do-morro-dos-cavalos. Acesso em: 13 jul. 2025.

IMBITUBA. *Lei Complementar n° 5.534, de 14 de dezembro de 2024.* Disponível em: https://www.diariomunicipal.sc.gov.br/arquivosbd/atos/2024/12/1734181312_lei_complementar_n_5.534_de_14_de_dezembro_de_2024._9.4132023_extrato.pdf. Acesso em: 24 jul. 2025.

MOMBELLI, Raquel. Comunidade tradicional dos Areais da Ribanceira: Imbituba (SC): desenvolvimento, territorialidade e construção de direitos. *Revista Estudos Sociológicos,* Araraquara, v. 18, n. 35, p. 325-345, 2013.

OLIVEIRA, Elisa Quint de Souza de. *Desterritorialização e resistência nos Areais da Ribanceira: a busca de uma comunidade tradicional pelo direito à terra em Imbituba-SC*. Tese (Doutorado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2020. Disponível em: https://www.udesc.br/arquivos/faed/id_cpmenu/4219/Elisa_Quint_de_Souza_de_Oliveira_Tese_16353635209751_4219.pdf. Acesso em: 20 jul. 2025.

SANTIN, Andressa. *Conservação e circulação de variedades de mandioca (Manihot esculenta Crantz) na Comunidade Tradicional dos Areais da Ribanceira:* um patrimônio biocultural sob ameaça. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Biológicas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Biológicas, Florianópolis, 2024. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/257745. Acesso em: 20 jul. 2025.

ISSN 2526-7310 PIXO n.35, v.9 primavera de 2025

NAVEGAR PELOS RIOS DO TEMPO
Uma cronologia espiralar no território amazônida

NAVIGATING THE RIVERS OF TIME
A spiral chronology in Amazonian territory

Victor Salgado[1]

Resumo
Este estudo aborda a territorialidade e ancestralidade no Amapá, com foco na Vila Elesbão, uma comunidade palafítica em Santana. A pesquisa explora a relação histórica e cultural entre os povos indígenas, afrodescendentes e o território amazônico, destacando práticas de resistência e adaptação. A cronologia espiralar conecta eventos históricos, como a desterritorialização de populações negras durante o projeto de modernização do Amapá, à cosmologia indígena Wajãpi, que identifica a Fortaleza de São José de Macapá como Mairi. A análise inclui solos antropogênicos, como terras pretas, e o manejo de espécies vegetais, como o açaí, evidenciando a abundância na Amazônia antiga. Apesar da precarização urbana e irregularidade fundiária, a Vila Elesbão mantém práticas comunitárias e culturais, resistindo à invisibilidade. O estudo propõe uma abordagem transdisciplinar e decolonial, revelando camadas de apagamento e destacando a diversidade das territorialidades amazônidas.
Palavras-chave: Amazônia; águas; palafitas; territorialidade; Vila Elesbão.

Abstract
This research aims territoriality and ancestry in Amapá, focusing on Vila Elesbão, a palafitic community in Santana. The research explores the historical and cultural relationship between indigenous peoples, Afro-descendants, and the Amazonian territory, highlighting practices of resistance and adaptation. The spiral chronology connects historical events, such as the deterritorialization of Black people during Amapá's modernization project, to the Wajãpi indigenous cosmology, which identifies the Fortress of São José de Macapá as Mairi. The analysis includes anthropogenic soils, such as black earth, and the management of plant species, such as açaí, demonstrating the abundance in ancient Amazonia. Despite urban precarization and land tenure irregularity, Vila Elesbão maintains community and cultural practices, resisting invisibility. The study proposes a transdisciplinary and decolonial approach, revealing layers of erasure and highlighting the diversity of Amazonian territorialities.
Keywords: Amazon; waters; palafittes; territoriality; Vila Elesbão.

1 Mestre em Arquitetura e Urbanismo pelo PPGAU FAU-USP (2024) . Arquiteto e Urbanista pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP/2020).

Introdução

Os seres humanos habitam junto às águas devido à necessidade de acesso a recursos vitais, como água potável e alimentos. Além disso, as águas oferecem rotas de transporte, facilitando o comércio e a comunicação entre comunidades. A agricultura irrigada em terras próximas aos corpos d'água também é favorecida. Historicamente, a água serviu como fonte de defesa, oferecendo vantagens estratégicas. Com os recursos aquáticos abundantes, as sociedades desenvolveram-se ao longo das margens dos rios, lagos e oceanos, adaptando-se às condições ecológicas e construindo uma relação íntima e vital com as águas.

A arquitetura ancestral conhecida como palafita, denomina construções suspensas sobre pilotis de madeira acima das águas ou terrenos passíveis de alagamento e exercem extrema relação com o habitat local. Apesar de antiga, esta arquitetura, com mais de 5 mil anos (Bahamón, A. & Álvarez, A., 2009), não se tornou obsoleta, com o avanço de complexidades ambientais e o desenvolvimento dos assentamentos humanos, construir sobre as águas continua sendo uma necessidade na realidade contemporânea.

Encontrar palafitas na maior floresta tropical do planeta, na Amazônia, não é uma simples coincidência. A formação social da Amazônia brasileira é intrincada e profundamente enraizada em uma diversidade de povos, ecossistemas e narrativas. É o habitat de comunidades indígenas que mantêm uma relação milenar com a terra, conservando tradições e saberes ancestrais. O contato interétnico provocado pela colonização europeia e a implantação do escravismo na América há 500 anos, mesclou e fundiu saberes de diversas origens, intervindo também nos sistemas construtivos criados para ocupação deste território.

As ocupações palafíticas são encontradas em diversos países cobertos pelo bioma amazônico, como no Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana, em margens de rios, lagos, áreas alagáveis, por litorais, e, portanto, uma forma influente de ocupação, uma presença que atravessa séculos. No contexto brasileiro amazônida, este tipo de habitação é fortemente interligado aos saberes ribeirinhos, de uma população tradicional que herdou os saberes das populações indígenas que habitam a região. Esta tecnologia habitacional também é empregada em território urbano, como forma de acesso à moradia popular, muitas vezes em situação de precarização extrema, uma sentença das relações de colonialidade que persistem. Porém, ainda é possível se deparar com formas de assentamentos palafíticos pouco densos, vinculados ao trabalho com a terra e confluentes em seu modo de habitar com as águas.

O território amapaense é conhecido nacionalmente pela biodiversidade, pela presença de diversas áreas de conservação e Terras Indígenas demarcadas, pela produção de açaí que desempenha um papel importante na cultura alimentar local e por sua condição fronteiriça com a Guiana Francesa. A região metropolitana do estado é definida pela conurbação entre a capital Macapá e as cidades de Santana e Mazagão, cidades mais densas e antigas na região da foz do rio amazonas. A complexa paisagem regional pode ser dividida genericamente entre três biomas: florestas de várzea, entrecortadas por áreas alagáveis, assim como as áreas de cerrado amazônico (savânica) e as florestas de terra firme, como maior volume no platô das guianas.

Neste contexto urbano se insere a Vila Elesbão, como um bairro de periferia, na cidade de Santana. Uma comunidade palafítica, historicamente vinculada a um modelo capitalista extrativista moderno-colonial, tanto quanto uma comunidade entrelaçada à ancestralidade amazônida, em sua origem e mistura. Manifestando a necessidade de habitar junto à terra e ao rio. A abordagem deste estudo compreende a terra não

apenas como substrato natural e geopolítico por onde a vida se passa e a luta se faz, mas sobretudo, como produtora de cosmopolíticas e socialidades diversas acerca da natureza (Lewandowski & Otero, 2019). Ao invés, portanto, de neutralizar a terra a partir de um tipo específico de territorialização, a intenção é explicitar a potência das territorialidades dos povos (indígenas, quilombolas, ribeirinhos, beiradeiros etc.) tal como vividas por eles.

O conceito de territorialidade, portanto, também se coloca como chave para a pesquisa, numa abordagem que não só permite recuperar e valorizar a história da ocupação de uma terra por um grupo, como também propicia a melhor compreensão dos elementos culturais em jogo na experiência de ocupação e gestão territorial (Gallois, 2004). Assim, para Lewandowski & Otero (2019), a palavra território refere-se a uma unidade espacial demarcada pela identidade e cultura de seu povo, um espaço de vida denso, no qual diferentes territorializações se sobrepõem. O estudo da territorialização é um atravessamento de longa duração nesta pesquisa, sua proposição é contemplada parcialmente pelo conceito geográfico-humanista de Rogério Haesbaert (2007; 2021). Para além desta abordagem, a territorialização pode ser um processo burocrático-estatal de transformação de espaços de vida em propriedades privadas ou mesmo tomando como propriedade pública.

Neste estudo, estruturou-se a metodologia com base nos conceitos da filósofa Leda Maria Martins em “Performances do tempo espiralar”. Conceitos que pressupõem as condicionantes do tempo linear e calculado, do conhecimento ocidental, de progresso e evolução, que emperra em uma noção de irreversibilidade. E que assim, impede a percepção de ciclos, de retornos, de simultaneidades e reversibilidades, dos ritmos, etc. Neste sentido, a base que estanca o conhecimento ocidental é a escrita, como único registro legitimo. O que se propõe é uma estruturação espiralar, da cronologia e narrativa do artigo, para assim acomodar na investigação os conhecimentos da oralidade[2].

Ainda que, assumindo os riscos e consequências das traduções e transcrições, que sempre causam perdas, a inclusão do conceito de tempo espiralar, tem a ver com reavivar a força e a história daqueles que foram e vieram antes de nós, e, portanto, a ancestralidade é chave. Os movimentos temporais são demarcados, na construção textual do artigo, como giros, que se lançam em tempos e direções da cronologia ocidental e pedindo licença para abordar a cosmologia indígena Wajãpi. As informações e referências que compõem estes giros são baseadas em fontes documentais, visuais e musicais, estudos etnográficos, arqueológicos e arqueobotânicos, da historiografia com base em códices e ofícios coloniais, da geografia humana, urbanismo e planejamento urbano. Um conjunto orientado pela transdisciplinaridade e decolonialidade (Maldonado-Torres, 2015), que convergem em uma narrativa sobre território em giros, formando círculos e espiralando.

Atentando-se ao percurso da pesquisa, em linhas gerais, o território do Amapá é atravessado por ciclos de territorializações, desterritorializações e re-territorializações. O cuidado com a terra é uma ancestralidade indígena e quilombola, e até hoje, usufruímos dessa abundância. As territorialidades abordadas pelo estudo, são relacionadas a populações que se constituem como não-hegemônicas. As palafitas e seus conjuntos, sendo bairros ou baixadas, ou periferias, são expressivas em muitas cidades da Amazônia, obtêm muitos estigmas e estão sob condições precarizadas de saneamento, majoritariamente. O que não é unanimidade. As condições de insegurança de posse, dificuldades de permanência continuam, e, existe uma incompreensão das políticas públicas com as necessidades das populações que as habitam.

2 Oralidade ou as oralidades pertinentes a esta pesquisa são as práticas do uso da língua natural por meio da produção sonora como dispositivo de resistência ao uso hegemônico da escrita como instrumento de apagamento de narrativas baseadas na transmissão por vozes e falas ancestrais.

Territorialização do Amapá

O primeiro giro retorna ao processo de territorialização do Amapá, na formação do antigo Território Federal do Amapá (1943-1988) na era Vargas, durante o Estado Novo (1937-1945). Fase de forte estímulo à industrialização do Brasil, que implantou o Ministério da Aeronáutica, a Força Aérea Brasileira, a Companhia Siderúrgica Nacional (CSN), o Conselho Nacional do Petróleo, a Companhia Nacional de Álcalis, a Companhia Vale do Rio Doce, a Companhia Hidrelétrica do São Francisco, entre outras grandes empresas e órgãos estatais. No Amapá, o commodity de exportação destacado foi o minério de manganês, e, portanto, este setor industrial foi alavancado.

O interventor, designado pelo presidente da época, foi o oficial do exército Janary Gentil Nunes, aquele que deveria transformar, o suprimido município paraense de Monte Negro, em um território “civilizado”. A ação estatal foi estrategicamente moldada para modernizar aquela região, com robusto aparato da propaganda, que até então, nunca foi uma prioridade para os gestores do Pará. A intenção sempre foi “vencer” a floresta e romper de vez o “primitivismo” da selva, diante o primeiro Plano de Valorização da Amazônia (1946), que posteriormente viabilizou a Operação Amazônia, e finalmente fundou a SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia) em 1966, ativa até os dias atuais.

A “evolução” proposta pela intervenção de Janary, estava baseada na luta por um futuro afortunado para aquele novo território federal. Em seu discurso, “A Mística do Amapá”, afirmava que só era possível atingir o progresso através do amor ao Amapá e da exploração da terra e de seu potencial, com a participação de todos e sob o comando de um grande líder político (Canto, 2016). Um discurso concebido para consolidação de poder, aos moldes coronelistas, e convencimento da população ao desenvolvimento pela intervenção extrativista. Uma vez que, o governo brasileiro da época estreitou relações com os Estados Unidos durante a segunda guerra mundial, o Amapá foi alvo de intervenções do capital estrangeiro, construindo até mesmo uma Base Aérea no interior do estado, e financiando a exploração de minério em Serra do Navio, pela ICOMI (Indústria Comercio de Mineração Ltda) em associação com empresa americana Bethlen Steel.

Esta fase da economia brasileira é demarcada pelo agudo êxodo rural em sentido as maiores cidades, convertendo o perfil demográfico nacional em maioria urbana. A base administrativa do Território Federal do Amapá se concentrou em Macapá, que até a chegada do interventor era sede de um pequeno município com população inferior a dois mil habitantes. Vale ressaltar que na época, o atual município de Santana ainda era integrado ao município Macapá, o que dificulta a diferenciação de análises entre estas cidades até meados dos anos 1980.

> Havia uma fortaleza abandonada, que servia de curral, uma doca por onde chegavam embarcações com víveres para abastecer a cidade e uma vida comercial na qual a maioria dos comerciantes era estrangeira. Pairava entre os habitantes uma grande expectativa no propalado desmembramento do Pará e na instalação do governo amapaense (Canto, 2016, p. 167).

A modernização introduzida por Janary, se instalou no porto de Santana nesta mesma época, como principal porta de exportação dos commodities da indústria de mineração. Mesmo após a construção de moradias e infraestrutura urbana para o *staff* da ICOMI, ali ao lado da estrutura portuária de exportação e da estrada de ferro, consolidava-se a Vila Elesbão como uma comunidade às margens do rio Amazonas que não estava a parte do desenvolvimento econômico e industrial da época. Por outro lado, as baixas condições sanitárias ameaçavam as vidas das pessoas que sofriam com diversas endemias tropicais. Condições oriundas de um processo de precarização histórica herdado dos tempos coloniais.

Esta região da Amazônia, desde a conquista lusitana, esteve submissa a sucessivos ciclos de extrativismo predatório por objetivo de acumulação de capital, e o que permanecia como estrutura relacional sempre foi a colonialidade, onde um povo explorado ansiava por alguma apreciação. O que a governança do Território Federal estabelecia era uma continuidade da colonialidade, pois quem não aceitava as mudanças propostas era considerado um intruso (Canto, 2016), todo aquele que não aceitava a modificação dos hábitos tradicionais e a higienização da paisagem estava sujeito à repressão[3].

Não por coincidência, as populações negras eram o núcleo de resistência. Moravam no centro da cidade, denominado Largo São José, área que servia para o cultivo da tuberosa mandioca *(Manihot esculenta)*, e ao longo da orla também havia áreas resididas por trabalhadores e agricultores. Áreas estas de interesse do planejamento urbano "embelezador" implantado por Janary. Os negros macapaenses eram parte da população mais antiga da cidade, ocupavam terras doadas por seus antigos senhores a seus escravos e herdadas por seus descendentes (Canto, 2016), em casas simples, provavelmente autoconstruídas, com roças nas redondezas, com diversas espécies vegetais.

Estas pessoas eram agricultores, além de seringueiros, pescadores e extrativistas de modo geral, portanto, sua reação indignada às intervenções do poder público, fundamentava-se na permanência na terra, como uma relação de compartilhamento para a vida. Isto é, para a modernização ser construída era necessário demolir as relações de territorialidades afrodescendentes, mesmo que se utilizassem ações de segregação social, que se cumpria com práticas excludentes (Pessoa; Venera, 2013). O planejamento urbano proposto para Macapá passou a efetivar suas estratégias higienistas.

O remanejamento da população negra para áreas afastadas e sem garantias de acesso à urbanização, foi parte das estratégias de Janary. Por sua influência, persuadiu Julião Tomaz Ramos (1876-1958), chamado Mestre Julião, principal festeiro e tocador de caixa (tambor) de Marabaixo[4], para que, por sua vez, convencesse também os moradores a se transferirem para outros "futuros bairros" próximos do centro. Segundo Fernando Canto:

> Todo o capital simbólico tradicional daquela população foi afetado pela perda da identidade com o lugar que habitavam, devido às novas formas de morar e se deslocar (ganharam em troca terrenos de 1200 m², e perderam a sua relação diária com o rio e a doca da Fortaleza, um igarapé situado ao lado da Fortaleza de São José de Macapá, onde a cidade era abastecida diariamente pelas canoas das ilhas vizinhas). (...) No local das antigas roças e casas geminadas dos negros do centro e da frente da cidade o governo construiu praças, conjuntos habitacionais para seu *staff* administrativo (Canto, 2016, p.172-173).

As famílias remanejadas foram realocadas para os atuais bairros Perpétuo Socorro (antigo Igarapé das Mulheres), Santa Rita (antigo bairro da Favela) e Laguinho. Sendo o **último,** o bairro que permanece, historicamente, habitado por moradores negros até hoje. Culturalmente plural e influente nas tradições afrodiaspóricas do candomblé, do batuque, da capoeira, e de ritmos brasileiros como o samba e o pagode. Naquele momento o Marabaixo se tornava um eco para os anseios dos negros nesse período (Pessoa; Venera, 2013). As narrativas compostas em rimas de "ladrão" (entoados), denunciam a violência do processo de "modernização". O irmão de Julião Ramos, conhecido como Bruno, compôs o "ladrão" que deflagrou a dominação sofrida. E nos versos de Raimundo Ladislau, pode-se compreender um pouco do processo de desterritorialização.

"VOU SEGUINDO NESSA ESTRADA
QUE DE MIM NINGUÉM TEM DÓ
O MALDITO JANARY
ME JOGOU LÁ NO IGAPÓ"
(Transcrição ladrão de Bruno,
encontrado em Canto, 2016)

"AONDE TU VAI RAPAZ
POR ESSES CAMINHOS SOZINHO
VOU FAZÊ MINHA MORADA
LÁ NOS CAMPOS DO LAGUINHO
QUANDO VIM DA MINHA CASA
ME PREGUNTOU COMO PASSOU
RAPAZ EU NÃO TENHO CASA
TU ME DÁ UM ARMADOR
DESTELHEI A MINHA CASA
COM INTENÇÃO DE RETALHAR
MAS A SANTA ENGRÁCIA NÃO FICA
COMO A MINHA PODE FICÁ?
ESTAVA NA MINHA CASA
CONVERSANDO COM A COMPANHEIRA
NÃO TENHO PENA DA TERRA
SÓ TENHO DO MEU COQUEIRO"
(Transcrição ladrão de Raimundo Ladislau,
encontrado em Canto, 2016)

É na oralidade que os povos afrodescendentes, e indígenas, resguardam a memória das lutas e muitos de seus saberes ancestrais, que permanecem protegidos do apagamento que os colonizadores instituíram pela escrita, disse Nego Bispo. "Porque mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade" (Santos, 2015). A abordagem transdisciplinar deste estudo, possibilitou a reinterpretação de fenômenos urbanos ainda pouco analisados, a partir de uma ótica contra colonial, crítica ao planejamento

3 O governador tinha respaldado por Decreto - Lei uma unidade de tropa do Exército à sua disposição para auxiliá-lo na manutenção da ordem pública (artigos 14 e 17 do Decreto-Lei n° 5.839, de 21 de setembro de 1943).

4 A dança e entoada do marabaixo são uma criação artístico-cultural típica dos povos de Macapá; o nome remete à travessia do Atlântico quando da diáspora africana: mar - a - baixo. A letra da música expressa um acontecimento do momento, uma forma de contar e cantar a própria vida. Uma espécie de "repente", estrofes com rimas chamadas de "ladrão" e entoadas no ritmo de caixas, que eram instrumentos de percussão confeccionados a partir de um tipo de madeira específica da floresta daquela região (Pessoa; Venera, 2013).

da época. A historiografia do século XX lapidou a imagem heroica de um interventor militar, como se fez aos bandeirantes anteriormente.

A migração acentuada para o Amapá neste período, incluiu nos processos sociais da cidade a territorialização das novas populações, que chegavam e buscavam por acesso à terra, para se fixar à procura de trabalho. Entre 1940 e 1950, Macapá foi a capital brasileira que apresentou o maior índice de crescimento populacional. A população cresceu cerca de nove vezes. Em 1949, a causa de 57,9% do aumento populacional macapaense foi a chegada de migrantes (Lobato, 2013), de origens diversas, mas principalmente do Marajó e do Nordeste. Esta intensidade migratória, ocorreu em função da distribuição de renda, devido a demanda por mão de obra, contudo, a distribuição de terras e mesmo a possibilidade de acesso a habitação social para os trabalhadores que chegavam, e, aos habitantes antigos, não ocorreu.

Não se via esse território tão movimentado, desde a construção da Fortaleza de São José de Macapá (1752). Os descendentes dos povos africanos escravizados que a ergueram, ao lado de outros povos indígenas escravizados. **É Importante** frisar como, forçadamente, os povos africanos se integraram nessa sociedade colonial, como mão de obra escrava, mas, acima de tudo, como propulsores de uma sociedade que depois se tornou "livre", na qual, se confrontam os registros desse passado e os sentidos atribuídos a essa escravidão. Muitos desses cidadãos livres tornaram-se moradores dos arredores da Fortaleza (Pessoa; Venera, 2013), tornando-a a orla, o rio e seus arredores alagados, sua habitabilidade.

Observa-se, nesta seção, que o Estado Brasileiro, para territorializar e urbanizar a capital do Amapá, utilizou-se de estratégias coloniais de desterritorialização de seu povo. E mais, antes mesmo que os negros macapaenses fossem desterritorializados, os povos trazidos de África para cá, passaram por um processo ainda mais violento de desterritorialização, perdendo a liberdade de estar na terra, falar suas línguas, cultivar suas sementes e dialogar com o ambiente (Santos, 2018). Até que fosse possível alcançar caminhos de liberdade para suas vidas, indígenas, negros, desertores e outros personagens das narrativas de resistência na Amazônia, cruzaram a virada do século XVIII para o século XIX compartilhando experiências fora da dominação colonial, transpondo fronteiras e tratados internacionais.

Terras do Cabo Norte

A chegada dos primeiros navios com pessoas africanas escravizados no Amapá, ocorreu por volta de 1752. Naquele momento o colonialismo português ansiava pela preservação dos limites territoriais e fronteiriços do império. Dessa forma, a Fortaleza de São José de Macapá, foi pensada para demarcar e assegurar territórios contra possíveis inimigos da Coroa Lusitana: ingleses, franceses, holandeses e espanhóis (Pessoa; Venera, 2013). Até a conclusão das obras da fortaleza, foi registrada a presença de 750 pessoas escravizadas trabalhando forçadamente na construção, a historiadora Luna (2011) apud Canto (2016, p. 103), descreve que "esses escravos viviam expostos às doenças tropicais como a malária, a cólera, a febre amarela e à varíola. Recebiam como alimentação básica apenas a farinha de mandioca [*Manihot esculenta*] e os peixes [do rio]. Viviam no hospital da vila, doentes."

Fica claro que, diante desse contexto de condições de vida, a busca e conquista de liberdade era uma necessidade cotidiana. Neste sentido, os denominados fugitivos - negros e indígenas escravizados e os soldados desertores - com suas próprias ações, reinventaram significados e construíram visões sobre escravidão e liberdade. Os fugitivos criaram rotas de fuga, mas não seria só isso. Fugas e formação de mocambos naquelas regiões de fronteiras ganham outros significados (Gomes, 1999). No âmbito geopolítico da época, a Coroa Lusitana e a Francesa enfrentavam o litígio franco-amapaense (1713-1809), existia uma "fronteira móvel", mesmo com o acordo firmado no Tratado de Utrach, os franceses não aceitavam os limites demarcados, deslocando ao sul a fronteira, do rio Oiapoque para o rio Araguari.

Esta conveniente mobilidade nas terras do Cabo Norte, facilitava aos franceses acesso aos garimpos e a extração de madeira para contrabando, contudo, este contexto fronteiriço impreciso abriu-se como uma oportunidade de refúgio geográfico, um esconderijo social e econômico perfeito naquele contexto amazônico (Gomes, 1999). A formação de mocambos e quilombos, durante a vigência do sistema colonial escravista, se estabeleceu pelo território brasileiro, como um locus de resistência e resgate de saberes afrodiaspóricos — lembrando que o quilombo pode ser considerado o símbolo maior da luta pela terra comunitária e pela liberdade em toda a Diáspora Africana nas Américas (Carvalho, J., in Santos, 2015).

Em todo o Grão-Pará, no séc. XVIII, havia revoltas, mocambos eram formados, perseguidos e esvaziados continuamente, e na mesma época ocorria um grande conflito armado contra os indígenas Munduruku (1768-1795), na região do rio Tapajós. Em especial na região do Amapá, justamente a que divisava com a Guiana Francesa, era a que mais causava apreensão da Coroa. Segundo Flávio dos Santos Gomes:

> Desde 1732, existia, porém, um tratado internacional assinado pelas duas Coroas, acordando a respeito da devolução de negros fugitivos. As disputas territoriais tornavam, entretanto, o controle e policiamento dessa área cada vez mais difícil. Havia desconfiança mútua entre França e Portugal com relação aos domínios coloniais de região (Gomes, 1999, p. 226).

Enquanto as autoridades portuguesas e francesas empenharam esforços em capturar fugitivos e desvendar suas rotas, em frequentes atritos em função dessas missões, muitos quilombolas do Amapá atravessavam os limites coloniais entre as nações, indo em busca de novos contatos, de populações que também ansiavam por libertação. Misturavam-se com fugitivos, cativos nas plantações e soldados desertores da Guiana Francesa. Traziam (ou levavam) ideias de liberdade (Gomes, 1999). Subestimados, não eram considerados uma ameaça potente pelas autoridades das Coroas Portuguesa e Francesa.

Considerando a territorialidade para as populações escravizadas, que não se isolaram entre si, mas que desempenhavam dinâmicas comerciais, alianças por proteção e práticas de solidariedade, os limites imprecisos dos tratados, os beneficiavam. Mocambos formados bem próximo **à fronteira mantinham relações de comércio com os colonos** franceses. Tinham igualmente sua base econômica, fazendo "salgas", tingindo roupas, plantando roças, pastoreando gado e fabricando tijolos para construção de fortalezas francesas (Gomes, 1999). Neste momento do giro temporal, vamos nos ater ao mapeamento de rotas de fuga e perseguições (Figura 1) de quilombolas, indígenas e amocambados.

Observa-se no mapeamento que as dinâmicas de mobilidade não eram isoladas ou facilmente rastreáveis. As autoridades da época utilizavam diversas estratégias para conseguir informações sobre os fugitivos. Mais do que se esconder nas matas, quilombolas, amocambados e indígenas compartilhavam segredos da floresta, assim, unindo-se como aliados, fortalecendo sua proteção, apoio e defesa contra a subordinação ao império português. Havia uma rede de caminhos e comunicações transversais nas terras do cabo norte.

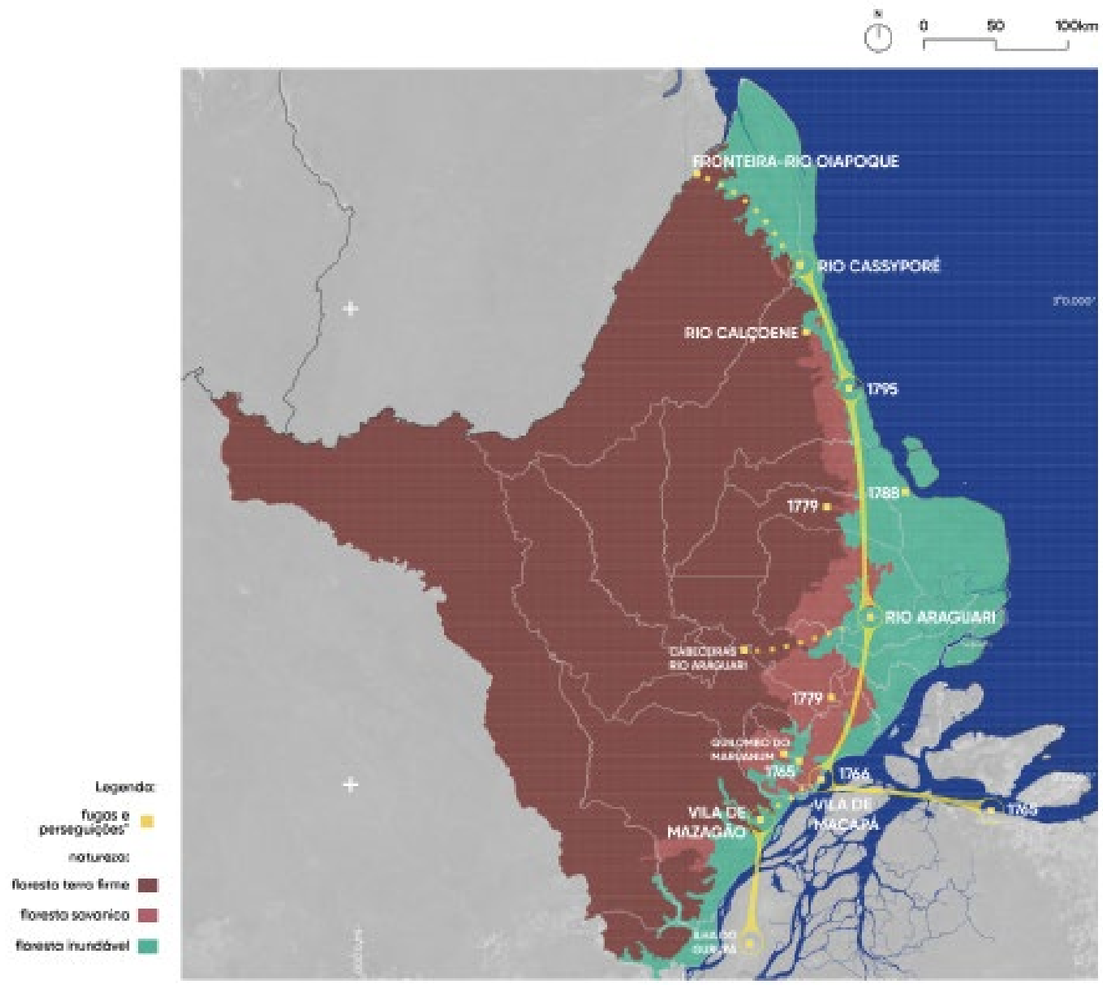


Figura 1 - Rotas de fuga e perseguições de quilombolas, indígenas e amocambados no séc. XVIII. Dados: Gomes, 1999; IBGE, 2010; IEPA/RADAM BRASIL, 2006. EPSG:4674. Elaboração própria, 2024.

Caminhos que acompanhavam a transversalidade do bioma cerrado, e, se distribuíam por suas zonas de transição, entre as áreas alagadas e de florestas altas. Através do conhecimento compartilhado entre os fugitivos, sobre a complexa rede hidrológica dos rios, foi possível transitar pela correnteza do Araguari, das altas cabeceiras até várzea alagável. Muitos outros rios são mencionados como lugares que continham vestígios da mobilidade da população perseguida, como os rios Matapi, Camarupi, Uanará-Pecú e nos lagos do rio Arapecú, rios Maguari, Flexal, Cassiporis e Mayacaré (rio Calçoene).

O que se vê no conjunto é a disposição de um corredor estrutural de atividades econômicas e a estrutura**ção** de um circuito entre Macapá e Caiena, sem intermédios, e para além das fronteiras internacionais, pois ocasionalmente, fugitivos e pessoas livres de cor das colônias holandesa (Suriname) e inglesa (Guiana), eram capturadas e identificadas. Esta disposição, era em parte sustentada pelas dinâmicas da rede de socialidades entre fugitivos e colonos, com seus produtos comercializados clandestinamente ou não, mas também por uma "proto-organização social abolicionista", que se conectava e contagiava por esta trama de vida.

Em Caiena, a abolição da escravatura aos negros e seus descendentes ocorreu em 1794 pela primeira vez (Revolução Francesa), e as experiências contra hegemônicas da revolução Haitiana (1791-1804) também reverberaram dentro do território do Cabo Norte. Isto é, a liberdade pela terra, para pertencer, e o sentido próprio de territorialidade integravam o propósito da abolição. As rotas de fuga até os mocambos e quilombos, percorriam ou atravessavam corpos d'água, eram raras as margens de rios e dos igarapés da extensa Amazônia onde faltassem indícios, rumores, vestígios e informações concretas sobre fugitivos escondidos (Gomes, 1999), havia a determinação das autoridades para que as milícias patrulharem estes lugares afastados da Vila de São José de Macapá.

O rio Araguari é registrado em diversos documentos como elemento da paisagem, como refúgio tanto de negros, quanto de indígenas. As águas e cachoeiras pertencem ao contexto cosmológico destas comunidades, mais do que apenas como recurso material, têm importância na relação de simbiose entre os humanos, seres não-humanos e os elementos da natureza, especialmente as cachoeiras. Ainda hoje, **são vistas** como parte de um Cosmo onde as entidades mágicas vivem nos redemoinhos, turbilhões, saltos, nichos das rochas ou nas águas tranquilas e agitadas (Martins, 2010). Não que fosse uma adaptação fácil, contudo, as áreas cercadas por rios e cachoeiras, dificultavam a aproximação de expedições anti-mocambos, assim como facilitava imediatas retiradas, quando havia emboscada.

Indígenas e quilombolas, ou como diria Nego Bispo, os povos afro-pindorâmicos, compartilhavam da necessidade de liberdade. Na Amazônia do séc. XVIII, o que fortalecia suas alianças e trocas de informações, eram os saberes indígenas que **já circulavam na terra há milênios, através da** mobilidade das comunidades, formando roças e domesticando plantas, formando solos antropogênicos, como vestígios de ocupações antigas e suas estradas que interligavam aldeias (Neves, 2022). Neste sentido, elaborou-se um mapeamento da transversalidade territorial (Figura 2), um ensaio cartográfico, que cruza dados arqueológicos das descobertas de solos antropogênicos da Amazônia antiga, com os fluxos das fugas e perseguições a mocambos nas terras do Cabo Norte durante o séc. XVIII, com a demarcação oficial de Terras Indígenas, Terras Quilombolas homologadas e com a localização de comunidades quilombolas contemporâneos. Uma travessia entre tempos, terras e fenômenos.

Observa-se na cartografia a indica**ção de um possível** corredor de circulação, entre a costa sul do Amapá e a região do Cabo Orange, podendo alcançando a fronteira com a Guiana Francesa. Por mais de um século, este corredor se consolidou, resultando na atual infraestrutura viária que interliga as duas nações. Pela interface do mapa, podemos deduzir que a territorialidade dos povos perseguidos como fugitivos, durante colonização do Amapá, também moldou espaços, interveio no fluxo da mobilidade regional e expandiu o povoamento. Talvez, ao longo do tempo, este processo tenha aberto caminho para corporações internacionais explorarem a região, por meio de *plantations* de eucalipto e mineração.

A elaboração deste mapa, se fez quase como um palimpsesto, recriando apagamentos para acumular as informações em uma superfície de interpretação, que no caso, foi o território cartografado. No entanto, não somente em documentos oficiais, na historiografia ocidental ou de elementos arqueológicos podemos extrair informações sobre o passado da Amazônia. Estudos etnográficos, de Dominique Gallois (1994), registraram as narrativas os "primeiros tempos", anterior ao encontro com os invasores europeus, na oralidade do povo indígena Wajãpi, originários do rio Tocantins (séc. XVII) e de língua do tronco Tupi. Este povo, migrou para a região da costa do Amapá, há pelo menos 200 anos (séc. XVIII), e neste mapa a Terra Indígena demarcada a oeste é seu território oficialmente desde 1994, no Brasil. Outros parentes Wajãpi também ocupam territórios oficialmente demarcados na Guiana Francesa.

Rememorando suas histórias, juntos aos extintos indígenas Tukuju, os indígenas Wajãpi entrevistados, contam sobre o contato com um antigo povo negro chamado Tapajon, que viviam próximos as aldeias. Mantinham uma relação pacífica e cooperavam entre si, no entanto, os colonos exterminaram os Tapajon e os Tukuju (Gallois, 1994). Ainda

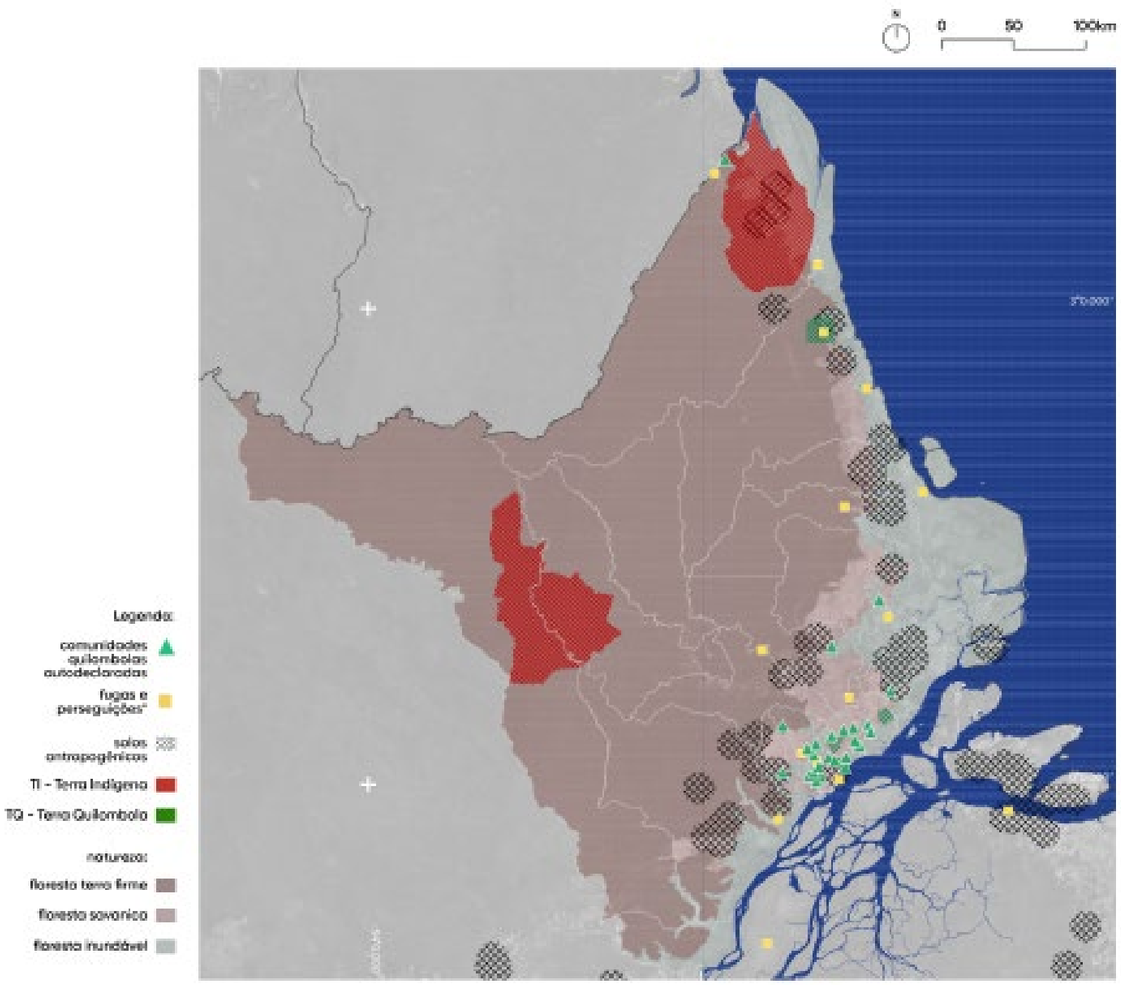


Figura 2 - Mapa da transversalidade territorial. Dados: Gomes, 1999; IBGE, 2010, 2024; IEPA/RADAM BRASIL, 2006; Neves, E.C., Furquim L.P., Levis C., et. al., 2021; Superti, E., Silva, G., 2015. EPSG:4674. Elaboração própria, 2024.

bem que estes pedaços de tradições de liberdade não se encontram somente em meio ao pó, traças e ao amarelar dos documentos manuscritos oficiais nos arquivos (Gomes, 1999). E, "o que está guardado na memória dos grupos étnicos não é encontrado no mundo das palavras escritas, e o que está escrito tem uma importância que é negado ao falado", disse o líder indígena oglala sioux Wanblí Ohítika (Russel Means), em 1980[5].

Mairi, Terra Ancestral

A narrativa sobre o território de *Mairi* é a narrativa cosmológica posta neste momento do giro temporal. Pedindo licença para os povos Indígenas do tronco linguístico Tupi na Amazônia, em especial aos Indígenas Wajãpi do Amapá. Em respeito e saudação a este povo, que frui junto a floresta amazônica, um território sagrado e repleto de entidades espirituais. Os Wajãpi, acreditam em uma rede complexa de relações entre humanos, animais e espíritos ancestrais, onde cada elemento desempenha um papel vital na harmonia do universo (Cabral, 2000). Em suas práticas rituais, como o *Kariwã*, celebram a interação entre o mundo terreno e o sobrenatural, promovendo a comunhão com os antepassados e o equilíbrio cósmico.

5 Consultado em <https://revistausina.com/2015/07/15/discurso-russel-means/>.

Nesta pesquisa, a relação do território de *Mairi* com a Fortaleza de São José de Macapá é uma narrativa reconstituída pela oralidade Indígena. No entanto, existe uma pluralidade de narrativas que percorrem vários povos com o enunciado "*Mairi* ou *Maíra*", que ainda hoje permanece presente pelo menos na cosmologia dos Tembé, Guajajara, Kaapor e Ava-Canoeiro (Neves, I., 2022). Não é intenção deste estudo instaurar qualquer perspectiva genealógica sobre os Indígenas Wajãpi no Amapá, trata-se uma abertura, no rígido sistema de escrita, para que as vozes Indígenas (transcritas), nos revelarem outras percepções e origens do território amapaense a partir da sua ancestralidade. Na tentativa de pluralizar esta história antiga da região, que não se inscreve em uma única temporalidade.

> Quando conheci a fortaleza, reconheci o lugar. É o lugar de nossos antepassados. É o que estou explicando, para que todos saibam disto. Quando visitamos a fortaleza, nós não temos dúvidas, não precisamos perguntar: "o que é isto, de quem é isto?". Nós conhecemos tudo isto... Não esquecemos o que disseram nossos antepassados, continuamos transmitindo tudo que eles nos ensinaram (Waiwai, Macapá, 12.1991 - fita 157 in Gallois, 1994. p. 17).

A etnografia elaborada, junto ao povo Indígena Wajãpi, refere-se ao distanciamento do lugar que consideram como sua origem: o paraná, ou rio grande (rio Amazonas), onde está *Mairi*. A casa de barro, construída pelo herói *Ianejar* para abrigar a verdadeira humanidade, Wajãpi. As fontes orais que contaram essa narrativa cosmológica são de entrevistas documentadas em fitas de áudio, entre as décadas 1970 e 1990, por Dominique Gallois. A antropóloga esclarece que ao selecionar as narrativas, procurou deixar de lado a perspectiva externa de nossa historiografia, para privilegiar os critérios que fundam a etno-história ou etnohistoriografia Waiãpi. Portanto, o que será colocado aqui serão as transcrições, que narram o começo do mito de *Mairi*, identificada como a Fortaleza de São José de Macapá.

> *Ianejar* fez primeiro os antigos Waiãpi, fez os brasileiros e os franceses. Era muita gente, como as árvores na floresta. Não podiam nem andar, não havia mais lugar no chão. Depois, como tinha muita gente, cada um foi procurar um lugar para morar. Os brasileiros vão embora, os franceses também. Somente os Waiãpi ficam no lugar deles. *Ianejar* disse, então: "vocês são muitos ... vou queimar a terra, porque vocês são muitos". E *Ianejar* provocou o fogo. Não chovia, era verão, verão… (Siro, Tataira, 02.1977 - fita 1 *in* Gallois, 1994, p. 30).
>
> Os Waiãpi conhecem bem a fortaleza, é *Mairi*, decidiram construí-la quando a terra queimou... Quando o dilúvio chegou, não havia brancos, eles vieram depois, pelo oceano, para se apossar dela (da fortaleza). Chegaram depois, bem depois (Waiwai, Macapá, 12.1991 - fita 157 *in* Gallois, 1994 p. 31).

A narrativa ilustra o ciclo de recriações da humanidade. Onde o herói mitológico *Ianejar* é o criador, que vê o futuro através do "papel" (*papere*), enquanto os pajés acedem ao mundo invisível através do "espelho" (*warua*). Assim, *Ianejar* provocou fogo, secou as águas e recolheu os peixes, para então salvar alguns eleitos do dilúvio, esses são todos Wajãpi. Então o herói mandou os Wajãpi buscar argila para construir uma casa, que é *Mairi*, às margens do paraná. Para assim se protegerem do fogo, de um cataclisma que afeta todos, menos os que estão recolhidos na casa de argila, como uma alternativa de fuga.

Mesmo com a perda de alguns parentes, os Wajãpi sobreviventes garantem a continuidade da humanidade neste novo ciclo. *Mairi* foi carregada pelas águas e levada para longe, para um lugar seguro, para longe dos brancos do primeiro contato. Segundo Gallois (1994, p. 36), vários detalhes evidenciam este deslocamento: a casa do herói é "levada pelas ondas", "muito longe" e "só pára no lugar onde as águas secam. Não encontrei, até o momento, nenhum documento que permitisse sustentar esta interpretação, que os Waiãpi, inclusive, recusam. Para eles, o berço da humanidade que eles representam está na beira do paraná".

Continuando a narrativa cosmológica. Após a chegada nas terras novas, e se constituir uma nova humanidade, os sobreviventes de *Mairi* testemunham a morte de *Ianejar*. Porém, o herói *Ianejar* ressuscita, volta ao céu, onde continua cuidando do destino da humanidade e "trabalhando pedras", símbolo da perenidade e suporte da nova leva de homens que voltarão quando esta terra ficar podre (Gallois, 1994). Após a morte de *Ianejar* os Wajãpi se multiplicaram e quando estavam em muitos os brancos chegaram, e, violentamente se apossaram das terras. Neste contato, os Indígenas contam que muitos de seus antepassados fugiram pelos rios Oiapoque, Camopi, outros pelo rio Inipuku, e até pelo rio Jari.

> (...) Mas antigamente, há muito tempo, nossos antepassados moravam aqui. Depois os brancos chegaram. Chegavam mais numerosos. Chegavam, sempre chegavam outros. Não havia ainda habitações deles. Foi há pouco tempo que eles destruíram o lugar, foi quando se apossaram destas terras. Eles chegaram há pouco tempo. Foi bem recentemente que eles destruíram a terra deles (...). São os índios que fizeram a terra. É chamada assim pelos brancos, não é? Para nós, os índios, é *Mairi*, provavelmente é aquela que nos chamamos *Mairi*. Foi o que nos ensinou tamo *Kuresisi*. Ele a viu, ele veio aqui, quando os brasileiros já estavam aqui. Ele viu tudo, o oceano, o baixo Oiapoque. Ele viajou muito longe, até o final da terra (Waiwai, Macapá, 12.1991 - fita 156 *in* Gallois, 1994, p. 45).

Segundo Gallois (1994), as narrativas apontam que no momento do contato interétnico, os outros humanos (os brancos) agiram através de um caráter destruidor, "que matam (por doenças e armas) e transformam a área onde vivem em deserto". Mas, vamos nos atentar ao que a narrativa coloca como um processo de expulsão dos Wajãpi, das terras onde está *Mairi*, onde ancoraram a casa de barro. Devido à intenção violenta dos brancos, naquela terra não foi possível continuar, e precisaram fugir, subir para as cabeceiras de rios e ficar na floresta de terra firme, já que eles usurparam a sua moradia original.

A narrativa cosmológica dos Indígenas Wajãpi, reconstituída nas entrevistas com a antropóloga Dominique Gallois, suscitam momentos históricos, mas nunca dependem de qualquer epistemologia ocidental para nos contar sobre o território de *Mairi*. As narrativas apresentadas, tratam comparativamente de um conjunto complexo de conflitos com os brancos, os quais se apossaram de *Mairi*, provocando um distanciamento dos Wajãpi em relação ao seu lugar de origem. Evidentemente, esta não é a narrativa completa, mas seu recorte priorizou destacar os aspectos da ancestralidade territorial indígena no Amapá. Apesar de se tratar de um mito, a perda do território de *Mairi* não deixa de fornecer chaves interpretativas para compreender aspectos da relação de contato interétnico, pelo domínio de um território, à beira do paraná, onde está a Fortaleza de São José de Macapá.

Abundância na Amazônia Antiga

A ocupação humana contínua da floresta amazônica ocorre há milhares de anos, originalmente por diversos e numerosos povos indígenas e seres não-humanos transformadores, que cocria-ram a magnitude da biodiversidade desse território, há pelo menos 11 mil anos AEC, de acordo com as épocas geológicas, desde a transição entre o Pleistoceno e o Holoceno. A constatação desta evidência da história em longa duração[6] só foi possível a partir da verificação da datação de fragmentos de ouriços de castanheiras (Bertholletia excelsa), encontrados no sítio arqueoló-gico da caverna da Pedra Pintada, próximo a Monte Alegre, no Baixo Amazonas.

De fato, é notável como uma série de plantas cultivadas[7] na América tropical são conhecidas e consumidas há milhares de anos (Neves, 2020; Watling, et al. 2018), muitas destas plantas ocu-pam uma posição intermediária entre a domesticação e a sua condição selvagem. A análise do manejo de espécies vegetais por humanos na Amazônia antiga revelou a formação de florestas antropogênicas milenares, cultivadas a longo prazo, à luz de ciclos de sucessão entre roças, capoeiras e castanhais, sempre em confluência com outras espécies animais. Diversos grupos da etnia indígena Wajãpi, do Amapá, reconhecem os castanhais como os roçados das cutias (Oliveira, 2016), isto é, os animais e outros seres também plantam, segundo Manoela Carneiro da Cunha:

> A planta de um animal corresponde, grosso modo, a seu alimento, embora esse alimento possa ser comestível para vários outros animais e para os humanos. Assim como muitos animais desfrutam do que é produzido em jardins humanos, os humanos também podem comer o que foi produzido por animais: alimentos selvagens. Em certo sentido, portanto, todo ser senciente pode ser um jardineiro ou um agricultor (Cunha, 2023, p. 36).

O substrato potente que sustenta esta complexa paisagem multiespécie é resultado desta troca entre humanos e não humanos: são as terras pretas. Estes solos escuros, geralmente bastante negros, que podem ter uma textura "oleosa" e se desenvolvem em diferentes substratos minerais e contextos geomorfológicos, sendo possível encontrar na periferia da Amazônia a presença de terras pretas datadas de cerca de 4000 AEC (Neves, 2022), quase invariavelmente acompanhadas por materiais culturais, normalmente fragmentos de cerâmicas.

Este padrão de solo é resultado de perturbações humanas na paisagem natural, segundo Balée (1993), em associação com o cultivo de plantas domesticadas ou não. Esta descoberta engajou a possibilidade de analisar as ocupações ameríndias como estruturas mais elaboradas e integradas ao modo vida coletivo no bioma amazônico, com movimentações e construções complexas em terra, baseado em ciclos e conectado com o cosmos.

6 Apesar do conceito de longa duração ter sua base em mudanças estruturais, lentas, quase imperceptíveis, admitese que tais mudanças são originadas de eventos específicos (curta duração de Braudel), oriundos da conjunção de atos dos indivíduos. Esses eventos e indivíduos estão inserido em uma estrutura com mudanças e ritmos perceptíveis, entendida como uma história social (história de média duração) (Corrêa, 2013).

7 O estudo arqueobotânico está relacionado ao entendimento das relações entre as plantas alimentícias, condições de domesticação, e como as plantas sanaram as necessidades do homem no que tange a alimentação, medicina, ritos, entre outros (Pearsall, 2000).

Apesar das evidências de produção e construção de lugares permanentes, tais como aterros, plataformas e conjuntos de palafitas com milhares de esteios, esses lugares eram ocupados em ciclos curtos. Tais formas de ocupação desafiam a oposição entre sedentarismo e mobilidade que aprisiona discussões arqueológicas (Neves; Castriota, 2023). Portanto, torna-se cada vez mais difícil defender a ideia redutível, ainda corrente na opinião pública, de uma Amazônia intocada (Viveiros de Castro, 2013), coberta de matas virgens, habitada apenas por pequenas tribos esparsas por volta de 1500.

> Segundo essa interpretação, os povos ameríndios da América do Sul tropical tiveram sua civilidade questionada por não terem produzido cidades. Não se considerou, entretanto, que a cidade que se tinha em mente era aquela do colonizador que, quando não encontrou sua *urbs* e sua *polis*, concluiu grosseiramente que aqui não havia nenhuma forma de *civitas*. Chamaram, assim, os povos da floresta de "selvagens", "bárbaros" e "não domesticados", justamente pela incapacidade de reconhecer a extensão de seu legado, conectado a um extenso espaço construído de floresta tropical (Neves; Castriota, 2023, p. 71).

As terras pretas, ou "terras de índio", neste contexto teórico são o dispositivo de contraposição à hipótese de determinismo ambiental da Amazônia, a qual afirmava que a baixa fertilidade dos solos amazônicos, aliada a aparente impossibilidade de aprimorá-los, seria o fator limitante por excelência que determinaria o surgimento do padrão de agricultura itinerante característico das culturas de floresta tropical em outras superfícies do planeta. Grandes áreas de cultivo dentro destas ocupações antigas foram criadas para manejar diversas espécies de plantas para consumo alimentar e usos diversos – remédios, material construtivo, fabricação de tecidos, alucinógenos, entre outros –, transformando os ácidos solos alaranjados que sustentam a floresta em terras pretas férteis e ricas em material orgânico (Furquim, 2020). Ao gerar o aprimoramento do solo, a formação de terras pretas permitiria o estabelecimento de assentamentos sedentários e permanentes com economias baseadas na exploração agrícola dos solos antropizados.

Por volta do ano 800 até o século XVI, a região amazônica do Alto Xingu formou aldeias com até 500 mil metros quadrados, habitadas por até 5 mil pessoas. Tais núcleos se organizavam de forma circular em torno de grandes praças, interligadas por estradas que chegavam a 5km de extensão e 50m de largura. Algumas aldeias eram fortificadas, com paliçadas e valas de até 5m de profundidade e 2,5km de extensão, cuja função, supõe-se, era a defesa contra os ataques de outros povos indígenas (Viveiros de Castro, 2013). Em termos de área territorial, cada agrupamento tinha mais de 250km², dos quais cerca de um quinto constituía a área central ocupada, tornando-a aproximadamente equivalente em tamanho a uma pequena cidade moderna. Segundo Heckenberger (2009), grande parte da paisagem antiga está coberta por vegetação, mas as florestas nas áreas centrais apresentam concentrações distintas de certas plantas, animais, solos e artefatos arqueológicos, como cerâmicas policromas.

> Afinal, em função da ênfase na cidade ocidental, as definições clássicas das cidades antigas prescrevem uma série de características que diferem daquelas dos povos ameríndios – em parte porque cidades são muito difíceis de se definir arqueologicamente fora do modelo clássico de polis. A partir dessa perspectiva, vertentes mais rígidas da arqueologia contestam a ideia de que esses povos teriam produzido cidades (Neves; Castriota, 2023, p. 72-73).

Neste sentido, o campo da arqueobotânica na Amazônia nos apresenta espécies de árvores, cujos padrões atuais de distribuição, podem estar relacionados ao manejo humano no passado. Foram catalogadas aproximadamente 16 mil espécies de árvores, mas apenas 227 delas (1,4% do total) se distribuem por quase todo o território do bioma (Neves, 2020). Então existem espécies denominadas "hiperdominantes", seis das dez espécies de árvores mais abundantes da Amazônia são palmeiras (Furquim, 2020), incluindo *Euterpe oleracea* (açaí-do-pará) e Euterpe precatória (açaí-do-mato), palmeira nativa que se tornou mundialmente conhecida em tempos recentes, cujo gênero já era consumido pelos indígenas que habitaram a caverna da Pedra Pintada.

Vale ressaltar que existem diferenças entre as espécies de plantas cultivadas, em níveis mais ou menos domesticadas, ou mesmo não domesticadas pelas populações Indígenas, contudo, a hiperdominância destas espécies está vinculada a criação de solos antropogênicos, uma vez que as práticas ameríndias estão focadas na produção e no manejo da abundância. Isto é, a presença de açaizais e de conjuntos de outras espécies hiperdominântes, pode ser um indicativo da presença de terras pretas em determinados solos da Amazônia, hipoteticamente. é impossível separar as histórias de vida das árvores e dos povos que inicialmente as plantaram ou cultivaram e manejaram.

Terras pretas fizeram parte da história dos povos indígenas, durante mais de mil anos na Amazônia e ainda desempenham um importante papel nas vidas das populações ribeirinhas. A presença da palmeira do açaí em sítios arqueológicos datam de aproximadamente 12 a 8,2 mil anos antes do presente, os fitólitos localizados no estuário amazônico possibilitaram a descoberta deste contexto (Neves, et. al. 2021). Pois para além da importância na alimentação da população, as tradições que incluem o açaí, estão diretamente envolvidas em atividades de extração, transporte e comercialização, além de forte indutor da economia local.

A ênfase nas espécies de palmeiras do açaí (açaizais) neste estudo, **é um esboço de** aproximação entre as práticas e saberes indígenas do passado com a cultura e cadeia produtiva do açaí no tempo presente. Um fruto simbólico para região norte brasileira, devido ao seu valor cultural, alimentar, medicinal e econômico. No estado do Amapá não é diferente, segundo Miranda *et. al.* (2019), por ser um alimento rico em gorduras, proteínas e fibras, ainda contando com quantidades relevantes de ferro, cálcio, fósforo e potássio, **é** abundante e barato, compõe a mesa de muitas famílias, as vezes em mais de uma refeição.

Terra Frutífera

A costa do Amapá é coberta por florestas várzea e, portanto, abundante em açaizais. O extrativismo de açaí é uma atividade significativa financeiramente, para famílias em assentamentos populares, sendo comunidades urbanas ou ribeirinhas no interior do estado. O açaí é responsável por 48% da renda bruta das famílias, sendo coletadas, em média, 213 sacas de açaí/ano/família, destinadas à comercialização e ao próprio consumo. De acordo com Kouri et al. (2001), para os agricultores, uma saca de açaí, batida e pronta para consumo, rende em torno de 30 litros.

Segundo o IBGE (2020), no Amapá esse produto extrativo movimentou R$6 milhões em 2019 (3.059 toneladas), o que representa cerca de 1% da produção nacional. O valor da produção quase triplicou nos últimos dez anos. Porém, esses números não refletem a importância desse fruto na vida da população. Os estabelecimentos

Figura 3 – Paisagem urbana na Vila Elesbão. Fotografias: Salgado, V.; Vasconcelos, A., 2022.

de venda, regionalmente chamados de batedeiras de açaí[8], até 2010, somente nos municípios de Macapá e Santana somava-se 2 mil batedeiras, em 2019 o número estimado aumentou para 5 mil batedeiras. Segundo Euler (2020), informações não oficiais de representantes do segmento, estimam entre 25-30 mil pessoas vinculadas a essa atividade econômica na região.

Toda a exportação internacional da cadeia produtiva do açaí no Amapá tem sua porta de saída em Santana, é na região portuária da cidade que se concentram as atividades industriais e os principais portos da Foz do rio Amazonas. É um município relativamente novo, criado em 1988, junto com a Constituição. Porém, as primeiras ocupações militares na região na Ilha de Santana começaram por volta 1729 (Gomes, 1999), com a construção de uma pequena fortificação lusitana, na tentativa de controlar a passagem de navios holandeses, franceses e ingleses ainda no período colonial.

O primeiro grande ciclo migratório nesta cidade ocorreu durante a formação do Território Federal do Amapá, como descrito anteriormente. Nesta fase, a indústria da mineração instalava a infraestrutura do porto de Santana, no entanto, sem prever os problemas urbanos ocasionados pela grande concentração de novos moradores. Devido à escassez de políticas públicas habitacionais, a crescente população de migrantes se estabeleceu em áreas residuais da orla, que foi planejado para o projeto da zona industrial de Macapá (antes de 1988).

8 Uma batedeira de açaí é um equipamento utilizado no processo de preparação do açaí, uma fruta típica da região amazônica, popularmente consumida em forma de creme gelado. A batedeira é projetada para processar e misturar os ingredientes necessários para criar uma consistência suave e cremosa no açaí. Geralmente, os ingredientes incluem água, polpa de açaí e às vezes outros frutos.

A cidade de Santana é permeada por periferias, predominantemente, de habitações palafíticas, seja na área portuária ou nas áreas de ressaca[9]. Na beira-rio, as comunidades da Baixada do Ambrósio, Igarapé da Fortaleza e Vila Elesbão figuram como as comunidades palafíticas mais antigas no perímetro urbano. Até a década de 1980 a cidade contava com apenas 2 mil lotes, contudo, devido a instalação da ALCMS (Área de Livre Comércio de Macapá e Santana), em 1992, o crescimento demográfico disparou, registrando 69.501 habitantes (IBGE, 1996). No último censo (IBGE, 2023), 107.618 pessoas registraram residência no município de Santana, sendo 70% parda, 21,3% branca, 8,6% preta e com percentuais iguais de 0,1% pessoas amarelas e indígenas.

A comunidade Vila Elesbão está vinculada a cadeia produtiva do açaí. Em Santana, a profissão de “batedor de açaí” é muito comum nas periferias urbanas. Segundo a Associação de Moradores da Vila Elesbão (AMOBEL, 2016), são 12 pontos de batedeiras de açaí no bairro. Mesmo os moradores que não têm batedeiras produzem a polpa, é muito comum que compartilhem do uso da batedeira dentro do bairro, quando alguma família coleta os frutos de seu próprio quintal, e rende mais que o suficiente, o excedente é vendido pela vizinhança. O consumo diário de açaí é um hábito na vila, sempre há demanda.

A maioria dos pontos de açaí na vila são empreendimentos familiares, as várias etapas da produção distribuídas entre os parentes e os rendimentos são divididos, contudo, são empreendimentos geralmente liderados por homens. As famílias que possuem pontos de venda, conseguem usufruir da renda para fazer melhorias nas condições de suas habitações, uma vez que, é comum o espaço doméstico ser adaptado com reformas, para alocar os equipamentos de processamento e conservação do fruto e seus derivados. Estes espaços comerciais, ocupam as fachadas das habitações,

9 Constituem sistemas físicos fluviais colmatados, drenados por água doce e ligadas a um curso principal d’água, influenciados fortemente pela pluviosidade e possuindo vegetação herbácea (Takiyama et. al., 2012, p. 12).

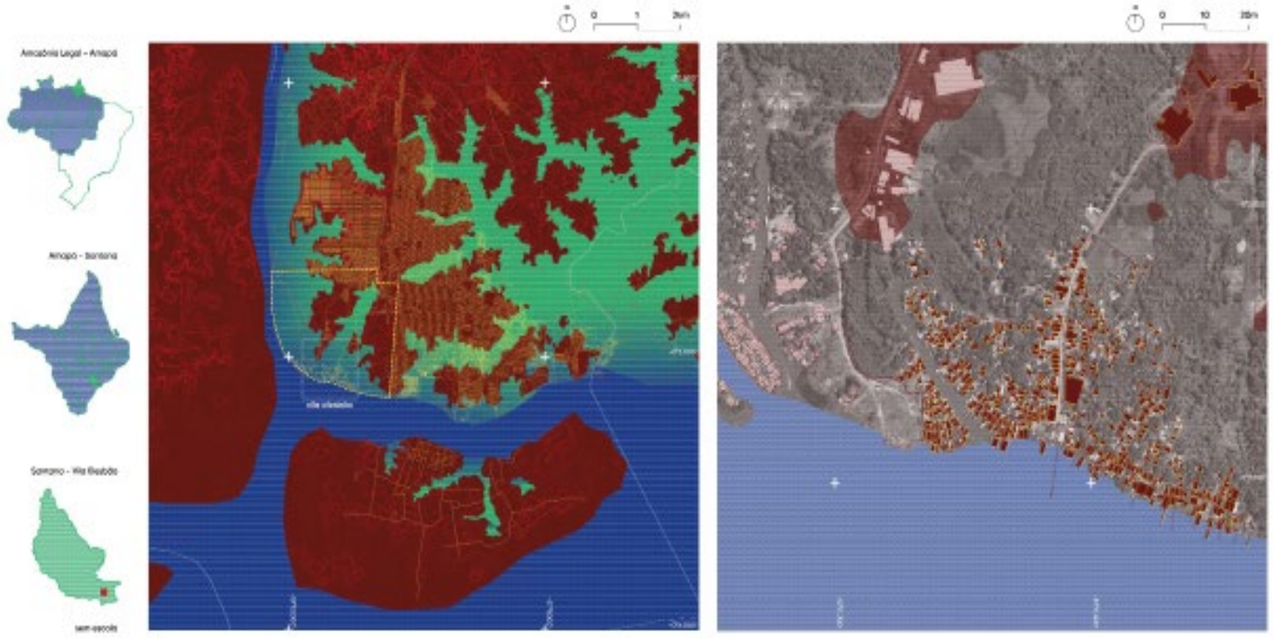


Figura 4 – O município de Santana e a área urbana da Vila Elesbão. Dados: Maptiler, 2022; PMS, 2006, 2023; IBGE, 2010. EPSG:4674. Elaboração própria, 2024.

apresentam como padrão um grande balcão (Figura 3), proteção da luz solar e chuvas com beiral generoso, com uma bandeira vermelha sinalizando “açaí”, às vezes com o valor do litro escrito em giz branco.

As palafitas são o principal tipo de construção habitacional na Vila Elesbão, coexistem com uma infraestrutura urbana incompleta e o contexto social dos lares é de baixa renda. Estima-se que a ocupação da vida tenha iniciado entre 1940-1950, e as primeiras habitações tenham sido construídas na **área** sudoeste da comunidade, na entrada do igarapé Elesbão (Figura 4). Ao fim da década de 1980, início dos anos 1990, com a criação do município de Santana e da ALCMS, o novo ciclo migratório expandiu em grande escala a ocupação da beira-rio, acompanhando o prolongamento do igarapé e margeando a área industrial ao lado, o porto da ICOMI S.A.

A expansão urbana foi ficando cada vez mais lenta com o passar do tempo. Nos anos 2000, a estruturação do ramal de acesso terrestre, que conecta a comunidade ao centro da cidade, foi o eixo de expansão da malha urbana. Até 2016, segundo o Sr. Moraes (Presidente da AMOBEL), estimava-se a população da vila em de 1500 pessoas, mas, de acordo com o IBGE (2023), a atual população de residentes permanentes no bairro é de 2054 pessoas. A comunidade exerce autogestão relativa ao controle de novas edificações ou casos de demolição, em casos de abandono da casa. O bairro “Elesbão”, de acordo com a divisão política da legislação, inclui uma área maior, abrangendo outras comunidades periféricas como o Delta do Matapi. Ambas, estão incluídas na mesma gleba delimitada pelo Plano Diretor. A comunidade está zoneada como Interesse Portuário 1, a qual recebe parâmetros urbanísticos legais para a ocupação do solo, contudo, são normas estabelecidas para terrenos de terra firme apenas, desconsiderando a territorialidade com a água do habitat palafítico.

Atualmente, o Plano Diretor esteve em processo de revisão entre 2022 e 2024. Em suas primeiras audiências públicas, apresentou atualizações sobre risco climático, o que inclui as áreas que sofrem de alagamentos periódicos, onde estão as ocupações palafíticas. Foi executada uma oficina participativa na Vila Elesbão, em fevereiro de 2022, no relatório as moradias palafíticas foram descritas como “fraquezas no enfrentamento aos problemas de saneamento” (PMS, 2022). Até o início da década de 1980 os moradores das áreas periféricas de Santana ainda não tinham acesso a água encanada e distribuição de energia elétrica, e a instalação só ocorreu a partir das primeiras mobilizações sociais (Monteiro, A. et. al., 1995). As Comunidades

Eclesiásticas de Base, ou CEBs, foram fundamentais para proliferação de experiências e ideologias de luta de classe e movimentos sociais nas comunidades. Então, dentro das reuniões mensais surgiu a “comissão da água”, que tinha como objetivo buscar soluções para os problemas de abastecimento no bairro, e reuniões entre a população e o poder público foram sediadas nas igrejas.

Como representante dos interesses da população, a AMOBEL há alguns anos, recorreu ao Governo do Estado do Amapá para verificar a possibilidade de regularização fundiária da comunidade, no entanto, trata-se de uma área de terras da União, de posse da instância Federal, característica herdada da antiga condição de território federal. Cerca de 70% da superfície territorial do Amapá está sob gestão do Governo Federal. A União transformou a unidade federada em um estado que não possui poder de gestão sob seu próprio território (Batista, 2022), impactando inclusive, na regularização fundiária de pequenos posseiros.

Portanto, a população da Vila Elesbão permanece condicionada à irregularidade fundiária, como uma desterritorialização suspensa, que pode acionar a remoção dos moradores a qualquer momento. No jogo das relações de poder, a negação da territorialidade, de um grupo social, é um dos efeitos colaterais do agenciamento hegemônico da propriedade privada, individual e registrada (Rolnik, 2019). Os assentamentos populares são afetados historicamente por estratégias de controle do Estado, vezes benéficas e quase sempre violentas, mas que sobretudo, insistem em ignorar formas de relação dos indivíduos com o território. Manter a insegurança da posse da terra indicia relações coronelistas que persistem. O território permanece numa espécie de ambiguidade, numa espécie de transitoriedade permanente.

> Estamos falando de bairros inteiros imersos em um estado de exceção e de ambiguidade em que as categorias legal/ilegal, legítimo/ilegítimo, autorizado/não autorizado são permanentemente cambiantes e postas em questão, inclusive através da ação dos próprios habitantes (Rolnik, 2019, p. 6).

Uma sujeição relacionada a práticas moldadas por uma interseção específica, de relações de poder, marcadas ora mais pela classe, ora mais pelo gênero, ora mais pela raça ou etnia (Haesbaert, 2021). Estas relações são feridas abertas do contato europeu com os povos ameríndios e africanos há 500 anos, no marco da colonialidade do poder (Quijano, 2005). Quando a hegemonia universal específica e dominante: branca, patriarcal, não estrangeira, livre, adulta e proprietária; tomou para si, a prática de subalternização de corpos outros[10]. Prática que se prolonga até os dias atuais no modo de funcionamento de economia política da cidade, e, portanto, no planejamento urbano.

Considerações finais

A Vila Elesbão é uma das comunidades palafíticas mais antigas de Santana. A comunidade estabelece relações com a terra e com as águas por necessidade de acesso à habitação e suas práticas de construção em madeira sobre o rio, mobilidade fluvial, alimentação e economia familiar, a partir dos frutos do açaí. Suas estruturas,

10 Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sociopolítica a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geopolítica de Estado de conhecimento (Mignolo, W., 2028, p. 291).

construídas sobre águas carecem de serviços básicos, como água potável e saneamento. A infraestrutura urbana local expõe os moradores a condições insalubres e inseguras, aumentando os riscos de doenças e desastres naturais. Enquanto isso, os residentes, resistem, mantendo laços comunitários e culturais, desafiando a invisibilidade e reivindicando direitos sociais em um ambiente urbano negligenciado pelo poder público.

Desde a década de 1980, as comunidades da região portuária de Santana mobilizam entidades e o poder público, para solução de problemas urbanos. As negociações nunca foram fáceis, as melhorias de infraestrutura sempre foram entregues de forma discriminatória e incompletas. Assim como, as políticas públicas municipais nunca lançaram estratégias setoriais robustas, para enfrentar o déficit habitacional. Já houve a tentativa de regulação fundiária do território da comunidade, no entanto a questão das terras públicas no Amapá é um impasse sem data de validade por enquanto, além da incompreensão dos instrumentos de regularização com a questão palafítica.

Isto é, a Vila Elesbão vive sob o estigma da irregularidade fundiária e sua forma de produção é precarizada historicamente. Circunstâncias articuladas pela colonialidade, perante a imposição de um modelo único de cidade moderna. Regida pela hegemonia, dentro do marco do planejamento urbano, em instâncias do saber e do poder. Portanto, estes mecanismos que condicionam a precariedade são ferida colonial, e não uma caraterística inata. Há saberes, cosmopercepções e práticas que estes mecanismos não alcançaram, e que emergem no cotidiano deste território palafítico.

O resultado da formação da espiral do tempo é o conjunto reunido dos giros conceituais, que repercute na expressão de determinados ciclos que o território amazônida atravessou. Em maioria restrito a região do Amapá, mas também ampliado em certos momentos. Diante fenômenos sociais, eventos históricos e evidências arqueológicas, também acomodando a narrativa cosmológica indígena, sem prescrevê-la nos giros como uma datação, apenas ambientando sua transversalidade no tempo, pois seus atributos de temporalidade são regidos por outra cosmopercepção de mundo, divergente da matriz epistemológica ocidental.

O projeto de modernização do Amapá, abordado no primeiro giro, afetou a população negra que habitava o centro de Macapá. A política higienista de Janary, em função do planejamento urbano "embelezador" da cidade determinou a desterritorialização desta população. Nas entoadas do Marabaixo, como lugar de memória e resistência, a violência deste processo de despejo (ou remanejamento) é evidenciado na vocalização de anseios e indignação: "DE MIM NINGUÉM TEM DÓ"; "RAPAZ EU NÃO TENHO CASA". Assim, o conteúdo da oralidade nas entoadas, indicam mais nuances deste processo pouco mencionado na historiografia da região, e que, precisa ser analisado criticamente por mais pesquisas deste campo disciplinar.

O mapa da transversalidade territorial, cruza dados arqueológicos das descobertas de solos antropogênicos da Amazônia antiga, com os fluxos das fugas e perseguições a mocambos nas terras do Cabo Norte durante o séc. XVIII, com a demarcação oficial de Terras Indígenas, Terras Quilombolas homologadas e com a localização de comunidades quilombolas contemporâneos. Este mapa se fez como num palimpsesto, para desvelar apagamentos, acumular as informações em uma superfície de interpretação, em transdisciplinaridade. Além das considerações analíticas já colocadas, na seção em discussão, elabora-se mais indagações sobre as materialidades possíveis, que estes fluxos podem ter efeito na contemporaneidade.

Haveria padrões construtivos remanescentes de técnicas ancestrais? as possíveis rotas de fuga entre os mocambos e quilombos entrelaçam-se com as comunidades tradicionais atualmente como caminhos em abertos? As populações consolidadas nestes fluxos, que permanecem até hoje, possuem memórias, oralidades ou vestígios materiais destas interações na longa duração com o território?

Este estudo reúne percursos, trajetórias, movimentos e retornos que se conectam à presença da Fortaleza de São José de Macapá como influente em temporalidades distintas, incluindo a narrativa cosmológica Wajãpi. Os rios também são elemento chave na leitura espacial do território, a percepção de tempo também é conduzida por citações às cabeceiras, bacias, e o *paraná* (grande rio). **É** evidenciado a relevância das terras pretas (solos antropogênicos), e da domesticação de espécies vegetais por populações indígenas do passado, para esclarecer as formas de territorialização na Amazônia central, como uma reintrodução a história do território e teoria do urbanismo, para desde antes do contato interétnico com os europeus.

Pois, há muitos séculos a Amazônia é interpretada como um território de incompletudes e ausências, de escassez e falta. Estas análises representam um grave sintoma da concepção ocidental civilizatória na linearidade evolutiva: agricultura, o patriarcado, o Estado, a história, as cidades, a escrita, a ordem e o progresso. O que se pode afirmar como contraproposta à imposição das incompletudes é a interpretação na chave da abundância. Diante a magnitude de diversidades que a Amazônia comporta, se pode dizer que as proporções devoram qualquer possibilidade de síntese, porque as diversas Amazônias não podem, por esse mesmo motivo perder sua personalidade - é o caráter de cada uma delas que faz a diversidade do grande vale, um rio formidável. Desde a nascente nos Andes a foz no Amapá.

Neste sentido, a abundância do açaí é o que torna a "terra frutífera". A cadeia produtiva deste fruto é a renda de muitas famílias na Vila Elesbão. O açaí é uma parte fundamental da dieta e da tradição alimentar amapaense. Seu cultivo e processamento impulsionam a economia local, fortalecendo as redes de produção e comércio. Com esta renda, muitas famílias conseguem fazer reformas em suas palafitas e adquirir ou aprimorar embarcações.

A comunidade ainda é alvo de estigmas de pobreza e violência urbana fora de seu território, sua condição palafítica é uma questão incontornável. As construções do bairro fogem à regra do padrão único de urbanidade moderna, quadra-rua-lote em solo firme, e por isto é irregular também. O risco que a precarização oferece aos moradores **é** um fator de preocupação, presumindo a continuidade no espaço biofísico que ocupa, mesmo reconhecendo o potencial da tecnologia palafítica como uma solução. Segundo Ailton Krenak (2022), temos que reflorestar nosso imaginário e, assim, quem sabe, a gente consiga se reaproximar de uma poética de urbanidade que devolva a potência da vida, em vez de ficar repetindo os gregos e romanos. Enquanto a habitação for pensada como útil, apenas em sua condição de mercadoria, não será possível restabelecer seu espaço na paisagem, acerca da natureza.

Na Amazônia cabem muitos mundos, de territorialidades e temporalidades que se movem junto com seu povo. A priori, a ambição desta pesquisa se fez na perspectiva de traçar uma ancestralidade territorial para o Amapá, contudo, o que foi alcançado trata-se apenas de um exercício inicial nesta mirada. Muitas camadas de apagamentos foram percebidas no percurso de rememoração e reconstrução de trajetórias das populações contra hegemônicas, indígenas, negras, mestiças, caboclas, que ocupam a curva, no desvio da linearidade da historiografia ocidental. Sem dúvidas há pontas soltas aqui, a transdisciplinaridade exigida na composição das dinâmicas territoriais, na diversidade de fontes e seus métodos, apesar de não permitir um encaixe fino, demonstra o quanto sua prática é potente.

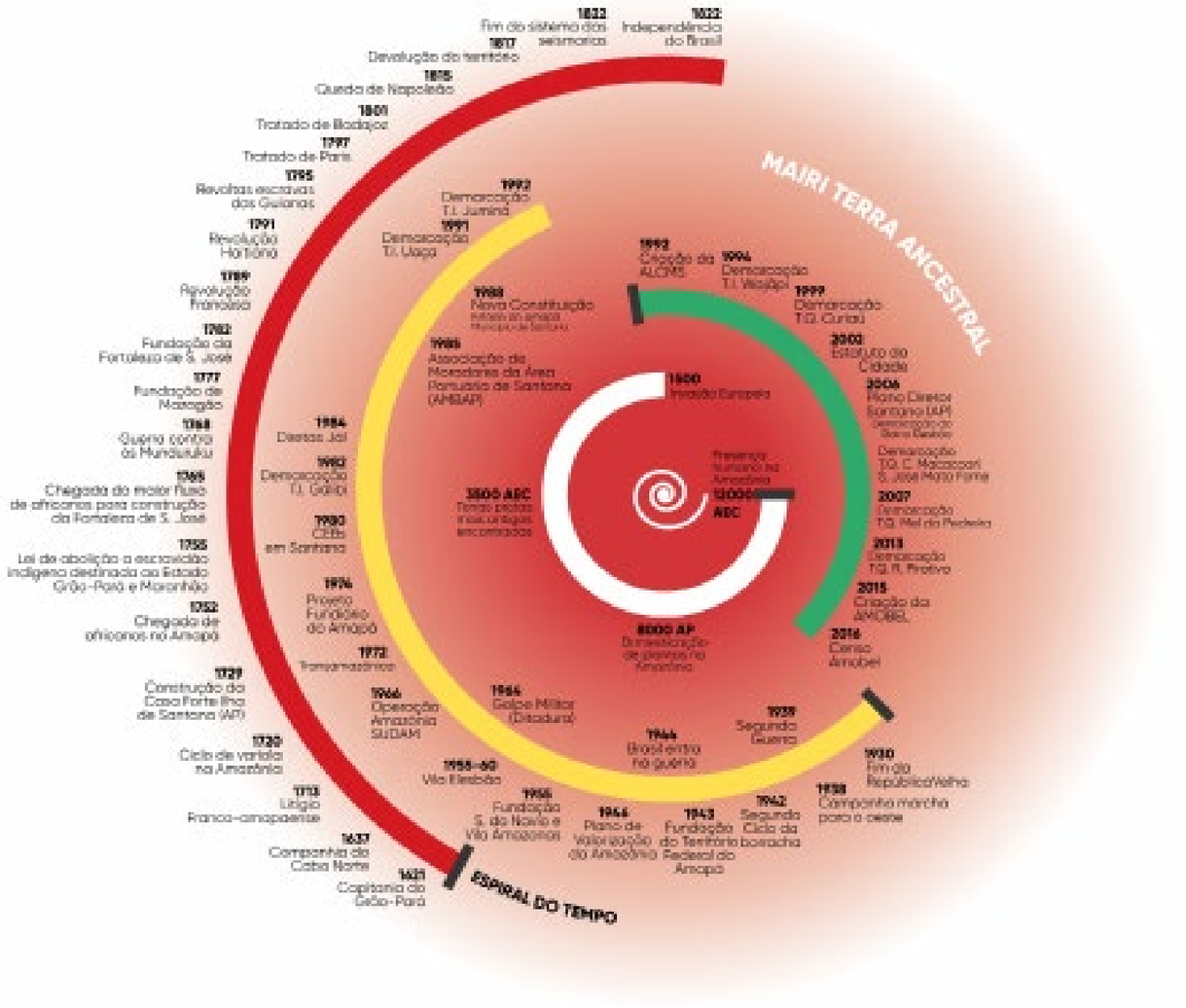


Figura 5 – Espiral do tempo. Ensaio gráfico para representação da cronologia espiralar, uma narrativa em giros. Elaboração própria, 2024

Referências

AMOBEL, Associação de Moradores do Bairro Elesbão. *História e Memória da Formação do Bairro do Elesbão em Santana-AP.* Santana, AP. 2016.

BAHAMÓN, Alejandro & Álvarez, Ana María. *Palafito: de arquitectura vernácula a contemporánea*. Ed. Parramón, Chile, 2009.

BALÉE, William. 1993. "Biodiversidade e os índios amazônicos". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE Castro, Eduardo. *Amazônia Etnologia e História Indígena.* São Paulo: NHII, USP.

BATISTA, Edmilson das Merces. Políticas territoriais e a questão fundiária no Amapá (1970-2020). Confins. *Revue francobrésilienne de géographie/Revista franco-brasilera de geografia*, n. 57, 2022.

CANTO, Fernando Pimentel. *Literatura das Pedras: a Fortaleza de São José de Macapá como lócus das identidades amapaenses*. Editora UNIFAP: Macapá, 2016.

CORREA, Ângelo Alves. Longue durée: história indígena e arqueologia. *Cienc. Cult.* [online]. 2013, vol.65, n.2, pp.26-29. ISSN 2317-6660. http://dx.doi.org/10.21800/S0009-67252013000200011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Anti-domesticação. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, edição es-pecial Vegetalidades, p. 34-45, set. 2023.

EULER, Ana Margarida Castro. Aspectos socioeconômicos e ambientais do açaizeiro no estado do Amapá. *II Jornada de Botânica e Ecologia e II Jornada Amapaense de Botânica.* EMBRAPA. Macapá, 2020.

FURQUIM, Laura Pereira. O acúmulo das diferenças: nota arqueológica sobre a relaçã o entre sócio e biodiversidade na Amazônia antiga. in *Vozes Vegetais.* CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Ana Gabriela, p. 125-139, 2020.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Mairi revisitada: a reintegração de fortaleza de macapá na tradição oral dos waiãpi.* FAPESP. São Paulo: 1994.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições.* São Paulo: Instituto Socioambiental. p. 37-41. 2004.

GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do cabo norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana brasileira (Séculos XVIIIXIX).* Belém: Universitária/UFPA, 1999.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, M.; BECKER, B. K. (org.). *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial.* 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. p. 43-71.

HAESBAERT, Rogério. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de (s) colonial na "América Latina"*. Buenos Aires: CLACSO. 2021.

HECKENBERGER, Michael J. Lost cities of the Amazon. *Scientific American,* v. 301, n. 4, p. 64-71, 2009.

MALDONADO-TORRES, N. Transdisciplinaridade e decolonialidade. *Sociedade e Estado,* v. 31, n. 1, p. 75–97, jan. 2016.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Brasileiro de 2010.* Brasília, 2010.

IBGE, Instituto Brasileiro De Geografia E Estatística. *Censo Brasileiro de 2022.* Rio de Janeiro, 2023.

KOURI, J.; FERNANDES, A.V.; LOPES FILHO, R.P. Caracterização socioeconômica dos extratores de açaí do Amapá, na região do estuário do rio amazonas. In: *seminário avançado de pesquisa*, 2., 2001. Macapá: UNIFAP, 2001. p.60.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral.* Companhia das Letras, 2022.

LEWANDOWSKI, Andressa; OTERO, Julia dos Santos. “Dossiê: Cosmopolíticas da terra contra os limites da territorialização”. *ILHA 21*.1: 6-20. 2019.

LOBATO, Sidney da Silva. *A cidade dos trabalhadores: insegurança estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964).* 2013. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

MARTINS, Cristian Farias. As fronteiras da liberdade: A resistência quilombola na fronteira entre Brasil e Guianas (Século XIX). *Revista de Estudos em Relações Interétnicas* | *Interethnica,* v. 14, n. 1, 2010.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela.* Editora Cobogó, 2021.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.

MIRANDA, Lidiane de Vilhena Amanajás; MIRANDA, Sérgio Barbosa de; AMANAJÁS, Viviane Vanessa de Vilhena. Aspectos socioeconômicos dos batedores de açaí dos municípios de Macapá e Santana no estado do Amapá-AP. Confins. *Revue franco-brésilienne de géographie/Revista franco-brasilera de geografia*, n. 40, 2019.

MONTEIRO, A; SANTOS, A; NOBRE, I; FILHO, J. *Organização, atuação e declínio dos movimentos populares do município de Santana: Associações de moradores.* Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação Licenciatura Plena e Bacharelado em História). Universidade Federal do Amapá, Coordenação do Curso de História. Macapá, 1995.

NEVES, E.G., FURQUIM, L.P.; LEVIS, C.; et. al. Chapter 8: Peoples of the Amazon before Eu-ropean Colonization. Amazon Assessment Report. Science Panel for the Amazon. *United Na-tions Sustainable Development Solutions Network*, New York, USA, 2021. Disponível em https://www.theamazonwewant.org/spa-reports/. DOI: 10.55161/LXIT5573.

NEVES, Eduardo Góes. Castanha, pinhão e pequi ou a alma antigados bosques do Brasil. in Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta. in *Vozes Vegetais*. CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. São Paulo: Ubu, p. 94-109, 2020.

NEVES, Eduardo Góes. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central.* Ubu Editora, 2022.

NEVES, Eduardo Góes; CASTRIOTA, Rodrigo. Urbanismos tropicais. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, edição especial Vegetalidades, p.64-73, set. 2023.

NEVES, Ivânia. Mairi, terra de maíra: a ancestralidade indígena eclipsada em Belém. *Policromias-Revista de Estudos do Discurso*, Imagem e Som, v. 7, n. 1, p. 178-205, 2022.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Mundos de roças e florestas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Ciências Humanas,* v. 11, p. 115-131, 2016.

PEARSALL, D. M. *Paleoethnobotany: A Handbook of Procedures.* Academic Press. San Diego. 2000. 470 p.

PESSOA, Mônica do Nascimento; VENERA, Raquel Alvarenga Sena. (Re)pensando o passado e presente dos afrodescentes a partir da Fortaleza de São José de Macapá. *Colóquio – Revista do Desenvolvimento Regional – Faccat.* Taquara, Rio Grande do Sul, 2015. v. 12, n. 2. Disponível em: <https://seer.faccat.br/index.php/coloquio/article/view/319>.

PMS, Prefeitura Municipal de de Santana. *Audiência Pública do Diagnóstico Contrato Administrativo n. 013/2022. Atualização do Plano Diretor Municipal de Santana/AP.* EGL Engenharia. Santana, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgard (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: Clacso, pp.227-278. 2005.

ROLNIK, Raquel. Paisagens para renda, paisagens para vida: disputas contemporâneas pelo território urbano. *Indisciplinar,* v. 5, n. 1, p. 18-43, 2019.

SALGADO, V. *Pertencer à terra, habitar com a água; Territorialidade amapaense e confluências da palafita na Vila Elesbão.* Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

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

SOUZA, Márcio. *História da Amazônia: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI.* Editora Record, 2019.

SUPERTI, E; Silva, G. de V. Comunidades Quilombolas na Amazônia. *Confins (Paris),* n. 23, p. 11-31, 2015. Disponível em http://journals.openedition.org/confins/10021; DOI: https://doi.org/10.4000/confins.10021.

TAKIYAMA, Luís Roberto; Silva, Uédio Robds Leite; Silva, Sirley Luiza de Figueiredo. *Atlas da Zona Costeira Estuarina do Estado do Amapá: do diagnóstico socioambiental ao Zoneamento Ecológico-Econômico Costeiro Participativo.* IEPA. Macapá, 2006.

TAKIYAMA, Luís Roberto et al. *Zoneamento ecológico econômico urbano das áreas de ressacas de Macapá e Santana.* Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá Amapá (IEPA), Macapá: 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Amazônia antropizada. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 6, p. 22-23, abr. 2013. Este ensaio foi publicado originalmente no Almanaque Brasil Socioambiental, 2008.

ISSN 2526-7310 PIXO n.35, v.9 primavera de 2025

CONTRAFEITIÇOS URBANOS
Reimaginando futuros ancestrais no bairro do Bom Parto em Maceió/AL

URBAN COUNTERSPELLS
Reimagining ancestral futures in the Bom Parto neighborhood in Maceió/AL

Séfora Emiliano Ferton[1] e Flavia de Sousa Araújo[2]

Resumo
Este artigo, derivado de um Trabalho Final de Graduação em Arquitetura e Urbanismo, tem como foco o bairro negro Bom Parto, em Maceió, Alagoas, atingido pela maior catástrofe socioambiental urbana em curso no mundo, resultado da mineração predatória pela indústria petroquímica Braskem. Esse desastre provocou a destruição de cinco bairros da capital alagoana, sendo a população dos bairros negros, a mais brutalmente impactada, trata-se, portanto, de um caso de racismo ambiental. Fundamentando-se em um arcabouço teórico decolonial e contracolonial, foram criadas colagens digitais afrofuturistas, de modo a evocar os elementos da natureza — ar, água, terra e fogo — como eixos norteadores para imaginar futuros ancestrais no Bom Parto. Destaca-se o potencial dos artivismos urbanos como ferramentas de reparação simbólica. E constrói-se narrativas visuais que rompem com paradigmas eurocentrados, reafirmando a centralidade e protagonismo da população negra em sua própria história, pós-crime socioambiental.
Palavras-chave: narrativas visuais; caso Braskem; Maceió; bairros negros; racismo ambiental.

Abstract
This article, derived from a Final Graduation Project in Architecture and Urbanism, focuses on the Black neighborhood of Bom Parto, in Maceió, Alagoas, severely affected by the world's largest ongoing urban socio-environmental catastrophe, result of predatory mining by the petrochemical company Braskem. This disaster led to the destruction of five neighborhoods in the state capital, with the Black communities being the most violently impacted, this is, therefore, a case of environmental racism. Grounded in a decolonial and counter-colonial theoretical framework, the study develops Afrofuturist digital collages in order to evoke the elements of nature — air, water, earth, and fire — as guiding axes for imagining ancestral futures in Bom Parto. The potential of urban artivisms as tools of symbolic reparation is highlighted. It constructs visual narratives that break with Eurocentric paradigms, reaffirming the centrality and protagonism of the Black population in the aftermath of this socio-environmental crime.
Keywords: visual narratives; Braskem case; Maceió; black neighborhoods; environmental racism.

1 Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFAL/2025)
2 Professora na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFAL), Doutora em Planejamento Urbano e Regional pelo Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (UFRJ), Mestra em Arquitetura e Urbanismo (UFBA) e Arquiteta, Urbanista e especialista em Desenvolvimento Urbano e Meio Ambiente (UFPA).

Figura 1 - Diagrama de localização do município de Maceió. Fonte: dos autores, 2025.

Corpos em colapso: crime socioambiental e processos de adoecimento em Maceió/AL

"Se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados da ruptura ou da extinção do sentido da nossa vida, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda" (Krenak, 2019, p. 24). O que nos diz essa iminência anunciada pelo intelectual indígena Ailton Krenak quando colocada em diálogo com o modo como as grandes corporações vêm tratando a Terra e seus seres humanos e inumanos como se fossem lucros? Até que ponto o modelo capitalista-colonial, que sustenta uma lógica urbana dissociada da natureza e que aposta na exploração exaustiva de tudo que a Terra dá, já não comprometeu irreversivelmente a sustentabilidade da vida em escala planetária?

Tendo em vista que esse artigo é parte do Trabalho Final de Graduação (TFG) em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), intitulado *RITO DE CURÁ: Fabulando futuros ancestrais para o Bom Parto, em Maceió/AL,* apresentado em 2025, a pesquisa teve como o intuito discutir o direito à cidade e a vida urbana da população para além da lógica capitalista e colonialista de fazer cidades. A partir do estudo de caso no Bom Parto, bairro negro (Cunha Junior, 2023) na cidade de Maceió, afetado pela subsidência de solo causada pela Braskem, o trabalho parte de uma abordagem teórico-metodológica decolonial e contracolonial, e aciona a perspectiva interseccional a fim de articular questões de: justiça socioambiental, ancestralidade, memória e cuidado na construção de futuros desejáveis.

O município de Maceió, em Alagoas, está vivenciando os efeitos de um colapso sistêmico que atravessa o solo, os corpos e as subjetividades do território. Desde 2018, a cidade testemunha o afundamento gradual de cinco bairros, sendo eles: Bebedouro, Pinheiro, Farol, Bom Parto e Mutange, em consequência direta da exploração predatória de sal-gema (halita), pela petroquímica Braskem[3]. Crime ambiental reconhecido como o maior já registrado por atividade de mineração em área urbana no mundo (Figura 1). A subsidência do solo, embora vista como um fenômeno geotécnico, revelam décadas de violação das camadas subterrâneas em função do lucro, e a Terra, por sua vez, respondeu: cedeu, rompeu-se, e com ela, também adoeceram todos os seres: humanos, inumanos, entes, viventes e encantados que ali coexistiam.

> Em Maceió, conforme Cavalcante (2020), o primeiro direito humano violado na instalação da Salgema Indústrias Químicas S. A., na década de 1970, foi o da descaracterização territorial e cultural da pesca tradicional de peixes e mariscos, que envolve pescadores e marisqueiras, além de artesãs nos bairros do Pontal da Barra,

3 A Braskem é uma multinacional do setor químico e petroquímico que atua em Alagoas desde 1976. Inicialmente chamada de Salgema S.A., em 1996 foi nomeado como Trikem S.A e em 2002, com a integração da Organização *Odebrecht* e do Grupo Mariani, foi criada a Braskem, que se consolidou como uma petroquímica global e a maior produtora de resinas termoplásticas da América (Inara Querino de Mendonça, 2023).

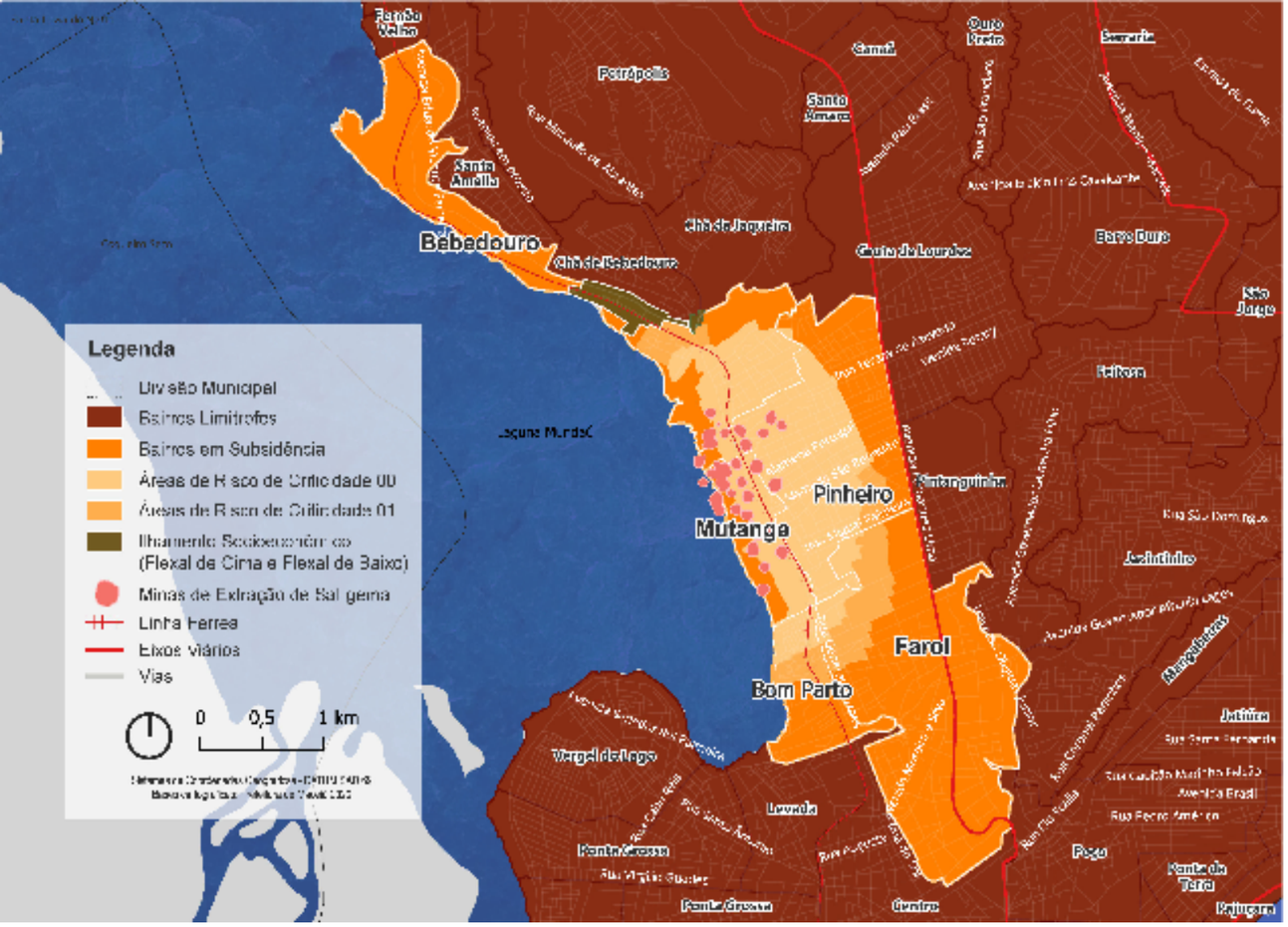


Figura 2 - Bairros afetados pela subsidência de solo. Fonte: dos autores, 2025.

> Trapiche da Barra e Bom Parto, localizados ao sul de Maceió; uma população de origem indígena [e afrodiaspórica], que vivia entre a lagoa e o mar, e que passou por um processo de remoção [ou expulsão], ora por ausência de espaço para permanecer em seus lares, ora pelo receio de morar perto de uma empresa de atividade econômica perigosa (Teles, 2023, p. 159).

Esse crime socioambiental, há tempos já causava rachaduras em paredes e crateras nos bairros negros da área diretamente afetada (Mutange, Bebedouro e Bom Parto). Entretanto, somente veio à tona, quando os mesmos problemas passaram a ser vistos nas ruas do bairro do Pinheiro, então constituído por uma população majoritariamente branca e de renda média alta. Esta acionou a mídia e o poder público, após um evento sísmico de magnitude 2,4mR em 2018, evidenciando assim, a gravidade da situação. Em 2019, o relatório elaborado pelo Serviço Geológico do Brasil (SGB/CPRM), trouxe detalhes sobre o caso, revelando e confirmando que a principal causa dos danos estruturais foi devido à atividade de extração do sal-gema. Outros relatórios divulgados sobre as atividades da mineração revelaram 35 minas perfuradas, de maneira irregular, nas camadas de sal-gema do subsolo, concentradas principalmente na Laguna Mundaú e no bairro do Mutange (Figura 2).

Tal processo levou a desocupação de mais de 15 mil imóveis e a expulsão de cerca de 60 mil pessoas (MUVB - Movimento Unificado das Vítimas da Braskem, 2024; Silva *et al.*, 2024). Entre os desdobramentos desse cenário distópico, tem-se a privatização de espaços públicos sem consulta popular, a ausência de indenizações justas para os afetados, especialmente nos bairros de população majoritariamente negra, e por isso compreendidos enquanto “Bairros Negros” (Cunha Junior, 2023), a desvalorização do patrimônio local e a baixa cobertura midiática do ocorrido, que silencia as lutas das minorias no meio urbano (Santos *et al.*, 2020).

> Os impactos sociais e urbanísticos da tragédia são exponenciais e trazem consequências para toda a cidade, envolvem, por exemplo, perdas dos espaços de vida pública, patrimônios materiais e imateriais, parte da malha viária e transporte público, além de um percentual de equipamentos e serviços públicos básicos da cidade (praças, parques, creches, escolas, hospitais, unidades básicas de saúde, templos religiosos, etc.), entre outros danos. O mercado imobiliário também foi diretamente afetado pela situação, refletindo os efeitos da alta procura de imóveis em decorrência da desocupação dos bairros, havendo o aumento contínuo do preço do metro quadrado nas demais áreas da cidade, atingindo o valor de aluguel e de compra, dificultando ainda mais o processo de mudanças das famílias atingidas (Bulhões, 2022, p. 18).

Mas diante desse cenário, percebemos que a subsidência de solo não é vivida por todas as pessoas da mesma forma. O cruzamento entre os dados socioterritoriais dos cinco bairros apontam diferenças significantes entre raça e classe social, e esses marcadores identitários, ditaram como cada território enfrentou, e continua enfrentando, esse processo de expulsão. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2010), nos bairros negros do Mutange, Bebedouro e Bom Parto, a população enfrenta histórica negação de direitos básicos, menor renda e baixa escolaridade. Além disso, sofre de forma desproporcional os impactos deste crime ambiental: desde a expulsão de uma parcela da população, a constante ausência de compensações justas. Entre aquelas que permaneceram no território, seja por vontade própria, seja pelo não reconhecimento do direito de receber indenização, a vida insiste entre ruínas e incertezas. Por outro lado, moradores do Pinheiro e Farol, bairros de maioria populacional branca, com renda superior à média da cidade (Feitosa; Romeiro, 2023), já foram, em sua maioria, indenizados e reassentados.

A perspectiva e metodologia da interseccionalidade, cunhada pela norte-americana Kimberlè Crenshaw em 1989, e recentemente difundida no país por intelectuais negras como Carla Akotirene (2018) e Joice Berth (2018), permite enxergar como marcadores identitários se entrelaçam nas estruturas da violência urbana. A divisão racial da cidade é um reflexo de processos históricos que naturalizaram a marginalização da população negra, reforçando a ideia do “lugar do negro” e do “lugar do branco” (Gonzalez; Hasenbalg, 1982), marcando “uma elitização com a dinâmica de exclusão que ocorre no nível social se reafirma no nível territorial” (Berth, 2023a, p. 53). Na capital alagoana, essa lógica não se difere, os corpos negros continuam sendo os mais expostos aos riscos ambientais, os últimos a serem protegidos e os mais silenciados, e é sobre eles que a cidade desaba, enfrentando a perda forçada de suas histórias, memórias, redes de apoio e pertencimento.

O cenário distópico vivido em Maceió é, portanto, o panorama do somatório de crises que a cidade enfrenta: urbana, ambiental, econômica, política, racial e existencial. O silêncio midiático, a insegurança constante sobre o amanhã, a negligência estatal e o pacto entre poder público e capital privado só aprofundam a sensação de abandono e injustiça. Falar sobre Maceió, nesse contexto de adoecimento coletivo (humano e inumano), é escancarar como a dinâmica das desigualdades socioambientais ocasionada pelo racismo que, em escala global ou local, determina quem tem direito à cidade e à vida — e quem segue enfrentando situações de extermínio e exclusão.

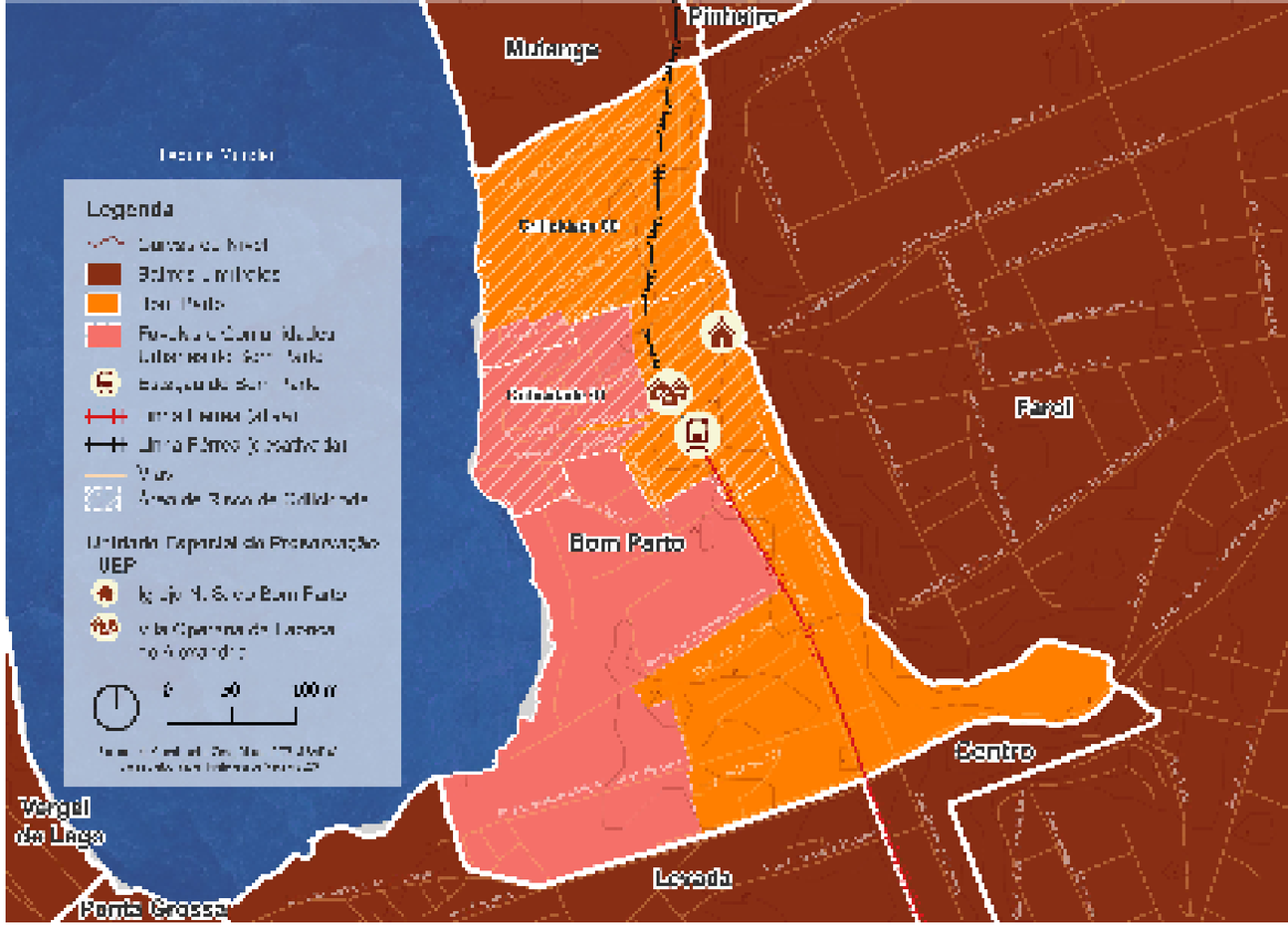
O bairro do Bom Parto: (Re)existências negras entre as águas

A ideia de que só é possível exercer plenamente a cidadania quando se é, de fato, dono da cidade (Berth, 2023b), nos leva a refletir sobre as múltiplas formas de exclusão que operam sobre os corpos negros, femininos, pobres e periféricos nos espaços urbanos. Milton Santos (1997) já denunciava essa condição de "cidadania mutilada", produzida pela globalização neoliberal e por uma lógica capitalista que transforma direitos em mercadorias e pessoas em descartáveis. Essa mesma lógica se manifesta com mais brutalidade sobre territórios negros, onde o racismo opera como tecnologia de violência e reforça opressões territoriais.

O bairro do Bom Parto, limítrofe à Laguna Mundaú, expressa de forma concreta essa cidade e cidadania fragmentadas. Apresenta uma população cujo perfil e marcadores sociais divergem radicalmente daqueles encontrados na orla marítima e turística: é composto majoritariamente por uma população negra, feminina, de baixa escolaridade e renda, que habita áreas negligenciadas pelo poder público, marcadas pela precariedade na provisão de serviços públicos habitacionais e urbanos. As desigualdades na distribuição dos bens e serviços que a cidade oferece, reforçam a lógica capitalista de exclusão e de negação de direitos à população que diverge do padrão hegemônico branco, masculino e cisheteronormativo, onde esta é constantemente alvo de diferentes tipos de violência. Essa necropolítica (Achille Mbembe, 2018) que decide quem vive e acessa com qualidade os bens e serviços que a cidade oferece, e a quem se nega o direito à vida urbana, dá continuidade a uma lógica capitalista racista e misógina que, adaptada ao urbano contemporâneo, mantém a divisão racial do espaço, divisão generificada do trabalho produtivo remunerado e reprodutivo não remunerado, além de perpetuar a marginalização, deslegitimando e invisibilizando a cidadania de milhares.

Como apontam Gonzalez e Hasenbalg (1982), o espaço urbano brasileiro foi racialmente estruturado, onde, ao grupo branco dominante, reservam-se os lugares mais valorizados da cidade e ao negro, restam os territórios invisibilizados e precarizados, que vão das senzalas aos alagados. No caso do Bom Parto, dados do IBGE (2019) revelam que 43,8% da área é classificada como favela ou comunidade urbana (Figura 3), apresentando habitações informais, adensamento excessivo, irregularidade fundiária e ausência e/ou insuficiência de infraestrutura adequada. As áreas às margens da Laguna Mundaú, ambientalmente frágeis e sujeitas a alagamentos, se tornaram o destino de famílias que não conseguem acessar o direito à moradia digna por meio dos meios legais e consolidados pelo mercado imobiliário.

Esse tipo de ocupação, está diretamente relacionada ao comprometimento ambiental da região. A qualidade das águas da Laguna Mundaú e das matas remanescentes do bairro tem sido constantemente afetada pela falta de saneamento de ocupações limítrofes e, sobretudo, pela exploração da sal-gema (principalmente após o colapso da mina 18, localizada sob suas águas), que culminou no agravamento do desequilíbrio ambiental da área e na morte de peixes e mariscos. A exemplo do sururu, bivalve presente em abundância nos mangues da cidade e base econômica dos povos das lagoas em Maceió, e que nos últimos anos tem sofrido mutação e morte após a subsidência do bairro e submersão de aproximadamente 18 hectares de manguezais, segundo a imprensa local.



Atualmente, mesmo após a expulsão de um percentual da população, o bairro ainda abriga com 8.010 habitantes (IBGE, 2022), residentes em áreas classificadas pela Defesa Civil de Maceió como de "Risco de Criticidade 01"[4], ou seja, fora da área de risco elevado, conforme indicado na Figura 3.[5] No entanto, o esvaziamento parcial do território alterou profundamente sua dinâmica. Por um lado, a desocupação de certas áreas permitiu o ressurgimento de poços de águas limpas onde antes havia esgoto e favoreceu a reabilitação natural de animais silvestres. Por outro, essa mesma desocupação gerou uma sensação ainda mais aguda de insegurança e desamparo entre os que permanecem. Essas famílias que seguem forçados a (des)viver em um meio urbano fragilizado, lutam pelo direito a uma indenização justa, enquanto enfrentam cotidianamente as consequências do colapso urbano e ambiental. Este, por sua vez, afetou e continua afetando de maneira mais intensa a vida de mulheres negras, aquelas que, como aponta Lélia Gonzalez (2020), sempre estiveram "na base da pirâmide", sustentando a vida em meio as rupturas nas redes comunitárias e ao abandono do Estado.

Figura 3 - Caracterização territorial do bairro do Bom Parto. Fonte: dos autores, 2025.

4 As áreas de "Criticidade 00" são aquelas onde há intensa movimentação do solo e patologias estruturais e por tal motivo, essas áreas foram indicadas para realocação e encontram-se atualmente desocupadas. Já as áreas de "Criticidade 01" não exigem evacuação, mas permanecem sob monitoramento constante.
5 Segundo o vigente Plano Diretor de Maceió (2005), Bom Parto está inserido em uma Zona Especial de Interesse Social (ZEIS) e em uma Zona de Interesse Ambiental e Paisagístico (ZIAP), devido à sua relevância ecológica da região hidrográfica do Complexo Estuarino Lagunar Mundaú-Manguaba, além de abrigar edificações de valor histórico cultural, instituídas como Unidade Especial de Preservação (UEP).

Ao afirmar que “a pobreza é primordialmente negra e, em segundo plano, feminina”, Berth (2023a, p. 57) faz com que observemos como as desigualdades urbanas operam de forma entrelaçada, revelando que raça, classe e gênero não se somam de maneira linear, mas se cruzam em sistemas de opressão que se reforçam mutuamente. As cidades não são neutras, como aponta a literatura urbanística que parte da perspectiva do feminismo negro. A cidade capitalista, tal como o próprio sistema econômico que a rege, é estruturada pelo racismo, machismo, classicismo, sexismo, etarismo e capacitismo, onde os territórios não apenas concentram as desigualdades de renda e raça, mas também intensificam a hierarquia de gênero, tornando as mulheres negras mais expostas à precarização da vida, à violência e à invisibilidade estrutural. Mulheres negras estão mais sujeitas ao adoecimento, devido à falta de saneamento, qualidade e oferta nos serviços básicos de saúde, e as condições de vida urbana ficam cada vez mais comprometidas à medida que se somam marcadores sociais (Paula, 2019).

No caso do Bom Parto, essas intersecções tornam visível o modo como o poder público negligencia historicamente os corpos femininos negros — maioria numérica da população do bairro — que diante desse crime, são afetadas não apenas pelo desemprego estrutural e as desigualdades salariais, segundo dados da Diagonal[6] (2023), mas também pela sobrecarga nas atividades relacionadas ao cuidado, o sucateamento dos serviços públicos e a ausência de políticas de proteção social efetivas, no enfrentamento da perda de suas redes de apoio, e no adoecimento físico e emocional imposto pela dupla ou tripla jornada de trabalho.

Porém, a análise urbanística dos territórios negros não pode se restringir a estigmas de narrativas coloniais (Cunha Junior, 2023) e lamentos frente às práticas colonizadoras que se perpetuam. E que os retratam apenas como espaços que perpetuam pobreza, violências e opressões. Isso é limitar sua complexidade frente à distopia urbana vivenciada na contemporaneidade. Como afirma Anna Lowenhaupt Tsing (2022), precisamos vislumbrar outras possibilidades de coexistir, desse modo, é necessário praticar a fabulação de perspectivas mais justas e desejáveis de futuro. Assim, urge fabular futuro ancestral a partir da criação de narrativas contracoloniais sobre os bairros negros, como territórios simbólicos e potentes, onde os modos de habitar e “pisar suavemente sobre a terra”, parafraseando Ailton Krenak, e sobre as águas doces, salgadas e salobras, se opõem e enfraquecem a lógica capitalista neoliberal de exploração e destruição de corpos subalternizados, das águas e das matas. Lógica predominante nas cidades brasileiras, onde o papel do Estado tem sido coadjuvante ao protagonismo do capital privado.

> São nesses territórios negros e periféricos que a força do capital e do Estado fincam suas mais perversas raízes. Porém, **são nesses territórios que surgem expressões de resistências culturais e políticas**, sobretudo por parte da juventude, que consegue construir experiências de sociabilidade e lutas alternativas e descolonizadoras, em face de um poder cada vez mais vil e agressivo contra as comunidades e populações negras (Nogueira, 2017, p. 5, grifo nosso).

Nesse caminho, é preciso reconhecer que o Bom Parto resiste como território de identidade negra, popular e ribeirinha, de profunda relação com os mangues e as águas da Laguna Mundaú. Ao mesmo tempo, em que reflete os impactos de uma urbanização excludente — orientada pela lógica do capital e atravessada pelo racismo estrutural —, o bairro revela uma dimensão que nasce dos saberes e das práticas cotidianas ancoradas na ancestralidade. Com o passar dos anos, o Bom Parto se constituiu como um polo cultural local, com forte presença de: escolas de samba, blocos carnavalescos, folguedos e grupos tradicionais de coco de roda e fandango. Além disso, o bairro estabeleceu uma profunda relação com a Laguna Mundaú, que, para além de seu valor paisagístico e ecológico, funcionou como fonte de subsistência para muitas famílias.

Essas expressões culturais e os saberes tradicionais que persistem e (re)existem ao longo do tempo evidenciam o que Abdias do Nascimento (1980) denominou de “quilombismo urbano”, que se refere ao saber ancestral da capacidade das comunidades negras de construir laços de pertencimento, solidariedade e resistência mesmo em meio à violência estrutural do racismo e à precarização da vida urbana. Trata-se de uma luta contínua pelo direito de existir plenamente em uma cidade que, historicamente, os nega. Portanto, o Bom Parto é também território ancestral, de saberes, memória, luta e invenção — é corpo, história, cultura de (re)existência que valoriza os saberes afropindorâmicos, termo do intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos (conhecido como Nêgo Bispo). Ou seja, valoriza a produção de conhecimento oriunda da fusão de saberes dos Povos Originários e da floresta (quilombolas, ribeirinhos e outras comunidades tradicionais) aos saberes afrodiaspóricos.

Reconhecer os valores e a ancestralidade afropindorâmica, oriunda da floresta, e os compreender como fundamentais para o planejamento urbano, é reimaginar possibilidades de futuro em que o direito à cidade não seja condicionado à lógica do lucro, mas sim fundamentado no cuidado com todas as formas de vida e na relação com os desencarnados, encantados e as encantarias que conectam vida e morte, humanos e inumanos, entes e viventes.

Como aponta Leandro Marques (2022), a Arquitetura e Urbanismo pode e deve assumir a responsabilidade de projetar outras possibilidades de existência do ser negro no espaço, imaginando e materializando utopias conscientes, não apenas para o amanhã, mas também para o presente, em que viver significa mais do que sobreviver. E mais além, é urgente considerar possibilidades mais justas e desejáveis de futuro nas cidades brasileiras, planejar o território priorizando o bem-estar de todas as formas de vida que ali coexistem, de modo a prezar pela qualidade dos solos e relevos, das águas e matas urbanas, e criar condições socioambientais para a reprodução de práticas culturais ancestrais e de manejo ambiental, realizadas principalmente pela população afroindígena (Figura 4).

Abram-se os caminhos de cura

> A construção de narrativas a partir da imagem é um elemento poderoso de criação de imaginário coletivo, vejo a pintura assim como a fotografia e outras linguagens artísticas na disputa de contra-narrativas, possibilitando revisitar ideias coloniais ocidentais que distanciam a pintura de uma apropriação coletiva sem hierarquia. [...]. Decolonizo minhas referências de clássico entendendo como sempre atuamos através de diversas tecnologias de representação dentro da pintura. Ancestralidade vai além do tempo-espaço linear, assim minha ancestralidade é contemporânea. Ela existiu e re-existe no agora assim como no porvir (Revignet, 2020, *online*).

6 A Diagonal Empreendimentos e Gestão de Negócios foi contratada pela Braskem para elaborar o Plano de Ações Sociourbanísticas (PAS), para mitigar os impactos socioambientais decorrentes da extração de sal-gema.

Figura 4 - Colagem "Abram os Caminhos". Fonte: dos autores, 2024.

A partir da visão proposta por Hariel Revignet e por essa busca pela reconstrução do imaginário e das representações de grupos colocados à margem dos espaços decisórios sobre a cidade — neste caso, a população do Bom Parto em relação à Maceió — destaca-se também a produção do movimento artístico Afrofuturista[7], que propõe a articulação entre ficção e questões afrocentradas para recriar narrativas e projetar futuros desejáveis para a população negra. Nesse sentido, as narrativas visuais, tornam-se meios de sonhar outros mundos, operando como fabulações insurgentes do porvir, tal como aponta Walidah Imarisha (2016, *online*):

> Nós frequentemente esquecemos de vislumbrar aquilo que pode vir a ser. Esquecemos de escavar o passado em busca de soluções que nos mostrem como podemos existir de outras formas no futuro. Por isso acredito que nossos movimentos por justiça precisam desesperadamente da ficção científica. [...] Toda articulação política é ficção científica.

Descolonizar nosso olhar para imagens afrocentradas do amanhã, é um ato de fazer emergir formas de representação do que se deseja, de questionar perspectivas sobre

7 O termo foi cunhado pelo produtor cultural branco Mark Dery, em *Black to the Future* (1993), ao discutir com intelectuais afro-americanos, sendo eles, o escritor de ficção especulativa Samuel R. Delany, o crítico musical Greg Tate e a professora Tricia Rose, da Universidade de *Brown*, sobre a ausência de autores negros na ficção científica. Dery definiu o Afrofuturismo como criações artísticas que abordavam temáticas afro-americanas no contexto da cibercultura e do avanço tecnológico do século XX, partindo sempre da ficção especulativa (Stella Zagatto Paterniani, 2019; Fábio Kabral, 2020).

nossa visão afropindorâmica e saberes sobre o mundo. Para os bairros negros, essas narrativas visuais representam enfrentamento aos apagamentos históricos e à negação de epistemologias africanas, colocando a população negra no centro de sua própria história, rompendo com os estereótipos e reafirmando suas identidades e experiências na cidade.

Assim, esse trabalho traz como proposta reimaginar o bairro do Bom Parto, pós-crime socioambiental, por meio do uso de "narrativas visuais", como propõe a ativista indígena e intelectual boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2021). As narrativas visuais, para a autora, pautam cosmopercepções afropindorâmicas e propagam saberes ancestrais. A autora analisa e propõe o uso de representações gráficas — imagens, símbolos e iconografias — como formas insurgentes de reafirmação de identidades e saberes ancestrais, desafiando a colonização cultural e epistemológica eurocentrada. Assim, a imagem funciona como uma contra-linguagem, representando sujeitos (subalternizados pela cidade neoliberal) e suas maneiras de ver, sentir e estar no mundo (Araújo *et al*., 2024).

Para a construção dessas narrativas visuais no contexto da subsidência do solo no Bom Parto, foi fundamental compreender os modos como a população estava reagindo às (des)vivenças. O caminho escolhido foi o das manifestações artísticas, com foco nos artivismos urbanos — expressões que, a partir de um ponto de vista político, ocupam os espaços públicos para expor as dores, raivas e revoltas contra a negligência do poder público diante do racismo ambiental que atinge o bairro. O artivismo urbano, ao atuar na interseção entre arte e política, torna-se uma ferramenta de ressignificação do território, transformando a cidade em plataforma de denúncia e luta.

> A ruptura deste silêncio a partir dos "usos da raiva" (Lorde, 2019) **é conquistar o lugar de ser ouvido e, portanto, pertencer**. Compreender o artivismo urbano enquanto prática insurgente e potente instrumento para fazer usos da raiva, por meio da transgressão e contestação à atual distopia em que vivemos, evidencia a importância dos movimentos contra-hegemônicos no fortalecimento das redes de resistência, ou seja, das insistência urbanas (Araújo, 2022, p. 2, grifo nosso).

Essa "raiva criativa" que denuncia os paradigmas de controle e escassez impostos à natureza — os quais intensificam as crises ambientais, sociais e culturais contemporâneas —, também se transforma em respostas às crises globais e meio de cura capaz de transformar cenários distópicos e desesperançosos, a partir de manifestações que convocam à ressignificar a relação entre a humanos, inumanos e entidades que coexistem a Terra, reconhecendo a conexão de todas as formas de vida e elementos constituintes do planeta como um único e múltiplo organismo vivo e sagrado. Nesse horizonte, o vislumbre de futuro se conecta a ritos e saberes ancestrais que oferecem meios de transcender o presente distópico, e abrir caminhos para reencantar e restaurar o território violentado, regenerar a partir do seu "devir-floresta", sua florestania (Krenak, 2022).

Dentro dessa visão de mundo, propõe-se trabalhar a temática da cura ancestral para o Bom Parto a partir do resgate da consciência de que somos parte intrínseca da Terra, compartilhando com ela os mesmos elementos essenciais à vida. Não há separação entre humanidade e natureza, somos extensão da terra que pisamos, da água que nos atravessa, do ar que nos envolve e do fogo que nos transforma (Figura 5)[8].

8 O painel semântico, foi criado para a definição estético-simbólica dos cenários futuros. Composto por

Figura 5 - Painel Semântico "Verbalizando a Vida na Terra". Fonte: dos autores, 2024.

> Então, quando alguém diz "eu sou terra", "eu sou água", essa pessoa não está pirando. "Eu sou água, eu sou terra, ar", é verdade, é uma declaração do que a gente é. Se pegar essas coisinhas assim, cortar, botar ali e analisar, é isso mesmo. [...] nós somos essa experiência maravilhosa de verbalizar a vida na terra. Nós verbalizamos a vida na Terra! (Krenak, 2020b, *online*).[9]

Contrafeitiços Urbanos em Narrativas Visuais

Seguindo o pensamento de Nêgo Bispo, que define a contracolonialidade como uma forma de resistência ao colonialismo, pautada na defesa dos territórios tradicionais, dos modos de vida, dos símbolos e das significações afropindorâmicas (Santos, 2023), os *Contrafeitiços Urbanos* são compreendidos como a contracolonialidade em narrativas visuais no território da cidade. Emergem como meio criativo de afirmação e valorização das identidades negras e seus modos de viver na arte urbana, contrapondo-se às representações estereotipadas dos bairros negros na sociedade brasileira. Essa desobediência, traz uma ruptura do pensamento hegemônico e subverte o apagamento

fotografias que destaca elementos urbanos e naturais, e o protagonismo negro, o painel também explora movimentos, texturas e cores que estão associadas aos quatro elementos: branco (ar), azul (água), verde e terracota (terra) e cores quentes e vibrantes, como o amarelo e vermelho (fogo).

9 O painel semântico, foi criado para a definição estético-simbólica dos cenários futuros. Composto por fotografias que destaca elementos urbanos e naturais, e o protagonismo negro, o painel também explora movimentos, texturas e cores que estão associadas aos quatro elementos: branco (ar), azul (água), verde e terracota (terra) e cores quentes e vibrantes, como o amarelo e vermelho (fogo).

histórico das comunidades marginalizadas, quebrando a "feitiçaria do capitalismo" (Stengers, Pignarre, 2011 apud Tsing, 2022). Nas cosmopercepções indígenas e afroconfluentes, o mundo é visto de forma holística, onde o ser humano e todos os seres e entes que habitam a terra dependem do equilíbrio e da confluência entre si próprios e a natureza.

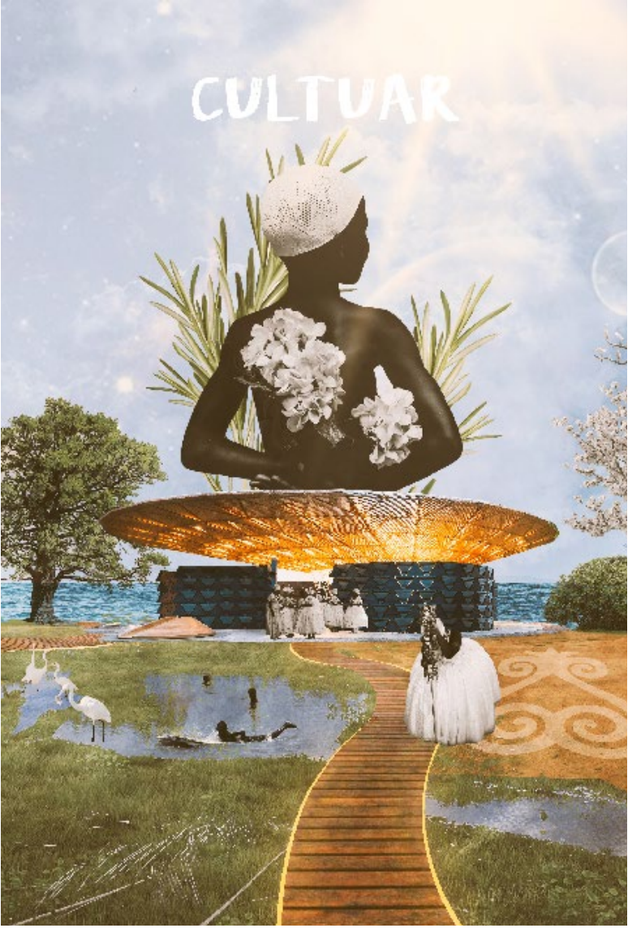
> Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluência, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente — a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia (Santos, 2023, p. 15).

Desse modo, serão utilizadas colagens urbanas, feitas em formato digital, para fabular quatro cenários de futuro ancestral para o Bom Parto pós-crime socioambiental. Cada colagem está relacionada a um elemento da natureza, sendo eles: ar, água, terra e fogo. As colagens se apresentam como uma linguagem acessível de comunicação para/e sobre diversos grupos sociais afropindorâmicos, funcionando como uma coleção que reúne fragmentos, sobras e resíduos urbanos que compõem novas formas de existência de ser e habitar a cidade, enfatizando experiências coletivas, corporais e memoriais.

Como afirma Marques (2022), as colagens possuem múltiplas potências e percepções, variando conforme o olhar e o momento em que são observadas. Dessa forma, suas análises são necessariamente limitadas, mas funcionam como uma provocação para a materialização de novas imagens, discursos e símbolos dos bairros negros. O trabalho segue para a produção de colagens urbanas do bairro do Bom Parto, utilizando diversas fontes visuais, sejam elas autorais ou de domínio público encontradas na internet.

Assim, partimos para essa construção ficcional, onde o bairro deixa de ser visto apenas como um território de conflito e passa a ser planejado como um espaço de coexistência entre diferentes formas de vida humana, entes, viventes e encantados. Inspirado em cosmopercepções afropindorâmicas, esse "bairro sonhado coletivamente" é um Bom Parto que apresenta uma relação mais harmoniosa entre o ambiente e seus habitantes. Onde seus corpos hídricos, encostas e mangues são reconhecidos pela gestão pública, e por toda a população de humanos que o habitam e o gerenciam, como parte integrante da comunidade humana e inumana, em uma perspectiva de cuidado e pertencimento com as águas e as matas. Assim, a fabulação para novos começos do bairro do Bom Parto, parte da ferida aberta, marcada pelo crime socioambiental, que se tornará cicatriz, e irá se regenerar, a natureza tomará o seu lugar, a exploração findará e o solo estabilizará. Impulso necessário para a retomada de saberes e modos ancestrais de viver.

O primeiro cenário, intitulado *Cultuar* (Figura 6), é dedicado ao elemento Ar, associado à espiritualidade e à religiosidade. A proposta central é a implantação do *Serpentine Pavilion*, projeto do arquiteto africano Diébédo Francis Kéré, cuja estrutura e partido projetual dialogam com a ideia de estabelecer, no bairro, um espaço de encontro, liberdade e celebração das diversas crenças e tradições culturais e religiosas presentes no Bom Parto. Elementos simbólicos afrodiásporicos também compõem a cena, como a figura de Oxalá — divindade ligada à criação e ao céu —, o símbolo adinkra *Sankofa*, que se simboliza o valor de aprender com o passado para construir o futuro (Nascimento; Gá, 2022), e, ao centro, um menino negro envolto por folhas de alecrim, planta comumente utilizada em rituais de limpeza e proteção. Esses elementos evocam práticas ancestrais de cura e equilíbrio espiritual.



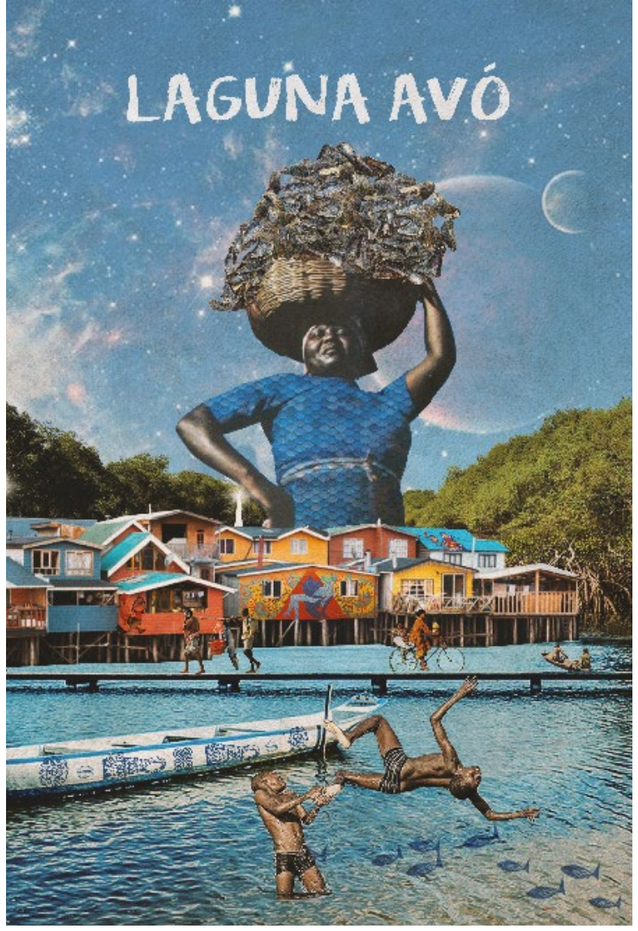


Figura 6 - Colagem “Cultuar”. Figura 7 - Colagem “Laguna Avó”. Fonte: dos autores, 2025.

O segundo cenário, intitulado *Laguna Avó* (Figura 7), é dedicado ao elemento Água e destaca a importância da Laguna Mundaú como símbolo de vida, memória e regeneração para a comunidade. A proposta ressignifica as águas como espaço sagrado e de cura, onde práticas sustentáveis se integram ao modo de vida local. Na cena, a laguna é personificada como figura feminina, em referência às marisqueiras e à presença majoritária de mulheres negras na comunidade, que carrega uma cesta cheia de sururus, simbolizando a revitalização da vida lagunar e os mangues. A espiritualidade se manifesta por meio de símbolos ligados a Orixás femininas da lama e da água, como Nanã e Oxum, o adinkra *Dwenini mmen*, evocando força, humildade e conexão com a natureza .

O terceiro cenário, *Ser Terra Preta* (Figura 8), é dedicado ao elemento Terra e propõe um futuro em que o Bom Parto vive em reciprocidade com o solo, os mangues e os saberes de cultivo ancestrais. A terra é reverenciada como fonte de fertilidade, com destaque para práticas agroflorestais, hortas comunitárias e roças baseadas em saberes quilombolas. A regeneração do território passa pelo reflorestamento das áreas afetadas pela subsidência do solo, promovendo uma alimentação saudável, autonomia alimentar e harmonia com os demais seres. Assim, a arte traz a presença de casas bioconstrutivas a qual se integram ao ambiente, a presença da planta hera, símbolo de proteção espiritual evocando a sacralidade da relação com a terra e murais que retratam Nanã e Obaluaiê, orixás ligados à terra, reforçando a espiritualidade como força vital na reconstrução do território.

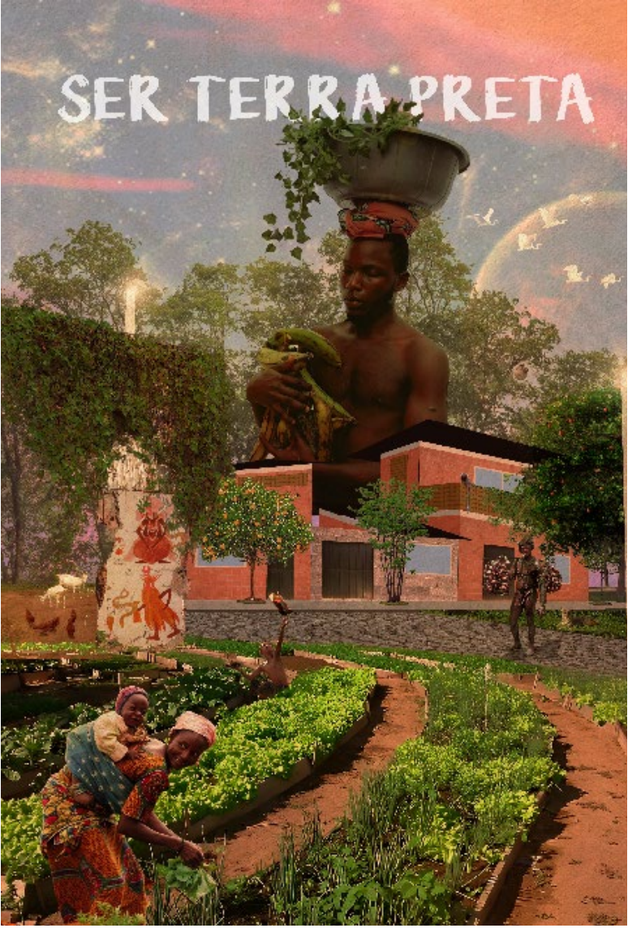
Por fim, o cenário *Coração no Ritmo do Pé* (Figura 9) é dedicado ao elemento Fogo, simbolizando energia vital, paixão e identidade cultural. A narrativa visual pulsa com as festas, danças e manifestações artísticas que irradiam a alma vibrante da comunidade. No centro da cena está Mestra Zeza do Coco, moradora da Chã de Bebedouro e reconhecida como patrimônio vivo de Alagoas. Ao seu redor, mestres, folguedos e guerreiros da cultura popular maceioense compartilham o espaço com as novas gerações. Neste futuro, o bairro se reinventa como um polo cultural efervescente, onde o calor do fogo transforma as tradições em instrumentos de cura coletiva. O entrelaçamento entre passado e presente fortalece as identidades locais e ressignifica o espaço urbano como território de pertencimento, celebração e resistência.

Essas narrativas visuais desenvolvidas, também foram construídas com base em camadas interdependentes que toca em questões urbanísticas diretamente relacionadas à qualidade de vida, seja ela, habitação, infraestrutura, mobilidade, lazer, cultura, arte e meio ambiente atravessados por dimensões mais amplas como saúde, geração de renda, trabalho e educação. O olhar urbanístico aqui exercido parte da escuta e da observação atenta do território, reconhecendo tanto suas potências quanto seus meios de resiliências. No contexto da subsidência, por exemplo, as práticas agroflorestais emergem como solução para recuperar áreas ambientalmente degradadas, mas também para fortalecer o solo e restabelecer o equilíbrio ecológico. O uso de espécies nativas e frutíferas, nesse processo, reforça a segurança alimentar, estimula a biodiversidade e ativa práticas sustentáveis atreladas aos saberes locais.

A Laguna Mundaú, que historicamente vem sendo impactada pela exploração de salgema em área urbana, exige intervenções urgentes que conjuguem cuidado ambiental e justiça territorial, como o desassoreamento e purificação de suas águas, rumo à regeneração destas, dos solos, fauna e flora lagunar, incluindo os manguezais. Ao mesmo tempo, é necessário pensar o Bom Parto como um território que enfrenta alagamentos recorrentes, propondo soluções de infraestrutura que não se limitem a diques e contenções, mas que dialoguem com a dinâmica de suas águas ancestrais. Isso inclui a implantação de Soluções Baseadas na Natureza (SbN), como o uso de biovaletas, pisos drenantes e parques alagáveis — iniciativas que reinterpretam as áreas inundáveis como aliadas e não como ameaças. A recuperação nas áreas de mangue ao redor da laguna é outra estratégia crucial para mitigar os riscos ambientais, além de fortalecer o ecossistema lagunar e sua relação com os modos de vida tradicionais da população coexistente no território com o manguezal.

Nesse mesmo sentido, na fabulação de futuro ancestral para o Bom Parto, foram adotados modelos de urbanização de baixo impacto, que respeitem os ciclos da natureza e promovam construções adaptadas ao clima e ao contexto local. As técnicas e tecnologias ancestrais de morar, como a bioconstrução, resgatam esse entendimento, de que tudo o que vem da terra, volta para ela. Além disso, sugerir soluções arquitetônicas e paisagísticas harmônicas às condições climáticas, geomorfológicas e dos ecossistemas locais, como o uso de: varandas sombreadas, cobogós, coberturas ventiladas, arborização das calçadas priorizando a flora nativa, sistemas de drenagem urbana que respeitem o relevo e a dinâmica das águas, entre outras, diante do clima quente e úmido da cidade e dos ecossistemas inerentes à Mata Atlântica. Cabe valorizar as soluções construtivas do saber em arquitetura e urbanismo tradicional ribeirinho e lagunar, com as casas em palafitas, e os modos de viver sobre as águas, promovendo qualidade urbana sem danos ao ecossistema.

Outras ações também foram pensadas, no ponto de vista da mobilidade e infraestrutura, propõem-se intervenções que favoreçam a permeabilidade do solo, como o uso de materiais drenantes, que auxiliam na recarga dos lençóis freáticos. Pontes e passarelas de madeira asseguram a circulação em meio às áreas alagadiças, enquanto a retomada do transporte hidroviário, por meio de rotas aquáticas, resgata a memória do bairro, reafirma as práticas ancestrais dos povos das lagoas e oferece alternativas



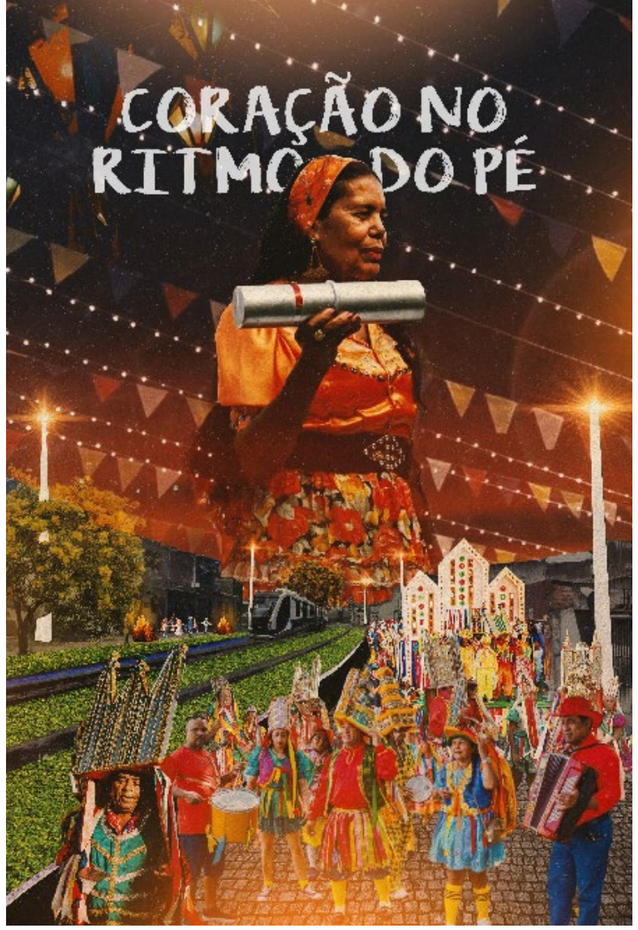


Figura 8 - Colagem “Ser Terra Preta”. Figura 9 - Colagem “Coração no Ritmo do Pé”.
Fonte: dos autores, 2025.

sustentáveis ao deslocamento. A reativação da linha férrea e do Veículo Leve sobre Trilhos (VLT), por sua vez, representa não apenas uma proposta de mobilidade, mas também um gesto de valorização cultural e simbólica do território, desde os tempos do trem no final do séc. XIX, sempre utilizado pela população dos bairros negros e das lagoas. Ademais, a reutilização de cascas de sururu — um resíduo abundante localmente — como matéria-prima em construção civil, conectando circularidade de recursos com identidade cultural.

Todas essas fabulações de futuro ancestral emergem das memórias, dos saberes e das lutas da população do bairro negro Bom Parto em Maceió, principalmente após o crime ambiental ocasionado pela indústria petroquímica Braskem. As narrativas visuais não apenas apresentam futuros desejáveis, mas apontam caminhos possíveis de regeneração de vidas que foram violadas. E, mais do que soluções técnicas socioambientais, propõem um pacto sensível entre pessoas, natureza e cidade. Afinal, assim como ensinam nossos ancestrais afropindorâmicos a respeito dos sonhos e do compartilhamento destes: imaginar coletivamente modos ancestrais de habitar a Terra no futuro, já é começar a construí-los.

Considerações finais

Parte-se do contexto pós-crime ambiental provocado pela exploração predatória da sal-gema na área urbana em Maceió, que culminou na subsidência do solo de cinco bairros e na expulsão de grande parte da população destes. Além da perda de parte da fauna e flora, foram desativadas parte da malha urbana, equipamentos e serviços públicos que ali existiam. Práticas culturais ancestrais afropindorâmicas, concentradas nos bairros negros atingidos, particularmente o bairro do Bom Parto, também foram significativamente impactadas. Por meio de colagens urbanas, este trabalho emerge como ferramenta contra-hegemônica de denúncia e proposição de futuro baseado em saberes ancestrais afropindorâmicos no bairro do Bom Parto, na capital alagoana.

As narrativas visuais expostas, apontam caminhos para saberes ancestrais em Arquitetura e Urbanismo que rompem com as lógicas excludentes da produção de cidade, ao passo que afirmam a arte como prática potente de reimaginação e reconstrução urbana, com base na justiça, no pertencimento e na ancestralidade. Dentro desse cenário de incertezas e desesperanças, falar sobre um lugar de esperança torna-se um ato de resistência e reexistência. Percebemos que a cidade-florestania já dá sinais de existência em meio às discussões urbanas de Maceió. Este texto é reflexo disso, um indício de que o sonho coletivo de futuro ancestral para as cidades brasileiras já se faz presente na academia. As fabulações criadas para o bairro do Bom Parto são exercícios de imaginação e caminhos para sonhar o restante do município. Como afirma Krenak (2022, p. 37, grifo nosso):

> [...] não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e **dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais**.

Este artigo é um exercício coletivo de projetar e sonhar coletivamente, conforme os ensinamentos de nossos parentes afropindorâmicos. Um exercício de esperançar que, a partir do Bom Parto, impulsiona a criação de formas desejáveis, sustentáveis e ancestrais de habitar, cultivar e cuidar — não apenas do território afetado, mas de toda a cidade de Maceió. Sonhar o futuro ancestral, aqui, é também um modo de reivindicá-lo e construí-lo desde o presente, tecnologias ancestrais e de resistência frente à insuportabilidade da vida, da crescente morte e adoecimento dos corpos na cidade capitalista neoliberal.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *O que é Interseccionalidade?*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARAÚJO, Flavia de Sousa; RODRIGUES, Ana Cabral; BELLO, Clara Lobo; BORGES, Hilda Marinho Amaral. Caruanas nas ruas: workshop de arte (e cura) urbana. In: *XL ARQUISUR e XXV Congresso de Arquitetura*, 2022, Porto Alegre. Anais [...]. Porto Alegre: ARQUISUR, 2022. DOI 2275-4738.

ARAÚJO, Flavia de Sousa; BORGES, Hilda Marinho Amaral; FERTON, Séfora Emiliano. *Cartografando Gérmenes de Florestania: concepções feministas e ancestrais de futuro para as cidades brasileiras*. In: Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 13: contra o fim do mundo. Florianópolis: UFSC, 2024.

BERTH, Joice. *O que é empoderamento?.* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BERTH, Joice. *Se a cidade fosse nossa*: racismos, falocentrismos e opressões nas cidades. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2023a. 288 p.

BERTH, Joice. *‘O urbanista do Brasil é o capital. Nossa cidadania é mutilada’*. Carta Capital, online, 02 jun. 2023b. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/entrevistas/joice-berth-o-urbanista-do-brasil-e-ocapital-nossa- -e-mutilada/. Acesso em: 27 abr. 2024.

BULHÕES, Julia Amorim. Colapso urbano? Narrativas de moradores do Pinheiro sobre a subsidência do solo em Maceió (AL). In: MANSUR, Maíra; WANDERLEY, Luiz Jardim (Org.). *Colapso mineral em Maceió*: o desastre da Braskem e o apagamento das violações. Brasil: Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à Mineração/ Observatório dos Conflitos da Mineração no Brasil. 2023. p. 17-66.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Bairros Negros e Cidades Negras: Conceitos Necessários para a Inclusão sas Populações Negras nas Histórias da Cidades Brasileiras. *Revista Campo da História*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 273–286, 2023. DOI: 10.55906/rcdhv8n1-017. Disponível em: https://ojs.campodahistoria.com.br/ojs/index.php/rcdh/article/view/100. Acesso em: 27 abr. 2024.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa*: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. São Paulo: N-1 Edições,1ª ed. 2021. 128 p.

DIAGONAL. *Plano de Ações Sociourbanísticas*. Diagnóstico Técnico-Participativo do PAS - Pós-Escuta Pública. Maceió, 2023. Disponível em: https://maisdialogos.com/documentos. Acesso em: 20 nov. 2024.

FEITOSA, Cid Olival; ROMEIRO, Augusto da Silva. Exploração mineral e impactos na habitação: o caso Braskem, em Maceió. In: XX ENANPUR, 2023. Tema: Direito à cidade e habitação no Brasil, online. *Anais* [...]. Belém: Anpur 40, 2023.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. Lugar de Negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar. 2020. 375 pp.

IMARISHA, Walidah. *Reescrevendo o futuro*: usando ficções visionárias para rever a justiça. [S. l.: s. n.], 2016, São Paulo. Disponível em: https://bit.ly/46pX6K7. Acesso em: 5 ago. 2024.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Bom Parto*. Sistema IBGE de Recuperação Automática - SIDRA, 2010. Disponível em: https://sidra.ibge.gov.br/Acervo?nivel=102&unidade=2704302005#/S/Q. Acesso em: 25 mar. 2024.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Favelas e Comunidades Urbanas*. Brasília: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2019. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-doterritorio/tipologias-do-territorio/15788-favelas-e-comunidadesurbanas.html?edicao=38944&t=o-que-e. Acesso em: 26 out. 2024.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Maceió (AL) - Panorama 2022*. Cidades@. Brasília: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023. Disponível em: https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/. Acesso em: 23 dez. 2024.

KABRAL, Fábio. *Artigo e atividades bem didáticos sobre AFROFUTURISMO*. 5 ago. 2020. Disponível em: https://medium.com/@ka_bral/artigo-e-atividades-bemdidáticos-sobre-afrofuturismo-d293496238e9. Acesso em: 7 set. 2024.

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

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MACEIÓ. *Lei Municipal n.o 5.486, de 30 de dezembro de 2005*. Institui o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Maceió e dá outras providências. Maceió: Prefeitura Municipal, 2005. Disponível em: https://www.semurb.maceio.al.gov.br/servicos/plano_diretor. Acesso em: 15 jan. 2025.

MARQUES, Leandro Ferreira. *Sobrevivendo no Inferno*: Experimentos com Montagem Urbana na Cidade de Maceió-Al. Orientador: Profa. Dra. Flavia de Sousa Araújo. 2022. 70 f. TFG (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, AL, 2022.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MENDONÇA, Inara Querino de. *Mineração criminosa e o (não) direito à cidade*: o caso das comunidades Flexal de cima e Flexal de baixo em Maceió-AL. 2025. 120 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2023.

MUVB - Movimento Unificado das Vítimas da Braskem. *Carta Aberta às Excelentíssimas Autoridades da Cúpula do G20*. Maceió: 2024. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/wp-content/uploads/2024/09/muvb-g20-braskem.pdf. Acesso em: 05 jan. 2025.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos (Org.). *Adinkra - Sabedoria em símbolos africanos*. 1. ed. São Paulo: Cobogó, 2022.

NOGUEIRA, Fábio. Governo Temer como restauração colonialista. *Le Monde Diplomatique Brasil*, Rio de Janeiro, p. 4-5, 9 jan. 2017.

OLIVEIRA, Nutyelly Cena de; REVIGNET, Hariel Chrystinne Oliveira. Contra-narrativas visuais e interseccionalidades entre raça e gênero na produção da artista Hariel Revignet. *Revista Apotheke*, Florianópolis, v. 7, n. 1, 2021. DOI: 10.5965/24471267712021160. Disponível em: https://periodicos.udesc.br/index.php/apotheke/article/view/19833. Acesso em: 10 mar. 2024.

PAULA, Mayara Almeida de. *Análise Interseccional da Vida Urbana*: Reflexões acerca da condição das Mulheres Negras na cidade de Maceió-AL. Trabalho Final de Graduação. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFAL). Maceió, 2019.

PATERNIANI, Stella Zagatto. *São Paulo cidade negra*: branquidade e afrofuturismo a partir de lutas por moradia. 2019. 325 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

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

SANTOS, Caroline Gonçalves dos; OLIVEIRA, José Gabriel Juliani de; MENDONÇA, Inara Querino de; MARQUES, Leandro Ferreira, OLIVEIRA, Kleyton Lucas de Castro. Solo em subsidência em bairros de Maceió-AL: emergências impostas aos agentes produtores do espaço urbano. *Revista Ímpeto*, n. 10, 2020.

SANTOS, Milton. As cidadanias mutiladas. In: LERNER, Julio (Org.). *O preconceito*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1997

SGB/CPRM - Serviço Geológico do Brasil. *Estudos sobre a Instabilidade do Terreno nos Bairros Pinheiro, Mutange e Bebedouro, Maceió (AL)*. Ação Emergencial no Bairro Pinheiro. 2019. Vol. 1. Relatório de Síntese dos Resultados. Nº 1. Disponível em: https://rigeo.cprm.gov.br/jspui/bitstream/doc/21133/1/relatoriosintese.pdf. Acesso em: 9 mai. 2024.

SILVA, Ana Paula; LOPES, Carlos Eduardo; PAULINO, Josian; DUARTE, Rafael; VIEIRA, Jorge. *Expulsão*. Maceió: Grupo Fragma, 2024.

TELES, Rikartiany Cardoso. Mineração, violações de direitos humanos e deslocamento ambiental em Maceió. In: MANSUR, Maíra; WANDERLEY, Luiz Jardim (Org.). *Colapso mineral em Maceió*: o desastre da Braskem e o apagamento das violações. Brasil: Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à Mineração/ Observatório dos Conflitos da Mineração no Brasil. 2023. p. 148-169.

TSING, Anna Lowenhaupt. *O cogumelo no fim do mundo*: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. Tradução de Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 Edições, 2022. 412 p.

ISSN 2526-7310 PIXO n.35, v.9 primavera de 2025

CONTRA-FEITIÇO, CONTRA-MONUMENTO
Cosmopolítica Guarani Mbya e os espaços da memória na cidade de São Paulo

COUNTER-SPELL, COUNTER-MONUMENT
Guarani Mbya Cosmopolitics and spaces of memory in the City of São Paulo

***Beatrice Perracini Padovan*[1]**

Resumo
Este artigo analisa como a mobilização de lugares da cidade pelos Guarani Mbya, no contexto da luta por seu território na metrópole de São Paulo, tensiona os espaços de memória urbana. As manifestações ocorreram entre 2013 e 2016 em locais como o Monumento às Bandeiras, a Rodovia dos Bandeirantes e o Pátio do Colégio, compreendidos como portadores de narrativas coloniais associadas aos bandeirantes e jesuítas. O texto investiga como esses atos operam como "contra-monumentos", capazes de transformar tais espaços não apenas simbolicamente, mas também por meio de rituais e mobilizações xamânicas. Inspirado na noção de cosmopolítica de Isabelle Stengers, o artigo argumenta que essas ações funcionam como um "contra-feitiço", tornando visível aquilo que foi excluído das assembleias modernas. Assim, propõe-se uma reflexão sobre os conflitos de memória no espaço urbano como expressão de projetos radicalmente distintos de presente e futuro.
Palavras-chave: memória; cosmopolítica; indígena; cidade; guarani mbya.

Abstract
This article analyzes how the mobilization of urban sites by the Guarani Mbya, within the context of their struggle for territory in the metropolis of São Paulo, challenges the city's spaces of memory. The demonstrations took place between 2013 and 2016 in locations such as the Monument to the Bandeirantes, the Bandeirantes Highway, and the Pátio do Colégio, understood as bearers of colonial narratives associated with bandeirantes and Jesuits. The article examines how these actions operate as "counter-monuments," capable of transforming these spaces not only symbolically, but also through rituals and shamanic mobilizations. Inspired by Isabelle Stengers' notion of cosmopolitics, the article argues that these actions function as a kind of "counter-spell," making visible within social and political life what has been excluded from modern assemblies. It thus invites reflection on conflicts of memory in urban space as expressions of radically different projects of present and future.
Keywords: memory; cosmopolitics; indigenous; city; guarani mbya.

Figura 1 - Retomada simbólica do Pátio do Colégio. Fonte: PEMOMBA EME, Wera MC e Oz Guarani, 2018.

No dia 26 de setembro de 2013, um ato guarani parou o tráfego da Rodovia dos Bandeirantes na extensão de toda a via de entrada na cidade de São Paulo. Este ato, registrado no vídeo-manifesto divulgado pela Comissão Guarani Yvyrupa (CGY)[2], trazia pela primeira vez à pista da rodovia a visibilidade midiática para presença indígena na cidade. O fechamento da Bandeirantes foi um entre um conjunto de outros movimentos dos Guarani Mbya[3] na cidade de São Paulo que tomaram corpo naquele ano, e nos anos seguintes, como manifestações políticas de rua. Pela defesa da ampliação e garantia das Terras Indígenas Guarani, estes atos procuravam a demarcação dos territórios no Pico do Jaraguá, zona oeste da cidade, e da Tenondé Porã, em Parelheiros, que naquele momento, sem a demarcação assinada pelo Ministro da Justiça, se encontravam vulneráveis a diversos tipos de espoliação fundiária e violências perpetradas por não-indígenas.

A luta dos Guarani Mbya na cidade de São Paulo, em 2013, ocorria num momento de intensificação dos ataques aos direitos indígenas em âmbito nacional. Os Guarani pediam a revogação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215/2000, que se aprovada, transferiria a competência da demarcação das Terras Indígenas (TIs) do Ministério da Justiça para o Congresso Nacional, o que daria margem a atuação de setores conflitantes aos direitos dos povos originários nas decisões referentes às demarcações. Liderada pela Frente Parlamentar da Agropecuária, chamada também de Banca Ruralista, esta PEC ganhava novo fôlego com a PLP nº 227/2012, que estabeleceria exceções para o usufruto exclusivo dos povos indígenas aos seus territórios, previsto no artigo 231 da Constituição, como a desapropriação para construção de estradas, hidrelétricas, expansões urbanas, extração de minérios, entre outros. Já a PEC 237/ 2013, permitiria o arrendamento das TIs para atividades agropecuárias extensivas.

Hoje, embora mais de dez anos tenham se passado desde 2013, as tentativas de enfraquecimento dos direitos indígenas seguem ameaçando a integridade e segurança de seus territórios, e o Estado, como um campo de disputa da "hidra-capitalista", como

1 Beatrice Perracini Padovan é mestranda na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAUUSP), onde pesquisa mobilizações Guarani Mbya e políticas de memória urbana. Atuou como arquiteta em projetos com comunidades indígenas Guarani na Terra Indígena Jaraguá (SP), com foco em materiais sustentáveis e práticas coletivas. Co-fundadora de coletivos que questionam modelos arquitetônicos coloniais, participou de bienais de arquitetura com trabalhos sobre clima e território. Tem experiência em mediação institucional e docência em cursos e seminários interuniversitários, com ênfase em patrimônio, território e epistemologias afro-indígenas.

2 O vídeo de 3 min intitulado "rodovia *rojoko*" está disponível no canal da CGY do youtube. Ver:https://www.youtube.com/watch?v=JCBOU4wQmR8_ acesso: 01/07/2025.
3 O povo guarani é composto por grupos em constante transformação, com diferenciações entre si, como os Nhandeva, Kaiowá, Mbya entre outros. São cerca de 240 mil pessoas habitando um vasto território entre o sul e sudeste do Brasil, assim como no Paraguai, Argentina e Bolívia, chamado pelos guarani de *Yvyrupa* (leito ou plataforma terrestre em guarani mbya). Ver o Mapa Guarani Digital disponível em: https://guarani.map.as_ acesso: 24/06/25.

Figura 2 - Bandeirantes de ontem, ruralistas de hoje. Ato guarani junto ao MST no dia 6 de julho de 2014. Fonte: Beatriz Macruz / Repórter Brasil, 2014.

diriam os zapatistas (Galeano, 2021), permanece tornando a defesa de seus direitos uma tarefa hercúlea. O PL nº 490/2007 que estabelece a gênese da tese do "Marco temporal", na qual povos indígenas teriam o direito de reivindicar apenas as terras que ocupavam ou já disputavam na data de promulgação da Constituição, foi transformado em Lei Ordinária nº 14.701 pelo Congresso Federal em 2023. Esta tese também judicializada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2009, no caso da demarcação da Terra Indígena Raposa Terra do Sol em Roraima, foi definida como inconstitucional pela decisão de repercussão geral pelo STF também em 2023. No entanto, permanece como ameaça aos direitos indígenas uma vez que segue no momento de redação deste artigo em consideração pelo Senado.

"Bandeirantes de ontem, ruralistas de hoje" estampava a faixa que foi levada pelos Guarani ao Monumento às Bandeiras em 2014[4]. Figura controversa nos espaços de memória da cidade, o bandeirante é um personagem recorrente na construção da identidade paulistana. Como mostra Thaís Waldman (2018), a personagem do bandeirante assumiu muitos papéis ao longo de sua trajetória como símbolo paulista: desbravador, herói, mártir, assassino, genocida, caçador de índios, (des)povoador do sertão, destruidor de quilombos, inimigo de espanhóis e jesuítas, defensor da Coroa portuguesa e, ao mesmo tempo, insubmisso ao rei (p. 32). Sua origem é incerta, dita mameluca, uma mistura de ascendências portuguesa, negra e indígena. Arquitetada no século XX como a cidade bandeirante, São Paulo estampou em ruas, rodovias e monumentos uma memória que a posicionou como símbolo do crescimento econômico do Brasil, a "locomotiva do país" (Lofego, 2004, p.33).

4 A manifestação foi realizada em conjunto com com o Movimento Sem Terra, o Passe Livre e o Comitê Popular da Copa de São Paulo (CGY, 2016).

Os lugares ocupados pelas manifestações guarani entre 2013 e 2016 foram denominados nas comunicações realizadas pela CGY como "monumentos aos assassinos", como a Rodovia dos Bandeirantes, o Monumento às Bandeiras, a Avenida Pedro Álvares Cabral e o Páteo do Colégio. Estes lugares revelam a violência intrínseca à construção da cidade de São Paulo e seus desdobramentos na forma como o Estado agencia os territórios. A aproximação entre o passado bandeirante e o presente da expansão agropecuária, realizada pelos Guarani, explicita as continuidades históricas entre os regimes de espoliação da terra e a figura do bandeirante nos espaços da memória urbana. Como aponta a CGY (2016): "Enquanto os brancos homenageiam em estátuas, ruas e rodovias aqueles que nos mataram, seus governantes continuam encarnando o espírito dos bandeirantes. Pedro Álvares Cabral foi o primeiro ruralista. Muitos o sucederam".

Ao mesmo tempo que São Paulo é a cidade calcada na memória bandeirante, é também uma das únicas metrópoles da América Latina onde existem duas Terras Indígenas reconhecidas pelo Estado[5]. Ambas localizadas nas franjas da cidade, com resquícios de Mata Atlântica e corpos d'água, são ocupadas pelos Guarani Mbya, que vêm habitando e lutando pelo território, procurando viver nas suas *tekoas* (local onde os Guarani constituem morada, tradução oferecida também como "aldeia") segundo seu *nhanderekó* (modo de viver, modo de agir, modo de ser guarani).

Este artigo busca compreender como os atos guarani, no contexto de luta pelo território, ativam práticas políticas capazes de transformar estes monumentos coloniais, não apenas do ponto de vista simbólico, por meio da formulação de outras narrativas, mas também através de rituais e mobilizações xamânicas. Ao observar a mobilização de certos lugares no contexto urbano, o texto investiga as camadas visíveis e invisíveis desses espaços e sua relação com práticas de memória e com os modos de construção da cidade hoje.

Como sugerem Alana Moraes, Salvador Schavelzon, Jerá Guarani, Lucas Keese e Marcelo Hotimsky (2021) em "O levante da terra na metrópole da asfixia", os Guarani vêm operando "muitas coreografias de resistência, ora mais invisíveis e silenciosas, ora mais guerreiras e combativas". Tanto nas retomadas cotidianas de seus territórios quanto nos atos realizados em 2013 e 2016, os Guarani expuseram não apenas a violência histórica da colonização, como também o contraste radical entre seu modo de existência e a lógica destrutiva que estrutura a cidade. Como mostra a história do ambiente construído na cidade, erguer prédios sempre significou também derrubar a floresta. Essa inversão entre o que se constrói e o que se destrói está no centro do que os Guarani vêm tornando visível em São Paulo: a cidade é o oposto do território vivo que defendem (Djekupe, Padovan e Pappalardo, 2025, p. 377, *no prelo*).

Essa oposição entre mundos indígenas e o urbano aparece, por exemplo, na fala de Sérgio Yanomami (2025), liderança de Pukima Cachoeira no Território Yanomami, ao narrar sua primeira impressão ao chegar em São Paulo. Para ele, a forma que os brancos constroem a cidade, seus prédios, carros, metrôs, garagens, é um peso que adoece e sufoca a terra. "É por causa desse peso [dos prédios] que a terra está cansando", "os *napë* [palavra para pessoa não Yanomami, ou os brancos] constroem na terra inteira, eles não querem deixar nem um pedacinho, só puro cimento", e por

5 As Terras Indígenas do Jaraguá e Tenondé Porã conseguiram suas portarias declaratórias em 2016, após mais de 30 anos de luta. A Tenondé Porã tem cerca de 15 mil hectares, e fica localizada entre os municípios de São Paulo, Mongaguá, São Bernardo do Campo e São Vicente. Já a Terra Indígena Jaraguá tem cerca de 532 hectares, sendo uma das menores TIs do país. Só em 2025 houve a validação da portaria declaratória do Jaraguá e o início de sua demarcação física, após a revogação da mesma em 2016 pelo então Ministro da Justiça do governo de Michel Temer, Torquato Jardim.

isso, diz ele, a terra está adoecendo. A cidade, no olhar de Sérgio Yanomami, aponta uma diferença radical de projetos de presente e de futuro dos povos que vivem a terra, como indígenas e quilombolas, e os que seguem a lógica da monocultura extensiva, do concreto e do capitalismo, do "povo da mercadoria", como diria David Kopenawa (2015, p.436).

As ações cotidianas e persistentes dos Guarani, vivendo segundo seu *nhanderekó* em São Paulo é permanente e revelam um habitar possível numa cidade cuja construção sufoca florestas e rios, e seguem ativando relações importantes através do cultivo de alimentos, rios e lagos. São atos continuados, e operam como manutenção da existência da terra, da maneira da terra e instigam a cidade a restabelecer esta conexão. Embora a noção de feitiçaria raramente apareça na convivência com os Guarani ou na literatura etnográfica sobre eles[6], mobilizo ela neste artigo apenas como uma forma de pensar o que propõe Renato Sztutman (2018), em diálogo com a proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers, de retomar ou reativar a feitiçaria. Como propõem Stengers e Stutzman, práticas como a magia e a feitiçaria, muitas vezes marginalizadas e desqualificadas pelo pensamento moderno-capitalista, podem ser reativadas como formas de resistência política e de reconstrução de um comum. Nesse sentido, a ideia de "feitiçaria" diz respeito a modos de agir que colocam em questão o monopólio da ciência na política moderna. Para os autores, fazer com que o cosmos, isto é, tudo aquilo que não costuma ser considerado político, como os não-humanos, as forças da natureza e as indeterminações, volte a interferir nas decisões coletivas é uma maneira de ampliar o campo da política. Como propõe a cosmopolítica de Stengers: é um "ato de resistência daqueles que não foram convidados às assembleias modernas." (Stutzman, 2018, p.340).

Ao compreender os espaços de memória e as narrativas que formam a cidade como especializações de práticas coloniais, este artigo propõe ver as proposições guarani como um "contra-feitiço" ao avanço urbano. Um contra-feitiço que se manifesta também como "contra-monumento". Como a forma de fazer política dos Guarani em São Paulo propõe outras cidades possíveis? Através da reza, do canto, da dança do *xondaro* (dança do guerreiro) e da fumaça do *petyngua* (cachimbo guarani), os Guarani mobilizam modos de existência outros, reativados pelo xamanismo e pela resistência cosmopolítica. Os lugares ocupados por essas mobilizações evidenciam uma narrativa urbana que, além do plano simbólico, revela a atualização moderna de formas coloniais de agenciamento do território.

Rodovia dos Bandeirantes

Na rodovia dos Bandeirantes a manifestação guarani que bloqueou a entrada de São Paulo em 2013 seguia em uma grande dança em roda, envolvido pelos cantos do cordão de vozes, principalmente femininas, do coral guarani. No centro da roda, outra grande faixa estendida no chão dizia "Guarani resiste, demarcação já!". A estratégia que prevê as consequências de olhar a terra de longe, como bem capturaram os helicópteros sobrevoando o ato, antecipava a forma como estas imagens circulariam na opinião pública através dos jornais e veículos de comunicação.

Essa tática de tornar a manifestação visível a partir do alto não é exclusiva dos Guarani. Em 2014, por exemplo, os Munduruku, junto a ativistas do Greenpeace, usaram pedras

6 A chamada "feitiçaria": *-mba'e vyky ou pajé,* seria, segundo Daniel Calazans Pierri "agressões operadas por outras pessoas guarani, em relação aos quais os procedimentos de cura devem guardar especificidades que desconheço." (2015, p. 203).

do fundo do Rio Tapajós para formar, sobre a areia, a frase "Tapajós Livre", visível apenas do avião. Em 2019, os Yanomami, durante o Fórum de Lideranças, grafaram "Fora Garimpo" no centro da casa-aldeia com os próprios corpos. Em ambos os casos, os grupos se apoiaram "na tecnologia de controle de suas terras" e a usaram "contra ela mesma", pois "para que esta ação seja vista, ela precisa ser captada do alto (...)" (Almeida, 2016, p. 128).

Enquanto nas regiões amazônicas o olhar do alto revela a devastação da monocultura, da agropecuária e do garimpo, em São Paulo, esse mesmo olhar pode ocultar as resistências que perduram apesar do asfalto, tornando necessário olhar para o chão. É justamente nesse chão que se manifesta a presença Guarani. Ali, sob o asfalto, está a presença da floresta encoberta pelas camadas da urbanização[7]. A potência da imagem que "vê de cima" está também no seu oposto, na medida em que se faz ver o território tradicionalmente ocupado sob o asfalto da rodovia dos Bandeirantes.

A paralisação no chão pavimentado para a alta velocidade do automóvel é um contraste de um singular efeito estético e político, presente nas imagens registradas de dentro da manifestação. Demorar sobre o asfalto revela uma oposição, de pronto, persistente contra a própria construção da rodovia. Esse gesto não é apenas simbólico, ele visa tornar visível a presença indígena na cidade de São Paulo, ao mesmo tempo em que denuncia a violência embutida na homenagem civil aos bandeirantes, reconhecidos assassinos de indígenas. Mas, como relata o antropólogo Lucas Keese dos Santos no livro "A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya" (2017), a maneira por vezes silenciosa e contemplativa que a manifestação tinha, se demonstrava algo diferente de outros atos de rua:

Figura 3 - Imagens do ato na Rodovia dos Bandeirantes. Fonte: Jornal da Tarde / TV Globo, 2013

7 Sobre a floresta potencial que existe sob os asfaltos urbanos e a intersecção do pensamento indígena e a crítica à urbanização, ver Wellington Cançado (2019).

> Em dado momento e sem intenção aparente, o ato encontrava-se em relativo silêncio, mesmo quando podia-se ouvir um tênue coral ao fundo e uns poucos *xapukai* [agudo grito dos *xondaro*]. A ausência de tráfego de automóveis contribuía para essa atmosfera contemplativa. (...) Munidos com seus *petyngua* [cachimbo], os Guarani produziam as "brumas" de tabaco, (...) enquanto seu ato ocupava pacificamente vias principais da maior cidade do país. Nesses minutos em que perdurou o silêncio, parecia vigorar a concentração característica dos rituais da *opy* [casa de reza], quando, na ausência de cantos e falas, sobressai-se o silêncio coletivo da *-japyxaka* [escutar com atenção, concentrar-se nas divindades]. O ato sem tambores, carros de som, bordões, palavras de ordem – sem violência policial – chamava a atenção (Santos, 2017, p. 274).

Essa maneira Guarani de manifestar, dançando, cantando, produzindo as brumas de tabaco com o *petyngua,* traz para a rua algo além do que está presente na cidade cotidianamente. Como observou o autor, algo que se assemelha aos rituais da *opy,* o silêncio coletivo da *–japyxaka*. Neste sentido, quando os *xondaro* dançaram *xondaro jeroky* (dança do *xondaro*) na rodovia Bandeirantes, mas também no Monumento às Bandeiras, no Pátio do Colégio, na Avenida Paulista e no saguão do Escritório da Presidência, como veremos adiante, isso faz parte da transformação destes espaços através do que chamo aqui de "contra-feitiços".

A dança do *xondaro* é uma dança-luta praticada pelos Guarani que consiste em movimentos de esquiva e enganação. Entre os Guarani, esquivar-se é um gesto ativo. Ao contrário do sentido negativo que a palavra costuma ter, trata-se de uma aproximação tática: chegar perto para entender o outro e, então, desviar com leveza, sem ser atingido de maneira a provocar erro ou engano no rival. A esquiva como desvio não é ausentar-se ou estar longe, mas sim uma postura ativa e combativa, de aproximação e retração. Como conceito que transborda seus sentidos diretos na dança, ao ser transposta tanto para a maneira guarani de se locomover no espaço quanto seus movimentos políticos, como propõe Keese dos Santos, a esquiva e a enganação são maneiras de regulação e incorporação do exterior e da alteridade. E assim,

> Em termos de movimento, distância é também um outro jeito de dizer diferença, o movimento como um modo de diferenciação no espaço – e portanto produção de distância – em função do tempo (...) a esquiva vai se configurando como uma prática guarani da incorporação da alteridade diferenciando-se dela, uma incorporação através da reconfiguração das *distâncias-diferenças* (Santos, 2017, p.29. Grifos meus).

A ideia da produção corporal como constitutiva das relações indígenas com o território faz pensar sobre as diferenças de produção do mesmo a partir dos fluxos, movimentos e vida indígenas e da cidade, radicalmente distantes entre si. Justamente o modo como se relacionam com o espaço e com o corpo se transpõe para a leitura da forma que os Guarani Mbya vêm lidando, nestes movimentos de "boa distância", com a relação imposta pelos brancos tanto no período da Colônia quanto na paisagem política atual dos territórios. Este é um panorama pelo qual podemos enxergar as práticas políticas das manifestações guarani, olhando para os modos políticos entre os Guarani Mbya por estas *distâncias-diferenças.*

Figura 4 – Dançando o xondaro na Rodovia dos Bandeirantes. Fonte: Comissão Guarani Yvyrupa, 2013.

Como práticas espaciais de resistência cosmopolítica e "contra-feitiços", as mobilizações xamânicas convidam outras potências para a rua e os espaços da política da cidade, ativando ao mesmo tempo relações horizontais, no sentido do chão e do território, quanto verticais, no sentido dos espíritos e das divindades, guiados pelos *xamoĩ* (mais velhos, rezadores). A efetividade do xamanismo guarani sobre o mundo político dos brancos (Santos, 2017, p. 277) pode ser pensada, assim, como uma efetividade na transformação dos espaços que escolhem realizar seus atos e manifestações.

Dançar, como movimento, diz respeito também a ativar o chão com o corpo, revelar e tensionar espaços onde se dança. Podemos pensar o *xondaro* como uma espécie de "política de chão", emprestando os termos do escritor André Lepecki, autor de "Coeropolítica e coreopolícia" (2012). Dançar no chão da cidade é encará-lo não como superfície neutra, mas sim implicado nos corpos e movimentos em cada lugar postos em relação. Nas palavras de Lepecki:

> Uma política coreográfica do chão atentaria à maneira como coreografias determinam os modos como danças fincam seus pés nos chãos que as sustentam; e como diferentes chãos sustentam diferentes danças, transformando-as, mas também se transformando no processo. Nessa dialética infinita, uma co-ressonância co-constitutiva, se estabelece entre danças e seus lugares; e entre lugares e suas danças (Lepecki, 2012, p. 47).

O movimento e o corpo enredados na política guarani trazem o chão onde se dança com essa potência de pôr lugares em relação. Relações de alteridade controlada, como na esquiva do *xondaro*. Como uma prática de guerra, os movimentos corporais da dança evocam uma relação com os obstáculos e os inimigos, assim como a esquiva pode ser entendida como uma estratégia de incorporação controlada da alteridade. E se a esquiva na dança depende de uma expectativa do oponente em relação a uma posição que sofrerá uma inesperada alteração, produzindo engano e anulando o ataque, a lógica pendular associada ao movimento também está presente no ato

Figura 5 - Ato guarani nas ruas do centro de São Paulo em março de 2020. Fonte: Midia Ninja/2020.

político guarani. Na medida em que a manifestação é realizada, com concentração e grande visibilidade, os Guarani aparecem ao centro, e voltam a se esconder, de maneira a evitar o confronto policial, por exemplo.

Uma estratégia parecida também foi utilizada na ocupação simbólica do Pátio do Colégio, em 2014. Como relata Keese dos Santos:

> A "retomada simbólica do Pateo do Collegio", como os Guarani a chamaram, antes do que simplesmente uma ação guerreira, trazia consigo elementos ambíguos em sua estratégia, que remetem às enganações de Peru Rimã [espécie de figura do *trickster* nos mitos guarani] (...). Os Guarani reuniram-se na praça da Sé e calmamente foram caminhando e adentrando sem maior alarde o espaço interno do Museu do Pateo do Collegio. Quando os seguranças do local se deram conta, já estava ali quase uma centena de indígenas, que começaram a fazer seus cantos e danças. Em seguida, as lideranças guarani manifestaram que dali não sairiam. O padre jesuíta inicialmente bradou. Vermelho de indignação, conclamava em gritos seus invioláveis direitos de propriedade, divinos ou capitalistas, não importava. Pouco a pouco, o jesuíta de longas barbas tomou consciência de que não havia nada que poderia fazer. A alternativa de acionar forças de repressão ia lhe sair mais caro do que aceitar que fora passado para trás pelos Guarani. Domesticado, terminou cedendo às demandas guarani de permanecerem no local e, no dia seguinte, o outrora agressivo representante católico engrossou o coro dos que faziam falas de apoio durante a mesa de abertura da campanha pelas portarias declaratórias das Terras Indígenas de São Paulo. Assim como em Peru Rimã, o culto e presunçoso padre havia sido superado pela astúcia guarani (Keese dos Santos, 2016, p. 262-263).

Quando praticado nas aldeias, o *xondaro jeroky* ocorre no pátio externo da *opy* (*okapy*), embora que não exclusivamente. Nos processos de retomada e fortalecimento nas aldeias de São Paulo, é comum que se dance também dentro da *opy* (SANTOS, 2017, p. 63). Dançar, como foi feito nos atos e espaços de violência *juruá*, traz a prática do *xondaro* para este espaço de maneira a ativar relações. Como coloca Keese dos Santos (2017) e Jaenisch (2017), o *xondaro jeroky*, bem como o papel dos *xondaro* e *xondarias*, vem sendo mobilizado no contexto político dos Guarani, como prática importante para o fortalecimento cultural, mediante as relações com os *juruá* (não-indígenas), pressões fundiárias e processos de luta pela terra.

Dançar no chão da cidade, especialmente sobre o asfalto rodoviarista, é também uma forma de tornar visível uma presença histórica negada, e de confrontar as camadas coloniais sobrepostas à terra Guarani. A própria Rodovia dos Bandeirantes foi construída alguns anos depois das primeiras retomadas Guarani no Jaraguá nos anos 1960, que ficaram muito próximas aos impactos dessa obra que tangencia à oeste o limite demarcado da Terra Indígena. Cercado pela Rodovia dos Bandeirantes, ao leste, a Rodovia Anhanguera a oeste e ao norte e oeste pelo trecho do Rodoanel, o Pico do Jaraguá é personagem importante da história colonial da cidade de São Paulo. Antes das rodovias e estradas, os caminhos que tomavam o bandeirantismo em direção ao interior passavam ao largo do Jaraguá. Como mostra Laura Pappalardo (2021), as consequências da violência desse projeto se instalam sobre este território até hoje.

Durante o projeto de pesquisa Refundações (2019), o coletivo de arquitetura Micrópolis, comissionado pelo Sesc em parceria com o Museu Paulista, convidaram ativistas e pensadores para conversar sobre as pinturas históricas do acervo do Museu, que retratam monumentos do desenvolvimento urbano da cidade de São Paulo. Propondo um exercício de recriação do episódio de fundação da cidade num futuro próximo, a conversa permeou o imaginário e os projetos resultantes de cidade que tanto as novas quanto as antigas narrativas criaram. Em uma dessas conversas estavam presentes Sonia Ara Mirim e David Karai Popygua, na qual David conta um pouco sobre a presença guarani na cidade e principalmente a história do Pico do Jaraguá:

> Você sabe o que aconteceu aí? Em 1567 o Afonso Sardinha[8], que era um bandeirante, ele chegou na torre do Pico do Jaraguá, lá naquela montanha. Lá no Jaraguá, o povo Guarani já estava lá. Existia um aldeamento guarani que ia do Jaraguá até Barueri. Tudo era uma aldeia. E os documentos daquela época falam que o Afonso Sardinha passou dez anos matando os Guarani no Pico do Jaraguá. Até conseguir matar o último e dominar toda aquela montanha. E fazer dele lá uma fazenda para ele. Primeiro, fazenda de café. Mas, ele encontrou o ouro lá. Aí quando ele encontrou o ouro, ele ficou totalmente focado nessa parte de explorar o ouro. Então ele escravizou os indígenas, depois começou a escravizar os negros. Ficou cem anos tirando ouro, a família dele ficou no Pico do Jaraguá. Lá é o primeiro lugar a ser extraído ouro do Brasil. É lá.
>
> Essa montanha pra nós Guarani, é muito sagrada. Ela se chama *ita vera*, 'a pedra reluzente'. Essa montanha os próprios Guarani

8 Registros históricos mostram que Sardinha e seu pai, Afonso Sardinha, o velho, foram os primeiros bandeirantes a descobrir outro em São Paulo de Piratininga. Descobriu minas de ferro em Araçoiaba em 1589 e, com seu parceiro, Clemente Alvares, minas de ouro no Jaraguá, Vuturuna (Parnaíba) e Jaguamimbaba, nas proximidades da Serra da Mantiqueira) (VILARDAGA, 2013).A antiga casa de Afonso Sardinha fica hoje dentro do Parque Estadual do Jaraguá. Sede da antiga Fazenda do Jaraguá, comprada em 1939 pelo Estado e transformada em Área de Conservação e Parque em 1961.

> colocaram o nome, não é Jaraguá, é *-ja ranga*.[9] Porque Jaraguá [palavra] os *juruá* falam que é “senhor dos vales”, “senhor das montanhas”... o Afonso Sardinha[10]. Mas os Guarani colocaram *-ja ranga* que é o “chefe falso”, o “dono falso”. Tudo os Guarani colocaram o nome pra gente saber o que aconteceu na história. Por exemplo, você pega a [Rodovia] Anhanguera, ela passa aqui, ela vem retinho aqui, aqui é a Anhanguera. A Anhanguera, muitos falam assim “ah, é o demônio que cospe fogo” e tudo mais. Anhanguera é assim: Anhã é o pior mau que tem. Tem Nhanderú e tem o Anhã. Na nossa cultura guarani, Nhanderú tem um irmão mais velho [Anhã]. Então o Anhã é o próprio mal. Anhanguera (...)[11] são os espíritos que trabalham pra Anhã. Anhanguera na verdade são os espíritos maus que trabalham para todo mal da Terra, que é o irmão mais velho de Nhanderú. Que são os bandeirantes e os *juruá* que passaram por ali. Então os Guarani viam de cima do morro eles passando, por isso que colocou “Anhanguera”. Então esse é o verdadeiro nome, é por isso que essas pessoas eram [chamadas] pelos Guarani (...)[12], “os espíritos maus que trabalham pro verdadeiro mal”.[13]

As histórias do Jaraguá permanecem na memória guarani pelos nomes dados a elas. A expansão urbana e a abertura de rodovias no último século avançaram e rasgaram a terra com grandes obras de engenharia, revelando e destruindo vestígios do passado material desse território, tanto das florestas que ali existiram quanto das marcas da colonização que as destruíram. O avanço desenfreado e a maneira pela qual as cidades modernas se lançam sobre o território passam a apagar não apenas outras narrativas e formas de vida, mas também em parte as estruturas da sua própria história material, como o bandeirantismo e a exploração de minério no Jaraguá no período colonial. A atuação mais decisiva sobre o que seria a preservação dos vestígios da mineração no Jaraguá foi do próprio Estado, que aprovou execução de obras que acabaram por descaracterizar uma parte das cavas e tanques de lavração, e que restam em pequenos fragmentos na Rodovia Anhanguera e seus arredores. Em 2004 os estudos de impacto arqueológico das obras do Rodoanel trecho oeste revelaram três sítios arqueológicos com vestígios cerâmicos da ocupação pré-colombiana no território (Robrahn-González; Zanettini, 2003). O artefato mais antigo datado pela equipe é de 1.290 d.C, duzentos anos antes da colonização. Nessas escavações também foram encontradas balas de revólver do período colonial.

Assim, como continua David Karai Popygua na mesma fala relatada anteriormente,

9 A transcrição do áudio em texto foi feita por mim. Parti das grafias e traduções oferecidas sobre as palavras em outros contextos, por outros autores, como de Valéria Macedo (2009): A palavra *–jara* ou *–ja* em Guarani Mbya se refere aos donos espirituais de diversos domínios (p. 110). O classificador *anga* em *ranga* remete ao que imita ou substitui algo. (p.90). Em outros momentos da transcrição, optei por suprimir as palavras em Guarani de maneira a apresentar somente a tradução em português oferecida para elas por David.

10 Aqui, David se refere as traduções popularmente oferecidas em sites, canais de notícia e similares sobre a palavra “Jaraguá”, que significaria em tupi-guarani “Senhor dos Vales” ou “Vale do Senhor”. Há uma interpretação por parte dele de que isto se refere a uma apropriação desse significado para se referir ao nome dado ao Pico sobre Afonso Sardinha, mas que não passa de uma distorção do seu outro significado *–ja ranga,* o dono falso.

11 Aqui foi suprimida a palavra em Guarani que explica a etimologia da palavra Anhanguera segundo David.

12 Idem

13 Trecho de conversa com Sonia Ara Mirim e David Karai Popygua, realizada pelo Micrópolis, em parceria com o SESC Ipiranga e o Museu Paulista, durante o projeto Refundações (2019).

E o Pico do Jaraguá, Ita Vera [‘pedra reluzente’] ou *-ja ranga,* “o chefe falso”, é uma das pedras mais antigas do mundo. Ele é mais antigo que o Himalaia, é mais antigo que a Cordilheira dos Andes. Só para vocês terem uma noção, a Cordilheira tem uns 70 milhões de anos, o Pico do Jaraguá tem 700 milhões. A rocha dele é mais resistente do que o aço. Em uma escala de 0 a 10 acho que o aço é 4, ela é 7 de resistência. No mundo inteiro, o lugar que mais sai raios invertidos da terra para o céu é no Jaraguá. No Pico do Jaraguá. É o lugar que mais sai energia da Terra para o céu. É um dos lugares mais sagrados do mundo que existe. Um portal muito sagrado. Por isso que os Guarani voltaram para lá. Nós temos seis aldeias em volta. O *juruá* [não indígena] pra mexer naquela mata vai ter que matar nós todos. Porque a gente não permite. Porque ali estão os últimos seres sagrados da terra. Junto a toda floresta tem os espíritos próprios que protegem aquela mata. Por isso é difícil destruir. Por isso que o *juruá* não consegue destruir algumas áreas. Tem muito espírito que protege. O Jaraguá é uma área de mata pequena, mas lá tem alguns espíritos que são muito sagrados. Tem verdadeiros guardiões da terra que vivem lá. Então todo o morro que tem aquela neblina, para nós é onde descansa o próprio Jakaira, o pai da neblina. Então é muito sagrado. Lá tem essa energia toda e tem um belga que fez uma expedição na década de 50, acho, que ele relatou que entrou numa caverna, que lá tem cavernas muito profundas. É muito antiga essas cavernas. E que ele entrou e no relógio dele passou 8 horas, quando ele saiu da caverna tinha passado 2 dias. Tava tudo podre, a comida dele. Os alemães tentaram comprar em 1940, Jucelino Kubitchek não quis vender, com a dívida externa, ele não quis entregar. Os americanos também tentaram comprar. Lá é a base do Exército e da Polícia Federal, da principal torre de comunicação das operadoras de celular. Então assim, a gente não tá preocupado com isso, a gente sabe que aquele lugar tem que ser protegido espiritualmente. Nem nós Guarani que vive lá fica andando na mata. Para entrar na mata tem que ter muito respeito. Tem que estar bem preparado, porque tem muito espírito dentro daquela mata[14].

Esta fala de David traz uma dimensão cosmológica que reverbera e informa o aspecto sagrado deste território. E a condição de impermanência e imperecibilidade[15] da terra e da forma como os guarani se relacionam com a materialidade compõe a possibilidade de entender as operações que realizam para desafiar as estruturas que foram levados a habitar. Se lidas nesse aspecto, a própria relação com a memória das investidas coloniais sobre o Jaraguá, o ouro[16] e as infraestruturas da cidade contemporânea revelam essas dimensões. Mobilizam, dessa maneira, uma transformação das camadas de território e dos espaços como uma efetividade real sobre os aspectos das políticas *juruá*. Como sugere Keese dos Santos (2016) ao descrever a ocupação guarani do Escritório da Presidência em 2016, ao dançarem no saguão do prédio que abriga o poder federal na Av. Paulista no dia 30 de agosto de 2018, por 6 horas ininterruptas, o espaço foi, de certa forma, transmutado em *opy*, “com o piso de mármore pouco a pouco virando terra batida por meio das pisadas constantes de seus cantos-danças” (2016, p. 277). E continua,

14 Trecho de conversa com Sonia Ara Mirim e David Karai Popygua, realizada pelo Micrópolis, em parceria com o SESC Ipiranga e o Museu Paulista, durante o projeto Refundações (2019).

15 Ver a tese “O perecível e o imperecível” de Daniel Calazans Pierri (2018).

16 O ouro faz parte de um conjunto de elementos privilegiados para os Guarani, mediação entre o mundo terrestre e celeste, planos do perecível e do imperecível (PIERRI, 2013, p. 164).

> Cantavam porque era aquilo que os fortalecia, porque era aquilo que poderia ajudá-los a conseguir o objetivo da demarcação. Cantavam porque assim a potência de suas divindades poderia ser eficaz sobre o mundo dos *juruá*. E foi. No dia seguinte, depois de uma série de procedimentos legais que se estendia por quase três décadas, depois de uma campanha intensa de mais de três anos de pressões políticas sobre o Ministério da Justiça, (...) a portaria declaratória da Terra Indígena da Tenondé Porã, passo mais significativo no processo de demarcação, foi finalmente assinada em maio de 2016 (Santos, 2016, p. 277).

Com isto podemos olhar a forma pela qual os protestos que se seguiram ao da Bandeirantes como o que tomou algumas semanas depois a Av. Paulista e o Monumento às Bandeiras, e retomam a potência e eficácia do seu mundo sobre o mundo dos *juruá,* e o questionamento da permanência e concretude das estruturas materiais e seus aparatos discursivos.

Monumento às Bandeiras

No dia 1º de outubro de 2013, após caminhar pela Avenida Paulista e descer a Avenida Brigadeiro Luís Antônio rumo ao Parque do Ibirapuera, a manifestação guarani que reivindicava as mesmas pautas do ato anterior na Rodovia dos Bandeirantes (contra as PECs: 215, 237 e a PLP nº 227/2012, pela demarcação e defesa de seu território), ocupou o Monumento às Bandeiras. A visibilidade adquirida com o ato, além da repercussão midiática que sucedeu a ele, foi capaz de mobilizar o mundo *juruá* e provocar debates importantes sobre a representatividade do monumento na cidade.

Dentre as fotos que circularam, uma imagem sintetiza a potência da mobilização deste lugar para as pautas do movimento guarani. O sangue dos ancestrais, mortos pelos bandeirantes homenageados pelo monumento, foi convocado pela presença de grandes faixas vermelhas de pano, envoltas no corpo da estátua. Com os holofotes de luz sombreando os contornos da pedra, mas também os vultos dos corpos dos manifestantes que a ocupavam, se destacavam por cima da escultura. À frente do corpo da estátua uma faixa preta com letras garrafais brancas exclamava “Guarani”, estendida pelas lideranças adornadas de cocares e colares. O bloco de pedra foi transformado de maneira eficaz por esta faixa e seus ocupantes, desviando em outra direção o significado do ímpeto energético que o corpo da estátua parece sinalizar para frente.

Um dos principais debates que se seguiram a este ato foi ocasionado pela tinta vermelha despejada sobre a estátua. Esta atitude, realizada por manifestantes não-indígenas que acompanhavam os Guarani, foi categorizada por parte dos veículos de comunicação de São Paulo como vandalismo. Em resposta, os significados desta tinta sobre o monumento foram analisados por Marcos Tupã, liderança indígena e Coordenador Tenondé da CGY, em artigo publicado em 2013: “Para nós, povos indígenas, a pintura não é uma agressão ao corpo, *mas uma forma de transformá-lo*” (Tupã, 2013. Grifos meus).

O adorno, a pintura e a produção do corpo são fundamentais à estética, à política e às cosmologias indígenas. Mais do que isso, a corporalidade da arte indígena e sua impermanência são constituintes de uma relação que estabelecem com os ancestrais, com os espíritos, e determinam a transformação de si por estas relações. Sobre isso, continua Marcos Tupã na nota da Comissão Guarani Yvyrupa:

> Alguns apoiadores não-indígenas entenderam a força do nosso ato simbólico, e pintaram com tinta vermelha o monumento. Apesar da crítica de alguns, as imagens publicadas nos jornais falam por si só: com esse gesto, eles nos ajudaram a transformar o corpo dessa obra ao menos por um dia. *Deixou de ser pedra e sangrou.* Deixou de ser um monumento em homenagem aos genocidas que dizimaram nosso povo e transformou-se em um monumento à nossa resistência. Ocupado por nossos guerreiros *xondaro*, por nossas mulheres e crianças, esse novo monumento tornou viva a bonita e sofrida história de nosso povo, dando um grito a todos que queiram ouvir: que cesse de uma vez por todas o derramamento de sangue indígena no país! (...)Esse monumento para nós representa a morte. E para nós, arte é a outra coisa. *Ela não serve para contemplar pedras, mas para transformar corpos e espíritos.* Para nós, arte é o corpo transformado em vida e liberdade e foi isso que se realizou nessa intervenção.(...) (Tupã, 2013. Grifos meus).

Assim como dançar o *xondaro jeroky* trouxe algo além para a Rodovia dos Bandeirantes, aqui, a transformação do corpo da estátua também implicou em uma outra dimensão para a manifestação guarani, lida na chave do que foi colocado por Marcos Tupã: a morte representada por essa estátua de pedra, homenagem ao bandeirantismo paulista, foi transformada por essa intervenção, *deixou de ser pedra e sangrou*. E isso revela, também, uma contradição presente na ideia de preservação dessa memória das relações históricas estabelecidas na cidade. Pensar sobre a condição da impermanência material dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, pode informar as dissonâncias e contraste entre uma preservação material da memória colonial e as

Figura 6 - Imagem do ato no Monumento às Bandeiras. Fonte: CIMI/2013.

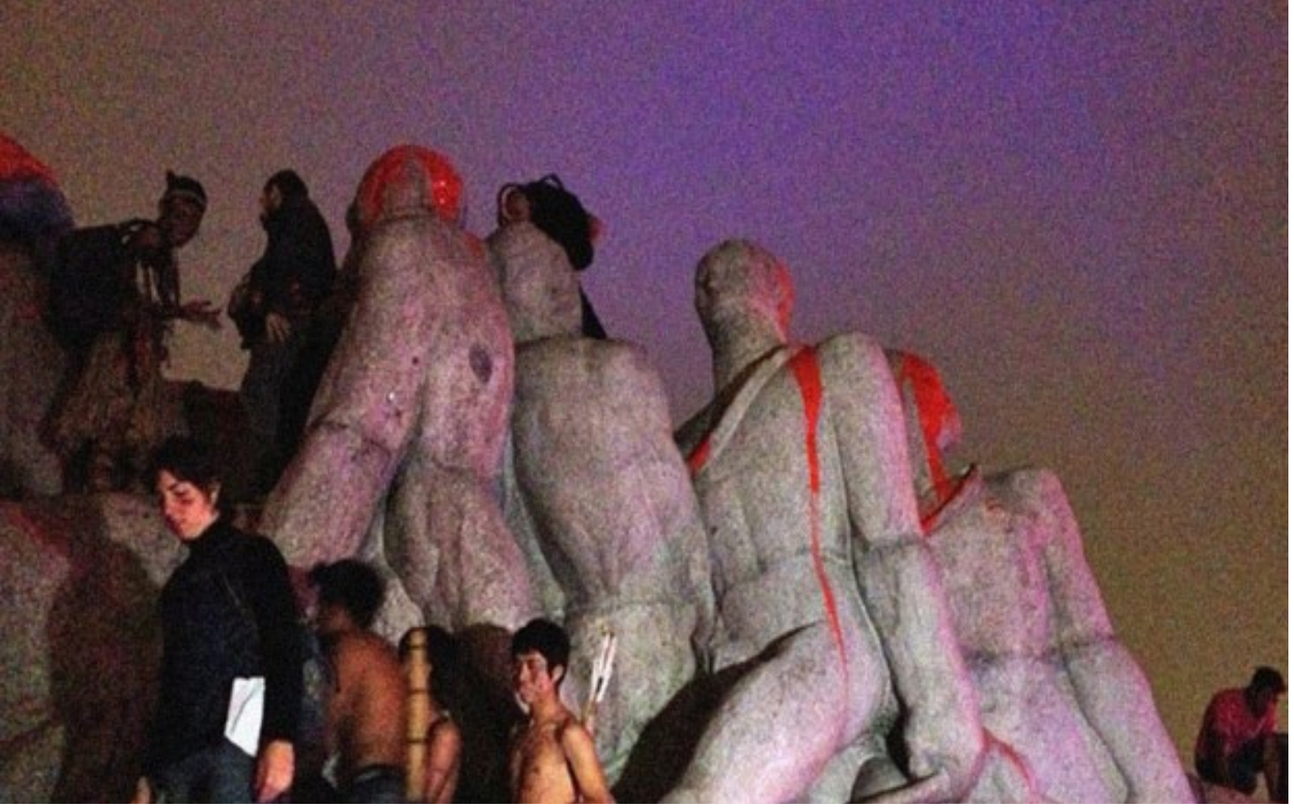


Figura 7 – Tinta sobre o Monumento as Bandeiras. Fonte: Marcelo Mora/G1, 2013.

dimensões de sua violência não só historicamente, mas contemporaneamente com a presença dos Guarani na cidade. Na experiência da arte como reflexão indissociável e intrínseca a vida, como explica o antropólogo Pedro Cesarino (2020):

> As artes das terras baixas da América do Sul assentam principalmente sobre o corpo, o corpo é o grande local de elaboração política, estética e cosmológica. (...) Pouco importa então se teriam construções duráveis em que se pode assentar a memória, em pirâmides, palácios ou coisas do gênero. Na verdade, o próprio rendimento da memória muda drasticamente quando se pensa em civilizações que não apostaram na permanência material das suas produções visuais e plásticas (...). Toda uma consequência política termina por derivar daí. Investimento na produção estética do corpo, que implica na transformação desse corpo, que faz com que a produção de grandes monumentos ou construções materiais se torne, digamos assim, desnecessária (Cesarino, 2020, p. 14).

Assim, também, como mostra Eduardo Viveiros de Castro (2018), diferentemente do nosso imaginário cultural, que percebe a transmutação corporal humana como não implicada na percepção da natureza interna (altera o corpo, mas não o núcleo central, a "alma", a consciência humana dentro do corpo transmutado) a metamorfose tal como percebem os indígenas é inversa. "A metamorfose – a transformação simultânea da forma, da substância e do vivido corporal em função da relação com o outro – (...) é a experiência de uma alternância de pontos de vista" (p. 810). E, assim, "é a interioridade que se transforma primeiro e dita uma mudança corporal mais ou menos literalmente expressa". Nesse sentido, como coloca Marcos Tupã, a tinta e a ocupação guarani da estátua alternou os pontos de vista: o "corpo transformado em vida e liberdade e foi isso que se realizou nessa intervenção". Em oposição a essa imagem, a contemplação de pedras como reação no mundo *juruá*, ilumina o debate sobre o papel contemporâneo destes monumentos nos espaços urbanos. Longe de resolver estes impasses, mas tomando as provocações pelos movimentos indígenas e negros[17] que repensam a função destas estátuas e homenagens cívicas como revisão crítica, olharemos para os simbolismos que o monumento corrobora, o que sua configuração no espaço público revela sobre o papel da arquitetura e do urbanismo e como a cidade de São Paulo foi pensada e construída no séc. XX.

A escultura comissionada pelo Estado ao modernista Victor Brecheret, inaugurada em 1953 como parte das comemorações do IV Centenário da Cidade de São Paulo, ocupa uma posição de destaque na malha urbana próxima a um conjunto de monumentos cívicos na região do Parque do Ibirapuera e Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Posicionada no início da Av. Brasil, voltada em direção a ela, a expedição bandeirante representada pelo monumento aponta geograficamente em direção à oeste, o caminho das bandeiras que se iniciava na margem norte do Rio Tietê, e seguia ao interior do Estado passando ao largo do Pico do Jaraguá. A simbologia desse direcionamento está também explicitada na frase inscrita na base de pedra: "Brandiram achas e empurraram quilhas, vergando a vertical de Tordesilhas", "Glória aos heróis que trocaram o nosso destino na geografia do mundo livre/ Sem eles, o Brasil não seria grande como é".

Como sugere Rodrigo Valverde (2018), o Monumento às Bandeiras é uma mensagem política pensada e desenhada como forma de simbolizar um efeito sobre o poder, e cumpriu um papel dinâmico ao longo do tempo conforme sua apropriação por diversos movimentos políticos dentro do próprio Estado. A primeira vez que foi iniciado o projeto em 1920 (que seria retomado em 1935 e construído na década de 1950) o bandeirantismo paulista foi eleito como mensagem simbólica de coesão nacional perpetuada regionalmente em São Paulo. No contexto da República Velha, era capaz de reverberar uma identidade que colocava os paulistas num contexto de importância nacional. A escolha de um mito fundador da identidade paulista na figura do bandeirante servia, e se baseava, muito menos ao passado e muito mais ao presente: "Quando se quer celebrar um fazendeiro, desbravador de matas, *plantador de cidades*, nenhum título melhor a deferir-lhe que o de bandeirante. (...) promoção indireta e póstuma do bandeirante a colonizador" (Monbeig, 1984, p. 121 apud Valverde, 2018, p. 32. Grifos meus). Essa mensagem gravada num dos centros cívicos de uma cidade que passava a crescer vertiginosamente a partir da segunda metade do século XX, diz respeito ao projeto simbólico do espaço urbano.

São Paulo, até os fins do século XIX e começo do século XX tinha vestígios incômodos à elite cafeeira e política, testemunhos inegáveis da "precariedade" material da velha capital erguida em taipas, vindas dos tempos coloniais. Uma série de construções e instituição erguidas neste período procuravam apagar esse passado - e sua origem racial negra e indígena - adequando a cidade ao "triunfo dos fazendeiros e políticos republicanos, que guardavam muito pouco do cotidiano tosco, semi-isolado e sertanejo de seus ancestrais quinhentistas, seiscentistas e setecentistas" (Marins, p. 12, 2003). A participação de parte dos artistas do movimento modernista paulista no início desta empreitada revela sua aproximação na narrativa simbólica e estética dessa identidade nacional e nas disputas de poder, presentes nos simbolismos escolhidos para erguer estes monumentos.

17 No final da entre 2010 e 2020, a pauta da presença de monumentos à figuras controversas e opressivas voltou à tona no mundo. Em Bristol, na Inglaterra, um grupo de manifestantes influenciados pelo movimento estadunidense Black Lives Matter derrubaram a estátua de um traficante de escravos que ficava em uma praça da cidade. Em 2021, em São Paulo e no Rio de Janeiro duas estátuas foram queimadas: a estátua de Borba Gato e o monumento Descobrimento do Brasil. Sobre estes movimentos ver Renou, 2020; Ruffo, 2022; Aguiar e Maciel, 2023.

Como demonstra Paulo César Garcez Marins (2003), a disputa sobre a representação racial na escultura de Brecheret, em suas primeiras maquetes, revela as indicações políticas que adiaram a própria construção do monumento, simbolicamente atrelado aos acontecimentos que marcaram o fim da República Velha e o começo da Era Vargas. Se por um lado, parte dos modernistas envolvidos na idealização da representação do bandeirantismo defendiam uma massa homogênea e despersonalizada das figuras da estátua, sem adornos ou configurações étnicas, por outro, as elites dirigentes apostavam numa representação mais conservadora do mito bandeirante, fazendo alusão, como nas estátuas de Anhanguera, Raposo Tavares e Fernão Dias, às figuras históricas portuguesas. A temática racial da identidade paulista se dava num período de ondas de imigração estrangeira em São Paulo, e a "força" da massa homogênea que defendiam os modernistas, poderiam abarcar tanto os velhos quanto os novos paulistas. Ambas as representações, visivelmente excludentes das origens negras e indígenas, revelam um projeto de embranquecimento dessa memória:

> O louvor à miscigenação colonial promovido por Ellis Jr. [sociólogo e historiador, personagem destas disputas] (que excluía os negros) livrava os paulistas do espectro da degeneração inter-racial, e acabava por repropor mestiçagem mediante a incorporação dos imigrantes adventícios (como sua linha paterna, inglesa) àquela "raça" paulista, historicamente miscigenada, mas fértil, conquistadora, heroica. Ellis Jr., com efeito, circulava entre os modernistas que formariam o grupo Verde-Amarelo, como Picchia, Cassiano Ricardo e Plínio Salgado, iniciadores da vertente regionalista dos modernistas, e que acabariam por se aproximar das elites dirigentes paulistas na década seguinte, já sob jugo varguista (Marins, p. 17, 2003).

O projeto final proposto por Brecheret, construído em 1953, foi uma "miscelânea de contradições simbólicas, bem adequada ao tempo em que se retomava a ideia do monumento" como aponta o autor (p. 18). O bandeirante permanecia como figura central da narrativa indenitária, sendo acrescido às figuras que os seguiam a identificação das três raças: brancos, índios e negros, ainda que no caráter de anonimato generalizante.

O conjunto de monumentos em comemoração ao IV Centenário de São Paulo em 1954 foi implantado no recém-inaugurado conjunto arquitetônico do Parque Ibirapuera. O projeto de parque foi organizado por um grupo de arquitetos modernos, entre eles Rino Levi, Oswaldo Bratke, Eduardo Kneese de Melo com participação de Oscar Niemeyer para os pavilhões arquitetônicos. O esforço implicado na representação simbólica desta arquitetura moderna era o de justamente apontar São Paulo para o futuro: uma cidade crescentemente industrial e cosmopolita. Diferentemente do conjunto da Pampulha em Belo Horizonte, também projetado por Niemeyer, o conjunto moderno do Ibirapuera não apresentava soluções que remetessem ao passado colonial, como painéis de azulejo tão presentes na arquitetura modernista. Além disso, se na Pampulha o lago de alguma forma fazia o papel ordenador entre as construções, no Ibirapuera a grande marquise era uma espécie de "espelho d'água de concreto" (Marins, p. 26, 2003).

O Parque do Ibirapuera foi implantado numa antiga região de charco, conhecida como Várzea de Santo Amaro, que fazia parte de uma grande área devoluta tornada pública em 1890. "Meia légua" dessas terras fora doada para o Estado em 1958 e compreendia uma área muito maior, ocupada por posseiros ilegais. Na região estava instalada uma favela removida para ocupação do Parque, que contava com 204 famílias em 186 barracos, "sendo 180 deslocados para terrenos próprios e seis para a favela do Canindé [onde morava Maria Carolina de Jesus, celebre autora de "Quarto de despejo" (1960)], sem qualquer suporte ou proteção do poder municipal" (Barone, 2017).

A disputa em torno da origem e propriedade dessa grande área vazia na cidade retoma a imagem da ocupação do território nacional, condensada aqui pelo "grilo do Ibirapuera". Por alguns anos, o projeto do parque, que datava justamente do começo do séc. XX, foi paralisado devido às disputas fundiárias que envolviam a grilagem dessas áreas devolutas: a posse das terras públicas por meio de documentos falsificados. O "grilo", apelido jurídico para o problema da grilagem, remete justamente à contradição primordial na posse dos territórios da Colônia. Como sugere Alexandre Nodari (2009) em "'O Brasil é um grilo de seis milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas': notas sobre o Direito Antropofágico":

> A ideia de Estado-nação está indissociavelmente conectada à apropriação, ou melhor, à criação de um próprio – não só no sentido territorial, de demarcação de fronteiras (...) – mas também no campo do imaginário. (...) A tomada de terras no Novo Mundo pelos conquistadores europeus veio acompanhada de uma diversidade de diferentes cerimônias de posse, (...) que davam legitimidade interna à ação das nações apossadoras. (p. 122 a 124).

Como mostra Nodari, este é um problema longe de estar datado, já que sucessivos projetos de posse, não ausente de disputas, fizeram parte da colonização agrícola no interior do Brasil e construíram (e constroem) simbolicamente a "conquista" do território, como poderia se pensar na própria construção da capital Brasília[18]. Nesse sentido, o problema do "grilo do Ibirapuera", remete à esta questão central do problema jurídico da propriedade em terras da ex-colônia, um grilo duplo, pois é ele primeiro da própria Metrópole colonial em relação às populações indígenas e, em um segundo momento, do avanço da coroa portuguesa para o interior, "vergando a vertical" do Tratado de Tordesilhas, como sugere a inscrição na base do Monumento às Bandeira. Hoje, também a grilagem faz parte do cenário de disputas fundiárias que ameaçam a integridade e o direito de muitas Terras Indígenas.

Assim, esta questão aproxima, simultaneamente, tanto os processos de colonização, que avança ao interior com as expedições bandeirantes, como as fundações dos processos modernos do Estado-nação, continuidade dessa mesma colonização pela perspectiva indígena. Como coloca Nodari sobre a fundação da capital Brasília, cidade prevista nas constituições de XIX e levada a cabo com projeto urbanístico do arquiteto Lúcio Costa em 1950, nas palavras do próprio arquiteto a cidade nasceu do: "gesto primário de quem assinala um lugar ou dele toma posse: dois eixos cruzando em ângulo reto, ou seja, o próprio sinal da cruz". A fundação da cidade de Brasília, como um "um gesto que o insere na mais canônica tradição modernista brasileira" (NODARI, 2009, p.123) se assemelha aos seus colegas modernistas na implantação do Parque Ibirapuera em São Paulo, assim como o Monumento às Bandeiras.

A arquitetura moderna e as cidades não deixam de honrar o mito de "*desbravadores de matas e plantadores de cidades*", como inscrito na base do monumento, dado aos bandeirantes paulistas, um projeto modernizador de continuidade da tradição colonial. O denominador comum em todos estes casos é justamente a presença indígena no território e a devastação das florestas e rios. Tornar-se proprietário das novas terras significava encará-la como vazio demográfico: os indígenas, não sendo sujeitos de direito, não poderiam jamais ter sido donos daquela terra, que cabia, então, a quem primeiro ocupasse.

18 Sobre a relação entre ocupação territorial, colonialidade e o papel da arquitetura moderna em Brasília ver também Tavares, 2020; Jacques e Júnior, 2017.

Figuras 8 e 9 - (Esquerda) Inauguração do Monumento às Bandeiras, 25/01/1953. Fonte: Valverde, 2018. (Direita) Manifestação Monumento às Bandeiras. Fonte: ISA/2013.

Assim, também, a simbologia do ato guarani neste lugar através do Monumento às Bandeiras, pois lançam luz sobre os rituais de posse na cidade: as figuras que empurram a canoa de monções, usadas nas expedições fluviais, são representações de índios, mamelucos e negros, guiados pelos bandeirantes à frente montados em cavalos. A ideia de uma 'civilização', presente nessa representação, corrobora a imagem da identidade nacional, diversa, mas guiada pelos civilizadores. A inversão dessa direção pela manifestação guarani, que se colocando à frente ao ímpeto de devastação, representada pela imagem bandeirante, direciona – ou, talvez, paralisa – o movimento para outro lugar. Reafirmam "bandeirantes de ontem, ruralistas de hoje" e, "demarcação já", pela possibilidade de poderem continuar vivendo segundo seu modo de vida no território que lhes pode ser garantido como é o direito originário reconhecido pela Constituição de 1988, uma resistência contra as monoculturas especializadas do agronegócio e a devastação das florestas que deu lugar às cidades de concreto.

A importância da mobilização guarani do Monumento às Bandeiras, e seu efeito estético e político, ultrapassa o debate sobre a permanência dela neste espaço. Criaram um "contra-monumento", ao tensionar as camadas visíveis e invisíveis da cidade. De maneira singular os aspectos arquitetônicos e urbanos do agenciamento colonial dos territórios, e principalmente na simbologia dada ao conjunto urbano em que está inserido o Monumento às Bandeiras, é convocado nestas manifestações pelos Guarani, amarrando o passado, o presente e o futuro do seu território.

Conclusão

Tanto frente à constante investida colonial de expropriação de terras quanto pela variação e persistência das próprias relações dos Guarani com a terra, suas práticas em São Paulo produzem brechas nos espaços hegemônicos e desafiam o próprio chão de concreto da cidade. A forma como os *juruá* (não-indígenas) ocupam o território fragmentado por rodovias, redes de energia, monoculturas e urbanizações, ameaça profundamente aspectos fundamentais da existência guarani.

O deslocamento, como destaca Lucas Keese dos Santos (2017), é um processo-chave, um idioma privilegiado na relação Guarani com o espaço, que o desdobra e o reorganiza pendularmente. É uma política feita com o corpo, pelo caminhar (*-guatá*), onde se conjugam motivações cosmológicas e pragmáticas. Essa forma de se mover e viver rompe com as lógicas de fixação territorial não-indígenas, baseadas na divisão da terra e na propriedade. Essa mesma relação cosmológica se manifesta no corpo: a possibilidade de deslocamento vertical, de aproximação com os seres divinos e de maturação do corpo-guarani em *aguyje* — *(*corpo completo, pleno), está atrelada ao cultivo e à ingestão dos alimentos verdadeiros, cultivados nas roças sem veneno e no tempo certo. A má alimentação, associada ao modo de vida urbano e industrial do *juruá*, produz um corpo que se afasta da cosmologia Guarani. Como relatou uma liderança a Keese dos Santos, viver como *juruá* transforma não só o corpo, mas também o mundo: "viver na cidade produz corpos de *juruá*, e viver como *juruá* produz cidades" (2017, p. 236).

Nesse sentido, contra a monotonia das monoculturas e a alienação dos corpos-território, os atos cosmopolíticos dos Guarani em São Paulo funcionam como "contra-feitiços" ao urbanismo extensivo. A força estética e política desses atos ultrapassa o debate sobre a permanência de estátuas ou monumentos na cidade. O tensionamento das camadas visíveis e invisíveis da cidade passa, nesse caso, por um gesto que não visa apenas a substituição simbólica, mas a reativação de outras presenças e mundos possíveis.

Aguyjevete pra quem luta!, como dizem os Guarani, é uma saudação dirigida não apenas aos povos originários, mas a todos aqueles que resistem à separação de seus corpos e territórios: povos de matriz africana, ribeirinhos, caiçaras, periféricos, jovens secundaristas, trabalhadores precarizados, coletivos feministas e LGBTQIA+. Reunidos na condição comum de *involuntários da pátria* (Keese dos Santos, 2016, p.275), esses sujeitos emergem como aliados na tarefa de reconfigurar o campo político a partir do

chão, da dança, do canto, da reza e do xamanismo. Assim, os gestos dos Guarani Mbya na cidade tornam-se um convite a proposição de outras formas de mover-se e de fazer cidade. *Aguyjevete*, que se transforme verdadeiramente.

Agradecimentos

Este trabalho só foi possível graças ao convívio e às trocas com a comunidade Guarani da Terra Indígena Jaraguá, cujas práticas de cuidado com a terra vem me ensinando a repensar profundamente as formas de planejar, construir e habitar. Agradeço a Thiago Benucci pela orientação do Trabalho de Conclusão de Curso que gerou este artigo, pelos diálogos e amizade iniciados em 2020 e mantidos desde então, fundamentais para a construção desta reflexão. Agradeço também a parceria e amizade de Laura Pappalardo pelas contribuições ao longo desta longa caminhada, cujas reflexões me acompanham em todos os textos e projetos. Eventuais limitações ou equívocos presentes neste texto são de minha inteira responsabilidade.

Referências

AGUIAR, Isaura de; MACIEL, Lucas da Costa. Remoções e derrubadas de monumentos como política dos incomuns. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, e2023019, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n2e2023019.pt. Acesso em: 30 jul. 2025.

ALMEIDA, Lígia Marina de. “Nós fizemos isso para vocês, brancos, saberem que nós existimos!”: imagens de luta dos povos originários do Brasil (2013–2015). 2016. 182 f. Dissertação (Mestrado em Teatro) – Centro de Artes, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

BARONE, Ana Cláudia Castilho. Antes do Parque Ibirapuera: a história do vazio (1890–1954). *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 167–194, set./dez. 2017. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/1982-02672017v25n0306. Acesso em: 30 jul. 2025.

COELHO, Wellington Cançado. Sob o pavimento, a floresta: cidade e cosmopolítica. 2019. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

ENOU, Mariana Vitor. Derrubar e erguer estátuas e monumentos: memória, ancestrais e construção de si em Guadalupe/Caribe. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 25, n. 3, p. 562–582, 2020. Disponível em: https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/41299. Acesso em: 30 jul. 2025.

FRANÇA, Pedro. Ibiritaquera — Memorial da várzea do Monumento às Bandeiras. *Revista Rosa*, São Paulo, s.d. Disponível em: https://revistarosa.com. Acesso em: 30 jul. 2025.

GALEANO, Subcomandante Insurgente. Contra a Hidra-Capitalista. Tradução de Camila de Moura. São Paulo: n-1 Edições, 2021.

JAENSICH, Damiana Bregalda. Cosmocoreografias: poéticas e políticas do mover entre artes e territórios indígenas e da arte contemporânea. 2017. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

JACQUES, Paola Berenstein; ALMEIDA JÚNIOR, Dilton Lopes de. A construção de Brasília: alguns silenciamentos e um afogamento. In: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ARTE, 12., 2017, Campinas. *Anais [...]* Campinas: UNICAMP, 2017. p. 469–477.

JAYO, Martin. Olhai por nóis: uma falsificação arquitetônica se reveste de verdade. *Minha Cidade*, São Paulo, ano 18, n. 213.03, abr. 2018. Disponível em: https://vitruvius.com.br/revistas/read/minhacidade/18.213/6945. Acesso em: 30 jul. 2025.

LEPECKI, André. Coreo-política e coreo-polícia. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 13, n. 1/2, p. 41–60, jan. 2013.

LOFEGO, Silvio Luiz. IV Centenário da Cidade de São Paulo: uma cidade entre o passado e o futuro. São Paulo: Annablume, 2004.

MARINS, Paulo César Garcez. O Parque do Ibirapuera e a construção da identidade paulista. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 9–36, 1999. Disponível em: https://revistas.usp.br/anaismp/article/view/5359. Acesso em: 30 jul. 2025.

MORAES, Alana; SCHAVELZON, Salvador; GUARANI, Jerá; KEESE, Lucas; HOTIMSKY, Marcelo. Um levante da terra na metrópole da asfixia. *Piseagrama*, Belo Horizonte, seção Extra!, 04 fev. 2021. Disponível em: https://piseagrama.org/extra/um-levante-da-terra-na-metropole-da-asfixia/. Acesso em: 01 jul. 2025.

MOURA, Irene Barbosa. O monumento e a cidade. *Cordis: História, Arte e Cidades*, São Paulo, n. 6, p. 77–93, jan./jun. 2011.

PIERRI, Daniel Calazans. O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

ROBRAHN-GONZÁLEZ, Erika M.; ZANETTINI, Paulo Eduardo. Projeto Rodoanel Mário Covas trecho oeste: programa de pesquisa e resgate do patrimônio arqueológico, histórico e cultural. São Paulo: Dersa, 2003.

RUFFO, Ísis Esteves. Três posições sobre os protestos de derruba de estátuas em 2020. *Revista Estudos Libertários*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 12, p. 174–194, dez. 2022.

SANTOS, Lucas Keese dos. A esquiva do Xondaro: movimento e ação política entre os Guarani-Mbya. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SÉRGIO, Yanomami. O peso das coisas: em conversa com Daniel Jabra e Thiago Benucci. In: CARNEVALLI, Felipe; LOBATO, Paula (org.). *Contracidades*. Belo Horizonte: Piseagrama; n-1 Edições, no prelo.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442–464, abr. 2018.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, São Paulo, n. 69, p. 1–18, maio 2017.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 338–360, abr. 2018.

TUPÃ, Marcos; HOTIMSKY, Marcelo. Jaguata joupive'i: caminhando todos juntos. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas do Brasil*. São Paulo: ISA, 2011/2016.

VALVERDE, Rodrigo Ramos Hospodar Felippe. O sentido político do Monumento às Bandeiras, São Paulo: condições e oportunidades para a multiplicação de narrativas a partir da transformação do espaço público. *PatryTer*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 29–40, set. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Campo Grande, v. 5, n. 10, p. 247–264, ago./dez. 2018.

A NATUREZA E O ESPAÇO SAGRADO NOS RITUAIS UMBANDISTAS

THE NATURE AND SACRED SPACE IN UMBANDIST RITUALS

Bruno Fernandes Schwinn[1] e Ricardo Socas Wiese[2]

Resumo
As religiões afro-brasileiras possuem suas práticas ritualísticas intimamente relacionadas com os espaços construídos e naturais, suas energias e seus significados, ultrapassando as fronteiras do lugar sagrado. Este artigo busca registrar a utilização de espaços externos ao terreiro para a prática da umbanda, mas também evidenciar as relações existentes entre os sujeitos, suas práticas ritualísticas, o espaço, os elementos e seus significados. Assim, são apresentadas algumas práticas ritualísticas, da vertente de umbanda esotérica, realizadas prioritariamente nos espaços abertos, junto à natureza, para além das fronteiras do espaço edificado do terreiro. As discussões levam a refletir acerca das relações entre religião, espaço e natureza. Por meio de uma abordagem decolonial, o presente artigo pretende incentivar a realização de mais estudos, no campo da arquitetura e do urbanismo, que busquem construir novas bases teóricas e de compreensão da cultura afro-brasileira, superando séculos de preconceito e intolerância, ainda tão enraizados em nossa sociedade.
Palavras-chave: umbanda; arquitetura e urbanismo; natureza; espaço sagrado; rituais.

Abstract
Afro-Brazilian religions have ritual practices intimately linked to built and natural spaces, their energies, and their meanings, transcending the boundaries of sacred space. This article seeks to document the use of spaces outside the terreiro for the practice of Umbanda, but also to highlight the relationships between the subjects, their ritual practices, the surrounding space, the elements, and their meanings. Thus, we present some ritual practices from the esoteric Umbanda branch, performed primarily in open spaces, close to nature, beyond the boundaries of the terreiro's built space. The discussions lead to reflection on the relationships between religion, space, and nature. Through a decolonial approach, this article aims to encourage further studies in the fields of architecture and urbanism that seek to build new theoretical foundations and understanding of Afro-Brazilian culture, overcoming centuries of prejudice and intolerance, still deeply rooted in our society.
Keywords: umbanda; architecture and urbanism; nature; sacred space; rituals.

1 Possui graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS, é bolsista FAPESC e mestrando no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (PósARQ) – UFSC, na linha de pesquisa do comportamento ambiental do espaço urbano e das edificações. E-mail: bruno.schwinn@hotmail.com, ORCID: https://orcid.org/0009-0004-9224-0120.
2 Professor do departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Possui Doutorado em Progettazione Ambientale pela Università di Roma – La Sapienza. E-mail: ricardo.sw@ufsc.br, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0157-7413.

Introdução

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa iniciada no ano de 2022 e que segue em desenvolvimento, buscando estudar os lugares de manifestação ritualística e cerimonial umbandista de terreiros de umbanda na região metropolitana de Porto Alegre. Dito isto, o presente artigo busca trazer à tona alguns dos dados encontrados durante a pesquisa relacionados com a utilização de espaços externos ao terreiro para a prática ritualística, de modo a evidenciar o uso da cidade e da natureza pelos praticantes dessa religião afro brasileira.

De acordo com os dados de do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2022), 1,05% dos brasileiros se denomina praticantes de umbanda ou candomblé, percebe-se um crescimento 100% com relação aos 0,52% da população brasileira que se denominava praticante dessas religiões no ano de 2010 (IBGE, 2010). Um ponto importante, é que o Rio Grande do Sul continua sendo o estado que, proporcionalmente, possui mais de religiões afro brasileiras, no ano de 2010 o estado possuía 1,31% dos seus habitantes sendo praticantes dessas religiões, enquanto no ano de 2022, foi notado um aumento de quase 150%, com o estado possuindo 3,19% dos seus habitantes (IBGE, 2022).

Outro dado relevante é que 9 dos 10 municípios brasileiros com mais praticantes de religiões de matriz africana são do estado do Rio Grande do Sul, com ênfase para duas concentrações, uma na Região Metropolitana de Porto Alegre, com Viamão sendo a cidade com mais afro religiosos do país, 9,32% dos seus habitantes, e outra na região sul, com Rio Grande ocupando a 3º posição, com 9,28% dos seus habitantes. Esses números são expressivos quando se comparados com a média brasileira de 1,05% de praticantes dessas religiões e demonstra a grande presença de cultos afro-brasileiros no sul do país, corroborando com a necessidade de estudos e pesquisas.

No ano de 2024 foi publicado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) os resultados do Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana da Região Metropolitana de Porto Alegre. Dentre as muitas informações presentes neste trabalho realizado pelo IPHAN, têm-se a noção de que

> no Rio Grande do Sul, as culturas das religiões de matrizes africanas assumem uma multiplicidade de formas e designações, a depender da casa ou terreiro. [...] no batuque (ou nação), são cultuados os orixás (divindades ou forças da natureza) e os eguns (espíritos dos mortos). [...] Na umbanda, cultuam-se entidades (ou guias espirituais), ligadas ao universo afro-brasileiro (os caboclos, preto-velhos, povo cigano, entre outros) e na quimbanda, cultuam-se exus, pomba-giras, chamados, também, de povo da rua. **Nação, umbanda e quimbanda não costumam ser, no entanto, modalidades isoladas e únicas em cada casa, terreiro, terreira ou ilê, consideram-se, na verdade, lados ou linhas que podem coexistir em um mesmo lugar**. (Iphan, 2024, p. 15-16, grifo nosso).

A afirmação acima estabelece a predominância de três cultos afro-religiosos no estado do Rio Grande do Sul, o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda, cada um com suas particularidades, mas podendo coexistir dentro de um mesmo terreiro, de acordo com as necessidades espaciais específicas para cada culto.

Outro ponto deste mapeamento do Iphan que vai de encontro com este artigo é a demonstração da relação com os espaços da cidade por parte desses terreiros de matriz africana, "para as culturas e religiões de matrizes africanas, o sagrado não se

resume ao espaço do terreiro. Ele o ultrapassa. O axé[3] dos orixás está nos rios, nas matas, na natureza.” (Iphan, 2024, p. 214). São esses os lugares que os praticantes dessas religiões buscam para acessar o axé dos orixás e demais divindades cultuadas em seu estado mais puro.

Assim como as demais religiões de matriz africana cultuadas no Rio Grande do Sul, a umbanda, foco desse artigo, está amplamente relacionada com os ambientes físicos, sejam eles naturais ou construídos pelo homem. Esses espaços são amplamente utilizados para a realização de determinados rituais e cerimônias, devido a suas características, seus simbolismos e suas relações com as divindades cultuadas por essas tradições religiosas. Apesar dessa ampla utilização, são poucos os estudos que buscam entender esse modo de religiosidade e sua interligação com o campo da arquitetura e do urbanismo (Schwinn; Wiese; Giorgi, 2025).

Indo de acordo a essa afirmação, Moassab (2021) relata a pouca quantidade de menções de elementos das religiões de matriz africana perante os estudos da arquitetura e do urbanismo, quando comparado com a religião predominante na sociedade brasileira, o catolicismo. Dito isso, “é preciso avançar imensamente nos temas concernentes a espacialidades, tectônica, técnicas construtivas e outros específicos à arquitetura e ao urbanismo” (Moassab, 2021, p.79) relacionados às religiões marginalizadas pela sociedade, como a umbanda.

É a partir disto que surge o objetivo desse artigo, demonstrar a utilização de espaços externos por uma comunidade de terreiro de umbanda esotérica da cidade de Gravataí (RS), relacionando essa apropriação dos ambientes com conceitos da área de arquitetura e urbanismo e com os elementos apresentados por Rivas Neto, um dos autores codificadores dessa vertente de umbanda.

O lugar do sagrado na arquitetura e na natureza

Cavalcante e Nóbrega (2011) definem em seu trabalho o entendimento geral de Espaço e Lugar. O primeiro diz respeito ao englobamento entre os espaços privados, se faz neutro em relação ao indivíduo, já que o mesmo não atribui um significado a ele. Já o Lugar é o ambiente ao qual se atribui significado, onde o indivíduo possui identificação e estabelece relações.

Eliade (1992) apresenta a ideia de que “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta rupturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (Eliade, 1992, p.17). É possível entender que o indivíduo coloca determinadas características no ambiente, configura lhe níveis de hierarquia do sagrado, impondo sua diferenciação do profano.

Ainda em sua obra, o autor afirma que “o templo constitui, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses.” (Eliade, 1992, p. 19). Assegurando que a igreja – umas das mais difundidas formas de espaço do sagrado – é um lugar à parte da realidade, pois é no seu interior que o profano acaba por transcender. Ainda dentro desse lugar, é que os deuses podem *baixar* e os seres humanos *subir* ao céu, de encontro com o divino (Eliade, 1992).

3 O axé corresponde à força vital, a energia de caráter religioso presente em diversos elementos relacionados com as religiões de matriz africana.

Essa afirmação se aproxima com o exposto por Viana e Cavalcante (2016)materiais dos espaços do sagrado, bem como dos significados que lhes são atribuídos e dos aspectos simbólicos da forma estrutural dos templos. Foi obsevado que o conceito de “espaço sagrado” de Eliade se aproxima do conceito de “lugar” de Tuan, pois ambos têm em comum o fato de estarem navegando no universo simbólico do “sentido” e do “valor”. O aspecto físico e a atmosfera religiosa-espiritual de um templo influenciam o psiquismo das pessoas que o frequentam ou visitam, como foi possível constatar em pesquisa anterior, realizada no Templo Maior da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD em sua obra, que definem que o termo espaço sagrado vai de encontro com o conceito de lugar, pois ambos estão repletos de significados e experiências vivenciadas pelos indivíduos que o frequentam. Além disso, as autoras estabelecem que o templo é o local propício para que as pessoas experimentem o sagrado, mas sem excluir também a natureza como local apropriado.

Eliade (1992, p. 59) demonstra a noção de que,

> para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso. Isto é facilmente compreensível, pois o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos deuses, o Mundo fica impregnado de sacralidade.

Dessa forma, por ser entendida como criação divina, a natureza possui a energia sagrada e cria uma grande sacralidade acerca de seus fenômenos que passam a ser considerados seres vivos, reais. O céu revela a transcendência divina, a Terra manifesta-se como nutridora universal e os ritmos cósmicos demonstram a ordem e a harmonia (Eliade, 1992). A partir dessa perspectiva, a natureza é entendida como um autêntico lugar do sagrado, onde as energias da sacralidade se encontram no seu estado mais puro, pois não passaram pelas mãos dos seres humanos para serem concebidas.

Ao se debater sobre os lugares simbólicos para a representação das forças e energias dos orixás e entidades que trabalham nas religiões de matriz africana, é importante realizar as conexões entre esses conceitos das religiosidades negras e os conceitos da área da arquitetura e urbanismo. Para isso, trazemos uma citação da obra de Pallasmaa (2012, p. 16) onde o autor diz que a arquitetura,

> como todas as artes, está intrinsecamente envolvida com questões da existência humana no espaço e no tempo; ela expressa e relaciona a condição humana no mundo. Está intrinsecamente envolvida com questões da existência humana no espaço e no tempo; ela expressa e relaciona a condição humana no mundo. A arquitetura está profundamente envolvida com as questões metafísicas da individualidade e do mundo, interioridade e exterioridade, tempo e duração, vida e morte.

A arquitetura é uma das bases para a vida humana, sendo essa a grande responsável pela manifestação das características que fazem do indivíduo um ser único. É nesse espaço que são edificadas as relações humanas. É quem faz a domesticação do espaço externo e ilimitado, criando um ambiente tolerável e compreensível. Dessa forma, a dialética entre “espaço externo e interno, do físico e do espiritual, do material e do mental, das prioridades inconscientes e conscientes” (Pallasmaa, 2012) se torna um ponto essencial na arquitetura.

Para Unwin (2013, p. 25) “As pessoas e suas atividades são um componente indispensável da arquitetura, não apenas como espectadores a entreter, mas como

contribuintes e participantes". Isto posto, entende-se a importância de se pensar a arquitetura de acordo com as necessidades de seus usuários, pois serão eles os protagonistas desse elemento construído e os responsáveis pela manutenção do seu significado.

Ainda em sua obra Unwin (2013) trabalha com diversos elementos que atuam no campo da arquitetura e proporcionam significado e características para o objeto construído. Dentre eles, o autor cita os Elementos Modificadores da Arquitetura. Condições, geralmente externas, que influenciam na arquitetura e na forma como ela é percebida, de modo a conferir particularidades, tais como: luz, calor, temperatura, ventilação, som, odor, textura e tato, escala e tempo.

Abbud (2006) entende que "O paisagismo é a única expressão artística em que participam os cinco sentidos do ser humano. [...] o que proporciona uma rica vivência sensorial, ao somar as mais diversas e completas experiências perceptivas". O autor estabelece uma série de elementos e condicionantes da natureza que compõem a essência do espaço em paisagismo. Por serem parte da natureza todos esses elementos são dinâmicos, fluidos, livres e instáveis. Devem ser pensados não somente a partir dos seus maciços de vegetação, mas, também, dos vazios que compõem esse espaço. Estes elementos são: Ar, Água, Fogo, Terra, Flora, Fauna e Tempo.

Todos eles contribuem para a forma como se entende a arquitetura, gerando particularidades, sensações e perspectivas distintas de acordo com a intensidade e a forma como interagem com o ambiente. Isso confere a eles grande relevância dentro do campo da arquitetura, ao modo que devem ser pensados durante o projeto, para que se obtenha a plena funcionalidade e a harmonia.

Além disso, os elementos modificadores da arquitetura, como luz, ventilação, som, odor, textura, entre outros e os elementos da natureza que compõem o paisagismo, como ar, água, fogo, terra, flora e fauna, são elementos presentes em muitos rituais e cerimônias das religiosidades afro-brasileiras. Estes elementos favorecem as conexões entre as pessoas e a energia das entidades e orixás, por possuir ou possibilitar uma relação entre o mundo material (arquitetura, paisagismo, urbanismo) com o mundo espiritual (divindades) através de representações simbólicas.

Religiões afro-brasileiras: a umbanda

Assim como as demais religiões de matriz africana, a umbanda tem sua história vinculada à luta pelo direito pleno da manifestação religiosa, sendo importante meio de conexão e expressão das populações marginalizadas pela sociedade. Camargo (2019, p. 15), estabelece que a Umbanda, "legítima religião brasileira, sintetiza vários elementos das fés africanas e cristãs, porém sem ser definida por eles". O autor também enfatiza a grande variedade de vertentes de umbanda, que obtiveram diversas outras influências, tais como, esotéricas, indígenas e cabalísticas (Camargo, 2019).

Conforme Solera (2014, p. 21) "O rito de Umbanda é de tradição oral, de modo que o sacerdote transmite seus ensinamentos e fundamentos por meio da vivência no espaço sagrado de um templo, choupana ou terreiro". Com isso, é possível analisar a dificuldade de generalização dentro das práticas da umbanda, pois mesmo que a umbanda seja entendida como uma só, não existe um órgão fiscalizador que ordene os rituais. Cabendo, assim, ao dirigente de cada terreiro definir seus ritos e práticas seguindo as ordens de suas entidades[4], o que cria uma grande diversidade nas maneiras de se praticar e explicitar a religião.

Em sua obra, Simas (2024) estabelece a Umbanda como uma religião dinâmica e plural, com grande capacidade de adaptação, seja relacionada ao meio em que será praticada (grandes terreiros, praias, matas e pequenos cômodos residenciais) ou ao número de praticantes. Dito isso, é possível compreender essa grande variedade de lugares para a realização dos trabalhos espirituais, com ênfase para os cômodos residenciais adaptados, muitas vezes sem possuir as dimensões e características necessárias para o fim religioso.

Moassab (2021) analisa a inserção dos terreiros de candomblé – tal relação também existe em terreiros de umbanda – no espaço urbano que os circundam e evidencia uma expansão dos limites do edifício e a intercomunicação com encruzilhadas, praças, cemitérios, matas, rios, entre outros. Essa ampliação proporciona que essas comunidades possam estabelecer parcerias para a preservação desses locais, demonstra que as reais relações espaciais de um terreiro vão muito além dos limites do seu terreno e revela a utilização de locais muitas vezes marginalizados e excluídos da vida das cidades. Alguns desses lugares podem ser vistos na figura 1.[5]

Durante o mapeamento dos terreiros de matriz africana realizado pelo Iphan, na região metropolitana de Porto Alegre, foram identificados vários locais, externos aos terreiros, que são utilizados pelos afro-religiosos para a realização de seus rituais. Dentre os locais, têm-se o Mercado Público de Porto Alegre, onde é possível encontrar o assentamento de Bará, bem no centro do edifício, algumas praias do Guaíba onde são realizados rituais para orixás e entidades ligados às águas, ida às praias do litoral norte do Rio Grande do Sul para os festejos de Iemanjá e também a ida à Morungava, um distrito da cidade de Gravataí, que conta com matas, rios e cachoeiras, espaços privados – muitas vezes com cobrança para a realização dos rituais – que atendem ás práticas religiosas e são utilizados para rituais mais intimistas em contato com a natureza (Iphan, 2024).

Esses locais acabam sendo amplamente utilizados pelas comunidades religiosas da região metropolitana de Porto Alegre, por representarem a energia dos orixás e entidades cultuados pelas religiões de matriz africana. Além disso, se destacam por serem alguns dos poucos lugares onde a prática religiosa ainda pode ser feita sem muitos problemas relacionados à preconceitos e intolerância religiosa – apesar de existirem ataques como na última celebração ao orixá Bará no mercado público de Porto Alegre, onde a imagem que o representava foi quebrada (Mendes, 2025).

Essa relação de uso dos espaços externos ao terreiro faz com que as religiões de matriz africana possuam uma visão ecológica, patrimonial, qualitativa e sagrada da natureza. Isso faz com que o indivíduo se torne parceiro da paisagem e que não trate de maneira diferente os espaços ditos humanos e os espaços naturais. Dessa forma, as árvores, ervas, animais, casas, homens, entre outros, fazem parte de uma totalidade sagrada (Sodré, 2019).

Tendo em vista que para os afro-religiosos o ambiente natural e o ambiente urbano possuem as energias dos orixás e entidades no seu modo mais natural, quanto mais limpo e puro for esse ambiente, mais forte é a energia das divindades que correspondem a ele. Com isso, esse caráter de parceria entre as comunidades de terreiros e os locais

4 Espíritos de ancestrais que chegam no terreiro para auxiliar nos trabalhos e rituais.
5 Figura retirada do trabalho de Moassab, 2021, com autoria de Sérgio Bellino Roca, 2021.

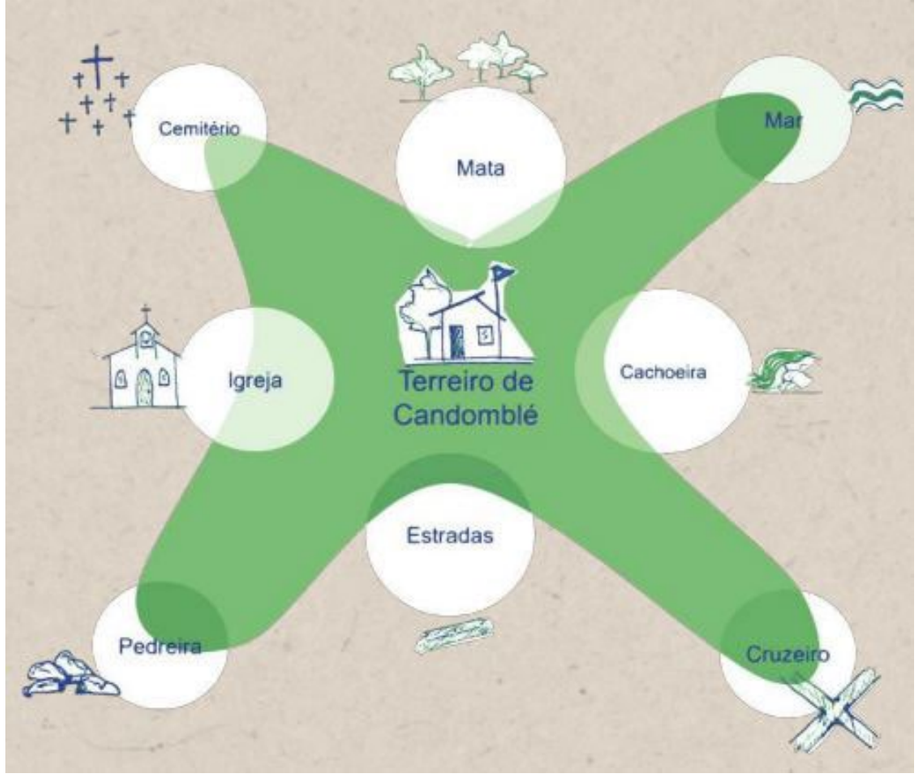


Figura 1 – relação entre o terreiro e os ambientes externos. Fonte: Roca, 2021 apud Moassab, 2021.

utilizados para seus cultos é corroborado, de modo que essas comunidades podem auxiliar na preservação, manutenção e limpeza desses locais.

Como exemplo disto, temos o santuário nacional da umbanda, na cidade de Santo André, em São Paulo, que é um local para a realização de rituais e cerimonias em contato com a natureza e possui como compromisso ambiental a preservação da natureza, através da coleta seletiva e reciclagem, utilização de oferendas biodegradáveis e o reflorestamento do local que anteriormente era utilizado para extração de rocha (Santuário nacional da umbanda, 2025).

Outo ponto importante acerca deste santuário é que ele é estruturado por um zoneamento de espaços específicos para cada orixá e entidade trabalhada na umbanda, com a presença de seus elementos e símbolos, como por exemplo, o local destinado para Xangô, que possui como plano de fundo um paredão de rochas e as imagens do orixá e do santo católico respectivo.

A Umbanda Esotérica e suas características espaciais

Durante o processo de desenvolvimento dessa pesquisa, foram observados alguns pontos relevantes para o tema a partir das pesquisas bibliográficas e das conversas com alguns praticantes de umbanda esotérica da região metropolitana de Porto Alegre, que serão apresentados abaixo.

A umbanda é uma religião de grande diversidade de entendimentos e modos de se praticar a espiritualidade e isso não poderia ser diferente, tendo em vista as bases que formaram as estruturas dessa religião. Essa diversidade é corroborada e intensificada por ser uma religião que não possui um livro centralizador da doutrina e dos modos de se praticar a religiosidade, fazendo assim com que cada terreiro tenha suas maneiras de se experienciar e praticar a umbanda.

	OXALÁ	YEMANJÁ	YORI	XANGÔ	YORIMÁ	OXÓSSI	OGUM
COR VIBRATÓRIA	BRANCO / AMARELO OURO	AMARELO	VERMELHO	VERDE	VIOLETA	AZUL	ALARANJADO
GEOMETRIA SAGRADA	PONTO	RETA	TRIANGULO	QUADRADO	PENTÁGONO	HEXÁGONO	HEPTÁGONO
NÚMERO SAGRADO	1	2	3	4	5	6	7
ASTRO REGENTE	SOL	LUA	MERCÚRIO	JÚPITER	SATURNO	VÊNUS	MARTE
DIA PROPÍCIO	DOMINGO	SEGUNDA-FEIRA	QUARTA-FEIRA	QUINTA-FEIRA	SÁBADO	SEXTA-FEIRA	TERÇA-FEIRA
ELEMENTO (ENERGIA)	ÍGNEA	HÍDRICA	ENERGIA ETÉRICA	ÁGUA E FOGO	TERRA E AR	TERRA E AR	FOGO E ÁGUA
FORÇA SUTIL	FOGO - ENERGIA ESPIRITUAL	ÁGUA, ENERGIA MENTAL	AÉREA E ENERGIA ETÉRICA	ÍGNEA	TELÚRICA	EÓLICA	ÍGNEA E HÍDRICA
PONTO CARDEAL	SUDESTE	SUDOESTE	CENTRO	SUL	NORTE	LESTE	OESTE
METAL	OURO	PRATA	MERCÚRIO	ESTANHO	COBRE	FERRO	
MINERAL	CRISTAIS BRANCOS / BRILHANTE	ÁGATA E CRISTAIS LEITOSOS	ESMERALDA E GRANADA	AMETISTA E TOPÁZIO	CHUMBO	LÁPIS LAZULI E TURMALINA	RUBI, ÁGUA MARINHA
HORÁRIO VIBRATÓRIO	9h às 12h	18h às 21h	12h às 15h	15h às 18h	21h às 00h	6h às 9h	3h às 6h
FLOR SAGRADA	MARACUJÁ, GIRASSOL	ROSAS BRANCAS	CRISANTEMO BRANCO	LÍRIO BRANCO	DÁLIAS ESCURAS	VIOLETA, JASMIN	CRAVO VERMELHO
ERVA SAGRADA	OLIVEIRA	PANACÉIA	MANJERICÃO	LOURO	EUCALÍPTO	ERVA-DOCE	JURUBEBA
ERVA DE EXU	FOLHAS DE GUINÉ	BANANEIRA	PITANGA	MANGUEIRA	VASSOURA-PRETA	SABUGUEIRO	ESPADA DE OGUM

Com isso, foram surgindo muitos modos de se praticar e entender o que seria essa religião, com diversos autores escrevendo obras e criando códigos e instrumentos com o intuito de possibilitar a centralização dos modos de se praticar a umbanda. Além disso, algumas vertentes da umbanda foram surgindo regionalmente, através de chefes de terreiros que foram propagando suas práticas e iniciando médiuns no seu modo de praticar a religião.

Dessa forma, cada vertente criou e segue transformando códigos, símbolos e relações entre elementos da natureza – como a água, o ar, a terra, o fogo e a flora – e os elementos do campo da arquitetura e do urbanismo – como som, odor, luz e até mesmo espaços urbanos como as ruas, as encruzilhadas, as praças, entre outros – com as divindades cultuadas dentro de duas tradições.

Tal fenômeno e suas relações podem ser ilustrados neste artigo pelo exemplo da a umbanda esotérica, que é uma das vertentes de umbanda, codificada e difundida em todo o Brasil. Essa linha de umbanda tem como seus principais propagadores Woodrow Wilson da Matta e Silva e, posteriormente, Francisco Rivas Neto, assumindo como seu sucessor. É uma vertente da umbanda onde são trabalhados elementos da astrologia, da magia dos símbolos, da propriedade medicinal das ervas e dos cristais, dentre outros.

Ambos os autores escreveram obras a respeito dos rituais, cerimônias e modos de se praticar a umbanda esotérica, trazendo relações entre os elementos apresentados acima com as divindades cultuadas nessa vertente de umbanda, possibilitando uma grande quantidade de elementos que são passiveis de espacialização, ou seja, que podem ser utilizados para a construção de espaços adequados para a prática dos ritos e cerimonias.

Adentrando no campo concernente a este artigo, Rivas Neto (2002), estabelece que a umbanda esotérica trabalha com as entidades chamadas de Caboclos, pretos velhos, crianças e exus, essas entidades por sua vez se entrosam e formam as 7 vibrações

Figura 2 – Elementos característicos de cada Orixá. Fonte: Elaborado pelos autores (2025), com base em Rivas Neto, 2002.

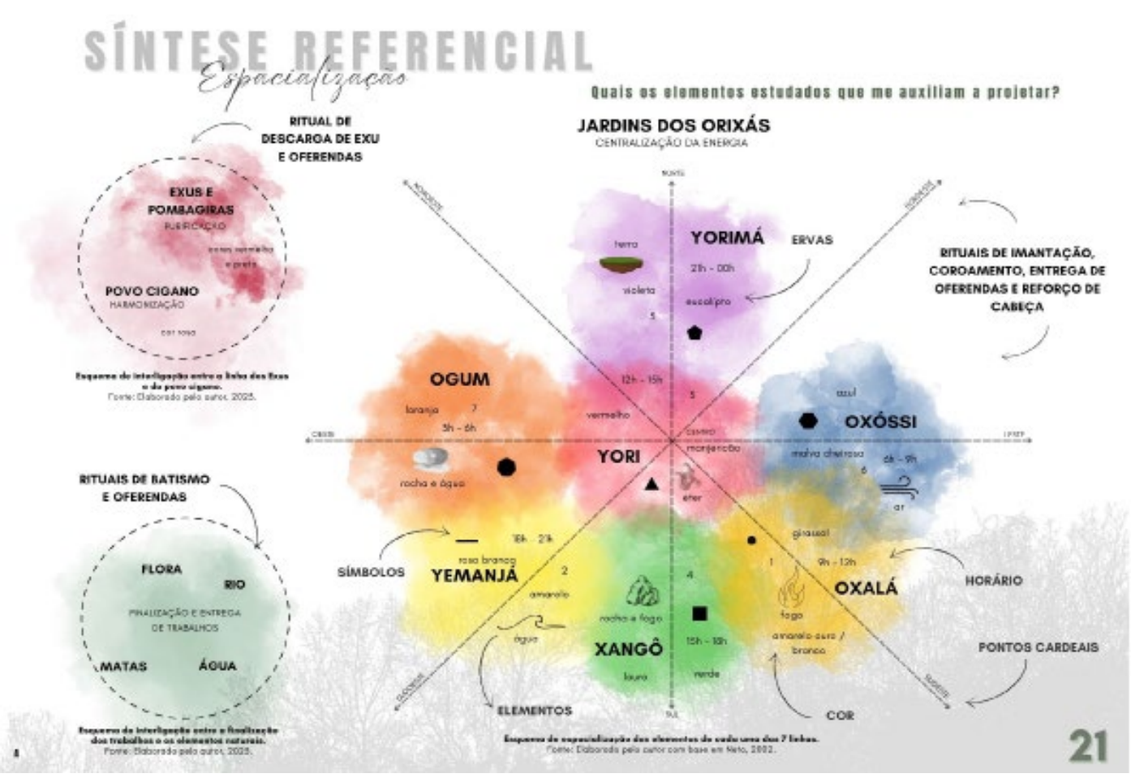


Figura 3 – Esquema de espacialização dos elementos apresentados por Rivas Neto e dos rituais obtidos durante as entrevistas. Fonte: Schwinn, 2023.

originais (7 linhas) da umbanda. O autor, então, apresenta uma série de elementos e característica acerca dessas 7 linhas trabalhadas na umbanda esotérica. Dentre esses, alguns se caracterizam como elementos passíveis de espacialização, apresentamos os principais na tabela abaixo.

A partir dos elementos apresentados acima por Rivas Neto (2002) foi elaborado um esquema gráfico que busca ilustrar de maneira sintética as características e relações dos Orixás, considerando os pontos cardeais, as cores que os representam e o cruzamento entre eles, ainda, são dispostos na imagem alguns elementos que apresentam potencial de utilização ou transformação espacial – ou seja, que podem ser utilizados na concepção arquitetônica, paisagística e urbanística – como forma geométrica e o número.

No esquema acima é possível perceber que as 7 linhas da umbanda – estabelecida por Rivas Neto – se relacionam com pontos cardeais específicos, como a linha de Oxalá, com o ponto cardeal sudeste, com o elemento fogo e com o Sol, Yemanjá possui relação com a água, Xangô com a rocha e o fogo, dentre outros. Todos esses elementos são utilizados dentro das práticas ritualísticas de terreiros que seguem essa vertente de Umbanda Esotérica e auxiliam na escolha de locais para a realização dos rituais e cerimônias para cada um dos orixás e entidades. Além disso, podem ser usados para a criação de um espaço para a prática religiosa, seja dentro do terreiro ou até mesmo em santuários dedicados à esta religiosidade.

Os rituais de um terreiro de umbanda esotérica

Por meio dessa pesquisa, ainda em desenvolvimento, foram identificados vários rituais que são realizados por terreiros de umbanda esotérica da cidade de Gravataí – RS. Os rituais identificados muitas vezes são realizados exclusivamente dentro do espaço edificado do terreiro, seja por falta de local externo adequado ou por praticidade, no entanto, existem alguns rituais que se têm a necessidade de realização em um ambiente

Figura 4 – Purificação na cachoeira. Fonte: Acervo pessoal, 2013.

externo, seja na cidade – em uma encruzilhada ou praça – ou na natureza – em matas, rios, cachoeiras ou no mar. E são esses últimos os que buscamos apresentar neste trabalho, com o objetivo não apenas de registrar a real utilização de espaços externos ao terreiro para a prática da umbanda, mas também evidenciar as relações existentes entre os sujeitos, suas práticas ritualísticas, o espaço envolvente, os elementos e seus significados.

A metodologia deste trabalho se baseia tanto na pesquisa bibliográfica, quanto nas vivências de um dos autores deste artigo, que ao participar como praticante dos rituais listados abaixo pôde realizar o cruzamento das informações juntamente do seu conhecimento de arquiteto e urbanista. Tendo em vista que todos os rituais listados abaixo aconteceram antes do ano de 2023, ou seja, antes dessa pesquisa ser iniciada. Dessa forma, as análises foram realizadas a partir do conhecimento prévio do autor e da observação das imagens do acervo pessoal, relacionando os dados com os conhecimentos apresentados no referencial teórico. Abaixo serão apresentados alguns dos rituais e suas características principais.

Purificação na cachoeira

Ritual anual, onde é realizada uma purificação do médium, com lavagem de cabeça nas águas da cachoeira, realizada uma oferenda em agradecimento ao mundo espiritual pela purificação. Este ritual é realizado exclusivamente na natureza, tendo em vista que precisa da água da cachoeira para sua realização. Como o próprio nome já diz, o local escolhido precisa ter águas limpas, para que o médium possa ter sua cabeça purificada para o próximo ano que se inicia.

Figuras 5 e 6 – Oferenda Para descarga de Exu na mata e passagem dos pacotes de descarga nos médiuns. Fonte: Acervo pessoal, 2021.

Existe um ponto cantado[6] que diz: “Pai Olorum, criou a natureza, criou a cachoeira que Oxum abençoou. Eu vou pedir, licença Oxalá, pra me banhar nas cachoeiras para me purificar”[7]. A partir deste ponto cantado, é possível perceber a atuação direta de Olorum, deus criador do universo, do planeta terra e da natureza, Oxum, orixá ligada ao amor e a água dos rios e cachoeiras e Oxalá, orixá da vida, quem permite a purificação dos médiuns neste ritual

Descarga de Exu

Limpeza espiritual do médium, na linha dos exus. São utilizados elementos próprios para esses rituais, como milho, pipoca, farinhas, azeite de dendê, cachaça, velas, pólvora, entre outros. Esses elementos são preparados de acordo com as necessidades e colocados em pacotes de pano que devem ser passados nos médiuns, também são passadas velas acesas e realizado a queima da pólvora.

Este ritual é realizado tanto dentro do terreiro, quanto em um ambiente externo, de acordo com a disponibilidade de espaços adequados. Nas imagens abaixo é possível perceber que o ritual foi realizado na mata e os elementos presentes no espaço são utilizados como forma de materializar e fortalecer os rituais através dos simbolismos destes elementos.

Na primeira imagem existe uma oferenda destinada a exu e pombagira, em frente a uma figueira. Para algumas tradições afro-religiosas, como é o caso desta que estamos apresentando, a figueira é uma arvore que representa a energia destas entidades.

6 Pontos cantados são cânticos entoados para fim religioso pelos terreiros de umbanda.
7 Autoria desconhecida.

Deste modo, a figueira deixa de ser simplesmente uma árvore e passa a ser um marco espiritual, uma ligação entre o mundo material e o espiritual, por isso a escolha para a colocação das oferendas no pé desta árvore.

Já na segunda imagem, o ritual em si, é realizado em frente á uma cruz que existe no local. A escolha também não é por acaso, pois exu e pombagira, assim como outras entidades, também possuem relação com este marco simbólico, que representa além de um símbolo de proteção, um canal de comunicação entre o mundo material e o mundo espiritual.

Reforço de Cabeça’

‘Ritual realizado anualmente, serve para fortalecer e reforçar o médium nos campos físico, mental e astral. É feito um amaci[8], com as ervas de Oxalá. Preparo de uma oferenda em agradecimento. A entidade chefe, passa ori[9] nos pontos vitais da cabeça, pega o amaci e coloca juntamente de algodão na parte superior na cabeça do médium e cobre com um pano de cabeça. Após isso o médium deve ficar recebendo e vibrando essa energia, em forma de meditação. No final o amaci e a oferenda deve ser entregue na natureza.

Este ritual pode ser realizado dentro do terreiro, porém por se tratar de um reforço do médium o melhor local é a natureza, em meio à mata e em contato com o elemento natural. Na imagem é possível ver que a natureza serve como plano de fundo, como base para o ritual que está sendo realizado sobre a cabeça do médium.

Imantação

São realizadas para as 7 linhas de força da umbanda, os 7 orixás, um por vez. Imantar é trabalhar a energia e a força de cada um dos 7 orixás no médium. Presença de oferendas, mantras, pontos riscados e demais elementos ritualísticos da religião. São utilizados os 4 elementos, o fogo pela vela, a terra pelas flores e frutos, a água, e o ar pode ser pelos perfumes e essências.

A natureza está presente tanto como plano de fundo para a conexão com o sagrado e com os orixás, quanto nos elementos utilizados, como as frutas e flores. A pessoa se conecta com o elemento natural através da visão, do tato (através do pé no chão), do olfato (odor das ervas), do paladar (gosto das frutas) e da audição (canto dos pássaros e som das árvores com o vento), ficando imersa na energia do local.

Coroamento

Realizado após a finalização das 7 imantações, chegada em um ponto que o médium é cruzado, espadado e coroado, tornando-o pronto na religião, podendo abrir seu próprio centro. Realizado em contato com a natureza. Utilizado os 4 elementos para a realização de uma oferenda para cada uma das 7 linhas vibracionais, utilizando frutos, ervas e flores de cada uma delas. Este ritual pode ser realizado dentro do terreiro caso não seja possível a realização em ambiente externo. É um ritual bem próximo do apresentado anteriormente.

8 Amaci: ervas maceradas com um pouco de água e preparadas de acordo com a finalidade do trabalho.
9 Ori: gordura de carneiro, utilizada em determinados rituais.

Figura 7 – Reforço de cabeça na mata. Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Entrega de oferendas

São destinadas aos Orixás e para as entidades, realizando pedidos de acordo com as atribuições de cada uma das linhas ou fazendo agradecimentos. Além de oferendas com frutas, ervas, flores e essências também podem ser realizadas com o acendimento de uma vela, realizando a entrega desses elementos e buscando a conexão com a espiritualidade.

Nas imagens abaixo é possível perceber que as oferendas podem ser entregues tanto dentro da mata, em contato com a natureza, quanto na beira de um rio, ou outro elemento de força dos orixás e entidades.
A escolha pelo local vai de acordo com qual entidade ou orixá que a oferenda está sendo destinada, por exemplo, quando destinada orixás e entidades ligados à água, como Oxum, Iemanjá e Nanã (orixás) ou orixás e entidades ligados a força da mata, como Oxóssi (orixá) e caboclos da mata, como Cabocla Jurema e Caboclo Tupinambá (entidades) e assim por diante.

Além disso, existem oferendas que podem ser realizadas em ambientes urbanos, como encruzilhadas e praças. Nas encruzilhadas geralmente são entregues oferendas para entidades da linha de Exu, por serem os donos da rua, dos caminhos e ali ser o seu campo de força. Já em praças é comumente realizado entregas para as entidades crianças (cosminhos, erês, ou até mesmo o orixá Ibeji), por ser um local com brinquedos, árvores, campos e com a presença de crianças brincando, criando um ambiente com a energia semelhante à destas entidades. Desse modo, a escolha pelo local de entrega da oferenda vai de acordo com a energia e o campo de atuação da entidade ou orixá para quem está se realizando a oferenda.

Figura 8 – Imantação na mata. Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Para os rituais apresentados acima, a natureza e o ambiente urbano não se configuram apenas como plano de fundo, mas lhes é conferido um caráter anímico, se configurando como lugares sagrados, com poder e capacidade de canalizar e potencializar as bases energéticas específicas para cada prática ritualística. Para as comunidades afro-religiosas, o espaço – através de suas respectivas relações com os orixás e entidades e juntamente com os símbolos presentes em cada ambiente – deixa de ser um simples local físico e passa a possuir um significado sagrado, passa a ser morada das entidades e orixás.

De um modo geral, foi possível perceber que o ambiente natural é o local escolhido para a realização dos rituais, principalmente a mata com rio. A presença do corpo hídrico é o principal elemento procurado pelos praticantes dessa religião para a realização dos rituais. A praia também é um local amplamente utilizado para realização dos rituais, no entanto, possui uso limitado por praticantes que residem em locais distantes do litoral.

É possível notar a presença de oferendas em quase todos os rituais, colocadas sempre à frente do médium que está realizando o ritual e sobre panos e folhas. O local comumente utilizado por essa comunidade de terreiro é um dos únicos ainda puros e minimamente adequados para a realização dos rituais, por conta disso, existe uma cobrança de taxa para a entrada, o que acaba por diminuir o número de vezes que essa comunidade utiliza esse espaço. Outro fator que acaba dificultando a utilização desse local é a falta de infraestrutura e acessibilidade adequadas para os rituais, como mobiliários e até mesmo acesso ao rio, onde precisa se realizar uma trilha íngreme e de difícil acesso para chegar à água.

Figura 9 – Coroamento na mata. Fonte: Acervo pessoal, 2013.

Outro ponto importante é a utilização dos marcos existentes no local, como a figueira (um marco natural) e a cruz (um marco criado), no ritual para descarga de exu e da cachoeira no ritual de purificação, no entanto não foi percebido a utilização de marcos nos outros rituais. Foi possível observar também que o ritual de descarga para exu é um ritual que lida com energias muito diferentes das realizadas nos demais rituais, por conta da limpeza de energias densas e deletérias. Dessa forma, é interessante um ambiente propício e específico para a realização dele, como o local com a presença da figueira e da cruz. Já os rituais de purificação, imantação e coroamento, trabalham com energias mais sutis e se faz necessário uma proximidade mais intensa com a natureza.

Dito isto, como fruto das análises realizadas acima, surge a seguinte reflexão, onde um local projetado para a prática ritualista das religiões de matriz africana, com um zoneamento elaborado, criando ambientes específicos para cada orixá e entidade, com a presença de seus símbolos e elementos pode favorecer a prática ritualística e potencializar os rituais, através do fortalecimento da conexão com estas divindades, a partir da materialização de suas energias. Isto é algo que pode ser visto no Santuário Nacional da Umbanda, em Santo André – SP, apresentado anteriormente neste artigo, o local possui um zoneamento e faz uso de elementos e símbolos, de modo a criar espaços propício para conexão com cada orixá e entidade trabalhada na umbanda.

Considerações Finais

Considerando a umbanda uma religião afro-brasileira de caráter iniciático e hierárquico, cunhada pelos mistérios do sagrado, cujos princípios são transmitidos, sobretudo, pela oralidade, o presente trabalho partiu do princípio de respeito à religião da umbanda, seus mistérios, orixás, entidades e seus praticantes.

Figuras 10 e 11 – Oferendas na beira da mata e na beira do rio. Fonte: Acervo pessoal, 2022.

Entendemos que a realização de estudos que relacionem o campo da arquitetura e urbanismo com o campo da afro-religiosidade, são de suma importância para o entendimento das relações entre essas religiões e o espaço utilizado para a realização de seus rituais e cerimônias, preenchendo as lacunas do conhecimento que existem na junção entre essas duas áreas. Proporcionando um olhar de valorização dos conhecimentos afro-religiosos e de combate à violência sofrida por essas comunidades.

Ao discutirmos os conceitos de lugar e espaço com o conceito de sagrado apresentados no referencial teórico, com os dados obtidos a partir das conversas com os praticantes, é possível perceber que a natureza realmente seria o autêntico lugar do sagrado para essa religiosidade. Ao saírem de seus templos e irem realizar seus principais rituais em contato com o meio natural, os praticantes estabelecem a necessidade de utilização desse ambiente para a plena realização da sua religiosidade, definindo a natureza como um local sagrado, tal entendimento vai de acordo com o escrito por Eliade (1992) onde a natureza nunca é exclusivamente natural, pois, ao ser criada por Deus, está impregnada de sacralidade.

Além disso, é possível perceber que os elementos relacionados à arquitetura apresentados por Pallasmaa (2012) e Unwin (2013) e os relacionados ao paisagismo, apresentados por Abbud (2006) podem ser percebidos nos rituais apresentados, principalmente com relação aos rituais utilizaram dos 4 elementos da natureza, ar, fogo, terra e ar para a elaboração das oferendas e pela utilização do meio natural, o espaço externo.

Foi identificada a dificuldade para a obtenção de locais destinados para a realização desses rituais, que sejam adequados, acessíveis, limpos e seguros, com os poucos locais existentes não possuindo infraestrutura adequada. Seja por uma falta de estudo

acerca dessa afro religiosidade, de modo a entender suas necessidades e criar espaços adequados, mesmo que privados. Ou por falta de interesse do poder público de proporcionar subsídios e criar espaços públicos adequados, limpos e acessíveis para as comunidades de terreiro.

Apesar dessa comunidade de terreiro seguir a umbanda esotérica – cujo conhecimento majoritariamente é passado por bibliografia – e utilizar dos elementos, símbolos, cores, ervas e frutos para a confecção de sua ritualística, os rituais que são realizados são passados, majoritariamente, a partir de conhecimento oral, tendo em vista que apensas um destes rituais consta na bibliografia sobre essa vertente de umbanda. Ou seja, o processo de passagem oral dos conhecimentos ainda é o prioritário. Além disso, não são rituais exclusivos dessa vertente da umbanda, também podendo ser realizados em outros terreiros, algumas vezes do mesmo modo e outras com modificações, de acordo com entendimentos específicos de cada terreiro.

Os assuntos apresentados e debatidos neste artigo, apesar de utilizarem como base de discussão os rituais realizados por um terreiro que segue a vertente de umbanda esotérica, também estão presentes e possibilitam discussões e reflexões, que podem ser aplicadas à maior parte das vertentes de umbanda, considerando suas especificidades e diferenças. É neste sentido que o presente artigo pretende contribuir e incentivar a realização de mais estudos, com abordagem decolonial, no campo da arquitetura e do urbanismo, que também busquem construir novas bases teóricas e de compreensão da cultura afro-brasileira, superando séculos de preconceito e intolerância, ainda tão enraizados em nossa sociedade.

Agradecimento

À Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina – FAPESC, pela bolsa de mestrado disponibilizada através do Edital FAPESC n.48/2021.

Referências

ABBUD, Benedito. *Criando paisagens: guia de trabalho em arquitetura paisagística.* São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2006.

CAMARGO, Marcos Henrique. Elementos da sacralidade na umbanda. *In*: CAMARGO, Hertz Wendel de (org.). *Umbanda, cultura e comunicação: olhares e encruzilhadas.* Curitiba: Syntagma Editores, 2019.

CAVALCANTE, Sylvia; NÓBREGA, Lana Mara Andrade. Espaço e lugar. *In*: CAVALCANTE, Sylvia; ELALI, Gleice Azambuja (org.). *Temas básicos em psicologia ambiental.* Petrópolis: Vozes, 2011. p. 182–190.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano.* São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Mapeamento das casas de religião de matriz africana no Rio Grande do Sul: módulo 1 – Porto Alegre e Grande Porto Alegre.* Porto Alegre, RS: Iphan, 2024.

MENDES, Letícia. *Vulto de orixá Bará é atacado e danificado durante festividade no Mercado Público.* [*S. l.*], 2025. Disponível em: https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2025/06/vulto-de-orixa-bara-e-atacado-e-danificado-durante-festividade-no-mercado-publico-policia-investiga-caso-cmbwf3u36008l014x0ictf5xo.html. Acesso em: 16 jun. 2025.

MOASSAB, Andreia. A invisibilidade das religiões afro-brasileiras nos estudos de arquitetura. *Dicionário de arquitetura de terreiros,* [*s. l.*], v. 2, p. 76–85, 2021.

PALLASMAA, Juhani. *Os olhos da pele: a arquitetura e os sentidos.* Porto Alegre: Bookman, 2012.

RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda: a protosíntese cósmica.* São Paulo: Pensamento, 2002.

SANTUÁRIO NACIONAL DA UMBANDA. [*S. l.*], 2025. Disponível em: https://santuariodeumbanda.com.br/site/quem-somos/compromisso-ambiental/. Acesso em: 27 jul. 2025.

SCHWINN, Bruno Fernandes. *O Lugar do Sagrado: Complexo Umbandista Cabocla Jurema.* 2023. Trabalho de conclusão de curso - Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS, Erechim, 2023. Disponível em: https://rd.uffs.edu.br/handle/prefix/6894. Acesso em: 25 jul. 2025.

SCHWINN, Bruno Fernandes; WIESE, Ricardo Socas; GIORGI, Jonathan Frare. O lugar das religiões de matriz africana: uma revisão sistemática da literatura. *Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural*, [*s. l.*], v. 14, n. 26, p. 37–56, 2025.

SIMAS, Luiz Antônio. *Umbandas: Uma história do Brasil.* Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 2024.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. *A magia do ponto riscado na umbanda esotérica.* 2014. 94 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

UNWIN, Simon. *A análise da arquitetura.* 3. ed. Porto Alegre: Bookman, 2013.

VIANA, Telma Coelho; CAVALCANTE, Sylvia. Dos espaços do sagrado. *Revista Ciências da Religião - História e Sociedade,* [*s. l.*], v. 14, n. 1, 2016. Disponível em: https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/7050. Acesso em: 2 ago. 2024.

PARA OS SABERES E PARA A FABRICAÇÃO DO TAMBOR DE SOPAPO
Um som grave nas ruas da cidade

FOR THE KNOWLEDGE AND MAKING OF THE SOPAPO DRUM
A deep sound in the city streets

Maurício Couto Polidori[1], Fernanda Tomiello[2] e Miguel Delanoy Polidori[3]

Resumo
O Tambor de Sopapo é um instrumento de percussão de grandes dimensões, criado no Século XIX nas charqueadas de Pelotas (RS), provavelmente por africanos escravizados. Utilizado em rituais, festas e celebrações, tornou-se símbolo da cultura afro-brasileira no sul do Brasil, representando memória, ancestralidade e resistência. Ao longo do Século XX, especialmente após a década de 1970, foi marginalizado e invisibilizado devido à urbanização e ao silenciamento das contribuições afrodescendentes. A partir dos anos 1990, seu resgate ocorreu por meio de movimentos culturais, sendo reintroduzido em contextos artísticos, pedagógicos e sociais. Hoje, sua fabricação alia tradição e inovação, tornando-o mais leve e acessível a diversas pessoas. Presente em bairros, terreiros, escolas de samba e universidades, o Sopapo é instrumento de identidade, luta política e promoção da diversidade cultural e educacional no sul do Brasil.
Palavras-chave: Tambor de Sopapo; saberes ancestrais; fabricação do Tambor de Sopapo.

Abstract
The Sopapo Drum is a large percussion instrument created in the 19th century in the meatpacking plants of Pelotas (RS), probably by enslaved Africans. Used in rituals, festivities, and celebrations, it became a symbol of Afro-Brazilian culture in southern Brazil, representing memory, ancestry, and resistance. Throughout the 20th century, especially after the 1970s, it was marginalized and rendered invisible due to urbanization and the silencing of Afro-descendant contributions. From the 1990s onward, its revival occurred through cultural movements, being reintroduced into artistic, educational, and social contexts. Today, its production combines tradition and innovation, making the instrument lighter and more accessible to various people. Present in neighborhoods, religious centers, samba schools, and universities, the Sopapo is an instrument of identity, political struggle, and the promotion of cultural and educational diversity in southern Brazil.
Keywords: Sopapo Drum, ancestral knowledge, making of the Sopapo Drum.

1 Doutor em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Ecologia (UFRGS/2005), Mestre em Planejamento Urbano e Regional pelo Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional (UFRGS/1996), Especialista em Planejamento Energético e Ambiental pela (UFRGS/1993), Arquiteto e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFPel/1982). Professor na Universidade Federal de Pelotas, no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo.
2 Doutora em Memória Social e Patrimônio Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPel/2025), Mestra em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (UFPel/2015) e Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFPel/2012). Professora na Universidade Católica de Pelotas, no curso de Arquitetura e Urbanismo.
3 Psicólogo pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel/2023). Mestrando em Psicologia Social e Institucional na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Apresentação
O artigo aborda o resgate e a ressignificação contemporânea do Tambor de Sopapo, instrumento de origem afro-brasileira ligado à memória histórica e cultural da população negra no sul do Brasil, especialmente no Rio Grande do Sul. Organizado em seções temáticas, o texto inicialmente expõe a trajetória de esquecimento e reconexão com a memória coletiva, na parte intitulada O Sopapo, o esquecimento e a memória, destacando como o instrumento foi marginalizado no Século XX e, posteriormente, tornou-se símbolo de resistência e identidade por meio do trabalho de lideranças comunitárias.

Na seção O Tambor de Sopapo, a ressignificação e a cidade, o artigo apresenta um olhar etnográfico que aprofunda a relação entre o instrumento, as práticas culturais locais e o espaço urbano, especialmente a partir do Festival CaBoBu, que deu novo vigor estético e simbólico ao Sopapo em contextos urbanos diversos. Essa parte também destaca o papel do instrumento na disputa por reconhecimento cultural e político da população negra na região. Já na seção O Tambor de Sopapo, suas personagens e saberes, o artigo foca nas práticas pedagógicas e na dinâmica social que envolve a transmissão oral e comunitária dos saberes ligados ao Sopapo, revelando uma pedagogia baseada no aprender fazendo, na ancestralidade e na resistência, distinta dos modelos formais de educação musical. Por fim, a seção Fabricando o Tambor de Sopapo na atualidade, descreve as dimensões, as inovações materiais e técnicas na fabricação do instrumento, buscando torná-lo mais leve e acessível, sem perder sua potência simbólica e sonora, o que tem contribuído para sua popularização e presença em múltiplos espaços culturais, artísticos e festivos atuais.

O argumento do artigo indica que a reintrodução do Tambor nas ruas das cidades do sul é resultado de um esforço coletivo e comunitário que vincula o instrumento às práticas culturais urbanas em espaços como bairros periféricos, terreiros de religiões de matriz africana, universidades, escolas de samba e centros culturais. O Sopapo atua como marca sonora ativa e concreta, simbolizando pertencimento e resistência contra as desigualdades raciais e sociais presentes nesses territórios. A circulação do tambor nesses espaços urbanos é mediada por mestres, luthiers, músicos, griôs, educadores e ativistas, o que transforma o instrumento em um campo cultural vivo, plural e em constante reinvenção.

Assim, o Tambor de Sopapo não é apenas tocado nas ruas, festas e eventos, mas também construído de modo consciente para fortalecer sua potência simbólica e ampliar sua presença social, democratizando o acesso e possibilitando que pessoas de diferentes idades, gêneros e crenças participem da música e da resistência cultural que ele representa. Esse processo material e simbólico promove a reapropriação da memória afro-brasileira, afirmando o Sopapo como um patrimônio cultural dinâmico e atuante na vida urbana do sul do Brasil.

O Sopapo, o esquecimento e a memória

Em trabalhos anteriores, Tomiello, Polidori e Polidori (2023) caracterizaram o Tambor de Sopapo como um elemento de ressignificação de memórias traumáticas associadas à escravidão no sul do Brasil, especialmente na cidade de Pelotas (RS). A cultura local diz que se trata de um instrumento de percussão de grandes dimensões, produzido por

Figura 1 - “Danças de negros”, aquarela de Herrmann Rudolf Wendroth. Fonte: Alves e Torres, 2020.

africanos escravizados que trabalhavam nas charqueadas da região desde o Século XIX. Acredita-se que era confeccionado a partir de tronco de árvore e couro animal e utilizado no contexto do trabalho escravo nas charqueadas. A aquarela da Figura 1, datada de 1851, (Alves e Torres, 2020), também sugere sua utilização em uma celebração.

Apesar de sua relevância histórica, o Tambor de Sopapo foi, ao longo do Século XX, sendo gradualmente silenciado. Seu uso decaiu especialmente a partir da década de 1970, em parte por causa das transformações culturais, urbanas e da marginalização das expressões negras nas cidades do sul do país, sendo que essa trajetória de apagamento parece estar diretamente ligada a um processo mais amplo de silenciamento da memória afro-brasileira e de suas contribuições culturais. No entanto, a partir dos anos 1990 e especialmente na década de 2000, iniciou-se um processo de resgate e valorização do instrumento na cidade de Pelotas, impulsionado por lideranças da comunidade negra como Giba Giba, Mestre Batista e José Batista, seu filho. Esses protagonistas foram fundamentais na reintrodução do Sopapo em contextos artísticos e pedagógicos, por meio de projetos culturais, festivais, oficinas, gravações e performances que colocaram novamente o Tambor no centro da cena cultural.

O Sopapo passou, então, a ocupar um novo lugar na cultura afro-gaúcha, pois além de instrumento musical, tornou-se símbolo de resistência e identidade. Seu resgate não é apenas uma reconstrução técnica do objeto físico, mas principalmente uma operação simbólica sobre a memória coletiva. O som grave do Tambor parece representar a reverberação de vozes silenciadas pela escravidão, conectando o presente às experiências traumáticas do passado e possibilitando um novo modo de elaboração dessas memórias. Ao reconstruir o Sopapo, as comunidades não apenas reconstroem um objeto, mas também reatam vínculos com sua ancestralidade, com os saberes tradicionais e com a história coletiva que havia sido, em grande parte, apagada das narrativas oficiais.

Nessa direção, são seria exagero compreender o Sopapo como um elo entre trauma e cura simbólica, pois a memória coletiva afrodescendente, marcada pelo sofrimento e pela violência histórica, encontra no Tambor uma via de expressão e reapropriação. A prática de tocar, fabricar e ensinar o Sopapo atua não somente como modo de resistência cultural, mas também como um processo terapêutico, que dá sentido às ausências e cicatrizes deixadas pelo colonialismo. A ressignificação ocorre justamente porque, ao invés de negar ou esquecer a dor do passado, a comunidade a transforma em potência criativa, em som e gesto, em rituais públicos de afirmação e pertencimento.

A revitalização do Sopapo está ancorada em iniciativas comunitárias e artísticas que não apenas resgatam o conhecimento ancestral, mas também o reinventam em diálogo com os desafios do presente. Projetos como o CaBoBu (Cabobu, 2023), documentários como *O Grande Tambor (*Türck e Valentin, 2010), cartilhas educativas e oficinas de construção de instrumentos, fazem parte desse movimento de recuperação da memória como prática viva e cotidiana. A transmissão oral entre gerações, a atuação de mestres griôs e o reconhecimento institucional do Tambor como patrimônio imaterial de Pelotas (Pelotas, 2021) demonstram que o Sopapo ultrapassou o status de objeto folclórico, tornando-se um símbolo ativo de resistência, pedagogia e identidade negra.

Pode ser então observado que Tambor de Sopapo não apenas sobreviveu ao esquecimento, mas transformou-se em veículo para a reconstrução da memória afro-brasileira. Sua trajetória revela a complexidade do processo de ressignificação cultural, no qual o trauma histórico da escravidão é reelaborado por meio da arte, da tradição e da coletividade. Ao ecoar nos terreiros, nas ruas e nos centros culturais, o som do Sopapo convoca uma escuta atenta às vozes do passado e reafirma o direito das comunidades negras de se reconhecerem como sujeitos da própria história. O Sopapo, assim, é tambor e também palavra, instrumento que fala, grita, lembra e cura.

O Tambor de Sopapo, a ressignificação e a cidade

A tese de doutorado de Mário de Souza Maia, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS (Maia, 2008), apresenta uma etnografia da tradição percussiva centrada no Tambor de Sopapo, instrumento de grandes dimensões historicamente associado à cultura afro-brasileira no extremo sul do país, especialmente nas cidades de Pelotas, Rio Grande e Porto Alegre. Com foco no entrelaçamento entre práticas musicais, memória coletiva e afirmação identitária, Maia percorre trajetórias históricas e contextos contemporâneos que envolvem o uso, a produção e a ressignificação do Sopapo, entendendo-o como um símbolo em disputa na construção de uma identidade afro-sul-riograndense.

O Sopapo teria surgido no Século XIX, nas regiões das Charqueadas de Pelotas, em meio aos processos de escravização de africanos e seus descendentes. Seu uso era vinculado tanto a práticas religiosas quanto a manifestações festivas, tendo sido paulatinamente incorporado às escolas de samba a partir da segunda metade do Século XX. No entanto, durante muitas décadas o instrumento foi marginalizado ou invisibilizado, tanto no campo musical quanto nos discursos culturais oficiais. A pesquisa de Maia aponta que, embora presente nas baterias de escolas de samba, o Sopapo ocupava uma posição periférica, sendo frequentemente substituído ou deixado de lado em prol de instrumentos mais “padronizados” das escolas de samba do eixo Rio–São Paulo.

A partir dos anos 2000, esse cenário começou a mudar com a realização do Festival CaBoBu, realizado em Pelotas no ano 2000, como parte do projeto "Tambores do Sul", promovido pelo Núcleo de Cultura Afro-brasileira da UFPel. O festival teve papel central no processo de valorização e de ressignificação do Sopapo, reunindo músicos, mestres populares, percussionistas, estudantes, professores, ativistas do movimento negro e artistas locais. Durante o evento foram realizadas oficinas de construção de Sopapos, apresentações musicais e debates sobre identidade e ancestralidade. Nesse contexto, emergiu a proposta do *CaBoBu* — um ritmo e conceito percussivo criado coletivamente, com o objetivo de reativar e dar nova visibilidade ao Sopapo dentro de uma estética afro-gaúcha contemporânea.

Para o autor, o festival não apenas colocou o Sopapo no centro das atenções, como também promoveu a elaboração de um novo discurso sobre sua origem, uso e função social. A noção de CaBoBu passou a designar tanto um ritmo quanto uma prática que articula ancestralidade, resistência negra e invenção estética. Maia (2008) analisa esse processo como uma reinvenção da tradição, isto é, como um movimento de atualização simbólica de elementos do passado, que adquirem novos significados em contextos contemporâneos.

A partir de uma abordagem etnográfica, Maia (2008) constrói seu trabalho baseado na convivência com praticantes do Sopapo e do CaBoBu, entrevistas com músicos e líderes culturais, bem como na observação de ensaios, performances e oficinas. Ele destaca figuras importantes no processo de valorização do Sopapo, como Giba-Giba, percussionista e militante da cultura afro-brasileira em Porto Alegre, que desempenhou papel crucial na difusão do instrumento e na articulação de sua presença em eventos culturais e educativos.

A tese também examina o Sopapo como objeto material, incluindo sua forma, sonoridade, modo de fabricação e tocabilidade. Maia registra oficinas de luteria nas quais o instrumento é construído artesanalmente, a partir de técnicas tradicionais de trabalho com madeira, pele e ferragens. Essa dimensão prática revela não apenas o saber técnico envolvido, mas também o conhecimento simbólico transmitido por gerações. Nesse ponto, a pesquisa articula questões de corporeidade, memória e oralidade, mostrando como o aprendizado do Sopapo envolve mais do que técnica, assumindo foros de um rito de passagem e de pertencimento a uma linhagem cultural.

Outro aspecto relevante abordado na tese é a relação entre o Sopapo e o espaço urbano. Em Pelotas, por exemplo, o instrumento circula entre bairros periféricos, terreiros de religiões de matriz africana, quadras de escolas de samba e universidades. Esse trânsito revela uma territorialidade afrodescendente que se afirma pela música e pela presença corporal no espaço público. O Sopapo, nesse sentido, não é apenas um tambor, pois atua como marca sonora de uma geopolítica cultural, demarcando pertencimentos e resistências em uma região marcada por tensões raciais e desigualdades históricas.

Maia (2008) também discute os sentidos políticos do Sopapo no contexto da luta antirracista. O instrumento torna-se um signo de afirmação negra, acionado em contextos educativos, militantes e performáticos. Ele é ensinado em oficinas para jovens da periferia, incorporado a shows de música popular, e discutido em fóruns de políticas públicas para a cultura. Essa multiplicidade de usos reforça sua potência simbólica como emblema da resistência e da criatividade afro-brasileira.

A etnografia desenvolvida por Maia (2008) não se limita à descrição de práticas musicais, pois apresenta a construção de um campo de escuta atenta aos sujeitos que mantêm viva a tradição do Sopapo. Ao incorporar os discursos dos praticantes, suas memórias, visões de mundo e formas de atuação, o autor oferece um retrato sensível e engajado da cultura afro-gaúcha. Sua tese contribui para uma crítica dos modos de silenciamento que marcaram as histórias negras no sul do Brasil, ao mesmo tempo em que aponta para as estratégias de reexistência e invenção que emergem nos interstícios da cultura.

Nesse caminho, longe de ser um instrumento marginal ou folclórico, o Tambor de Sopapo constitui-se hoje como um potente símbolo de identidade, ancestralidade e mobilização cultural no sul do Brasil. Sua ressignificação, especialmente a partir do Festival CaBoBu, inscreve-se num processo mais amplo de valorização das heranças africanas e de reconhecimento das contribuições negras para a cultura brasileira. A etnografia revela, portanto, não apenas a trajetória de um instrumento, mas a vitalidade de uma tradição que se reinventa no presente.

O Tambor de Sopapo, suas personagens e saberes

A dissertação de Lucas Jum Kinoshita Machado (2023) investiga o modo como a educação musical se manifesta na cena do Tambor de Sopapo no Rio Grande do Sul, concentrando-se nas práticas pedagógico-musicais que ocorrem em torno desse instrumento afro-gaúcho. Partindo do reconhecimento de que o Sopapo é um símbolo da resistência e da ancestralidade negra no estado, o autor busca compreender como os saberes e as práticas associadas ao instrumento são transmitidos, preservados e ensinados, muitas vezes fora dos espaços formais de ensino, assim como esses processos envolvem diversos personagens que compõem essa cena musical.

A pesquisa parte de quatro questões principais: quem são os personagens que atuam na cena do Tambor de Sopapo; como ocorre a transmissão de saberes e práticas nesse contexto; o que constitui, de fato, educação musical nesse universo; e, finalmente, a quem interessa essa cena cultural. Para responder a essas perguntas, o autor articula referenciais teóricos das áreas da música, da antropologia e da educação. Machado (2023) utiliza os conceitos de cena musical, tal como desenvolvidos por autores como Will Straw e aprofundados por pesquisadores brasileiros como Garson e Barbosa, aliados à noção de sociografia, conforme Bozon e Monteiro, para mapear o campo social em que se desenvolvem essas práticas. Além disso, a pesquisa se ancora em perspectivas da antropologia da educação e da sociologia da educação musical, buscando compreender o caráter educativo que perpassa as experiências musicais fora da escola.

A metodologia utilizada combina entrevistas semiestruturadas com dois mestres da tradição do Sopapo (Edu do Nascimento e José Batista) e a aplicação de um questionário misto a 112 participantes envolvidos de algum modo com a cena do instrumento. As entrevistas, mais aprofundadas, permitem uma escuta sensível e a reconstrução de trajetórias individuais, enquanto o questionário visa captar um panorama mais amplo e diversificado das práticas e percepções que circulam nesse universo.

Um dos pontos centrais revelados pela pesquisa é a constatação de que o Tambor de Sopapo não é apenas um instrumento musical, mas um símbolo carregado de significados históricos, sociais e culturais. Ele está ligado à memória da escravidão, às práticas religiosas afro-brasileiras e aos rituais de resistência que permeiam a vida da população negra no Rio Grande do Sul. A cena do Sopapo envolve não apenas músicos, mas também luthiers, griôs, professores, estudantes e ativistas que atuam na preservação e reinvenção dessa tradição.

A transmissão de saberes sobre o Sopapo ocorre principalmente de forma oral, em contextos informais e comunitários, o que desafia os modelos tradicionais de ensino musical baseados na escrita e na institucionalização. Os mestres entrevistados ressaltam a importância do “aprender fazendo”, do convívio e da escuta atenta, marcando uma pedagogia que valoriza a experiência, a coletividade e a ancestralidade. Ao mesmo tempo, há um movimento de expansão dessas práticas para espaços formais, como escolas, projetos sociais e universidades, embora nem sempre haja abertura e valorização institucional suficiente para acolher essas expressões culturais em sua complexidade.

Outro achado importante da pesquisa de Lucas Kinoshita Machado (2023), conhecido por “Kino”, diz respeito à visibilidade dos personagens que compõem essa cena. Muitos deles são mantidos à margem pela sociedade e pela academia, sendo frequentemente

invisibilizados pelas estruturas racistas que atravessam o campo da cultura e da educação no Brasil. Ao nomear, escutar e documentar suas trajetórias, a pesquisa contribui para uma reconfiguração do campo da educação musical, propondo uma ampliação de suas fronteiras e a inclusão de outras epistemologias.

Nesse sentido, o estudo sobre o Sopapo se inscreve em uma crítica ao modelo eurocentrado da educação musical formal, que historicamente marginalizou expressões musicais afro-brasileiras, como o Tambor de Sopapo, por não se ajustarem aos critérios acadêmicos de notação, técnica e repertório. O autor defende que é preciso reconhecer essas práticas como saberes legítimos, dotados de valor estético, histórico e pedagógico e propõe uma abordagem mais inclusiva e plural da educação musical, que leve em conta os contextos culturais e sociais em que os sujeitos vivem e aprendem.

A dissertação também aponta para a importância das políticas públicas no fortalecimento dessas práticas. Embora a Lei 10.639/2003 estabeleça a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura afro-brasileira nas escolas, sua implementação ainda é insuficiente, especialmente no que diz respeito às linguagens artísticas e musicais. A cena do Sopapo, nesse sentido, pode ser uma ponte entre a escola e a comunidade, oferecendo caminhos para uma educação antirracista, sensível às diversidades e atenta às experiências dos sujeitos historicamente silenciados.

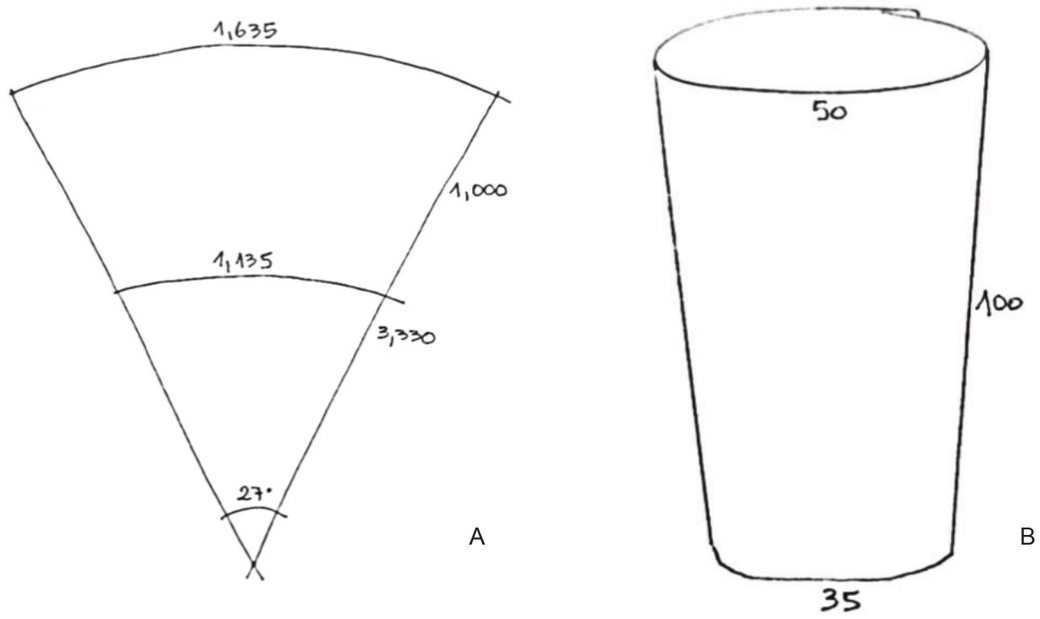
Ao cabo, pode ser compreendido que o Tambor de Sopapo, enquanto objeto cultural, carrega consigo uma pedagogia própria, pautada na oralidade, na ancestralidade, na resistência e na coletividade. Essa pedagogia desafia os formatos tradicionais da educação e exige uma escuta atenta e comprometida por parte dos educadores, pesquisadores e formuladores de políticas públicas. Ao mapear e valorizar os personagens e práticas que compõem essa cena, a dissertação de Lucas Kinoshita contribui para o reconhecimento do Tambor de Sopapo como um patrimônio cultural vivo e como um campo fecundo de aprendizagens, capaz de transformar não apenas a educação musical, mas também as formas como compreendemos a cultura, a memória e a justiça social no Brasil.

Fabricando o Tambor de Sopapo na atualidade

O Tambor de sopapo tem sido fabricado durante várias décadas, em diferentes épocas e contextos. Cada período trouxe seus próprios materiais, modos de construção e dimensionamentos, o que gerou variações sensíveis no instrumento. Mas, além dessas características ligadas a sua fabricação, o sopapo também foi moldado pelos interesses e pelos sentidos atribuídos por quem o utilizava. Em certos contextos, esteve associado ao carnaval, uma festa pagã marcada pela exuberância e pelo ritmo. Em outros, esteve presente em práticas religiosas, carregando significados espirituais e simbólicos.

Por isso, não se pode dizer que exista “o” Tambor de Sopapo, ou apenas “um” Tambor de Sopapo. Em cada época, houve um Sopapo singular, válido dentro do tempo, do ambiente e das necessidades culturais em que foi concebido, tocado e compreendido. Sendo assim, na Casa do Tambor, vimos fabricando um tambor contemporâneo, o qual gostamos de chamar de um tambor livre, que com seu som grave anuncia desejos e fortalece as lutas por igualdade e justiça.

A Casa do Tambor fica no Bairro Laranjal, na Cidade de Pelotas. A relação com os tambores se evidencia pelo próprio nome do espaço, o qual abriga tambores de diferentes origens, culturas e características, inclusive o tambor de sopapo. A Casa



do Tambor agrega pessoas de diversas idades, diferentes gêneros, etnias, culturas e profissões, as quais compartilham o sentimento de pertencimento, a admiração e conexão com os tambores. Através das ações promovidas pela Casa do Tambor, idealizadas pelo artista e coordenador do espaço, Kako Xavier, a cultura afro-sul-riograndense chega até as escolas públicas, os palcos dos festivais e espaços de arte e cultura da região.

Com esse novo Tambor de Sopapo, temos o objetivo de popularizar o seu uso, construindo um instrumento que possa ser tocado por mais pessoas, independentemente de gênero e de força física. Por isso, buscamos uma fabricação que valoriza a tradição, mas que também facilita o uso no cotidiano, o que implicou em precisão na planificação e em substituição dos materiais mais pesados, passando a utilizar outros mais leves e disponíveis no mercado local. Nessa direção, iniciamos com um Tambor de 12 a 13 quilos e hoje fazemos um instrumento com peso entre 7 e 8 quilos, o que tem facilitado sua presença em cortejos e seu manuseio no dia a dia. Uma questão fundamental, nesse processo, é justamente alcançar um Tambor que mantenha sua potência simbólica e sonora, mas que esteja ao alcance de quem deseja tocá-lo.

A seguir, detalhamos dimensões, características e métodos, com o objetivo de registrar e popularizar o processo de fabricação. Na Figura 2a mostramos um esboço da planificação do Tambor, indicando o ângulo central, o raio e as dimensões lineares das bordas superior e inferior, além da altura e da distância da base a origem do raio. Na Figura 2b ilustramos uma vista do instrumento com 1 metro de altura, considerado o principal.

O corpo do tambor é confeccionado com chapas de madeira compensada, sendo as mais usuais a sumaúma de reflorestamento com 4 ou 6mm de espessura, o pinus de 4mm (popularmente conhecido como virola) ou o pinus com uma camada externa de louro ou imbuia (também com 4mm). A chapa de sumaúma apresenta bom acabamento e elevada flexibilidade, o que permite a utilização da chapa de 6mm além da de 4mm, pois a curvatura necessária para a confecção do tambor é incompatível com chapas muito rígidas, que podem rachar durante o processo. A chapa de pinus de 4mm é bastante leve e possui um custo menor, porém com acabamento inferior as demais.

Figura 2 - a) planificação do Tambor com 1m de altura; b) dimensões resultantes do Tambor, em cm. Fonte: desenho dos autores, 2025.

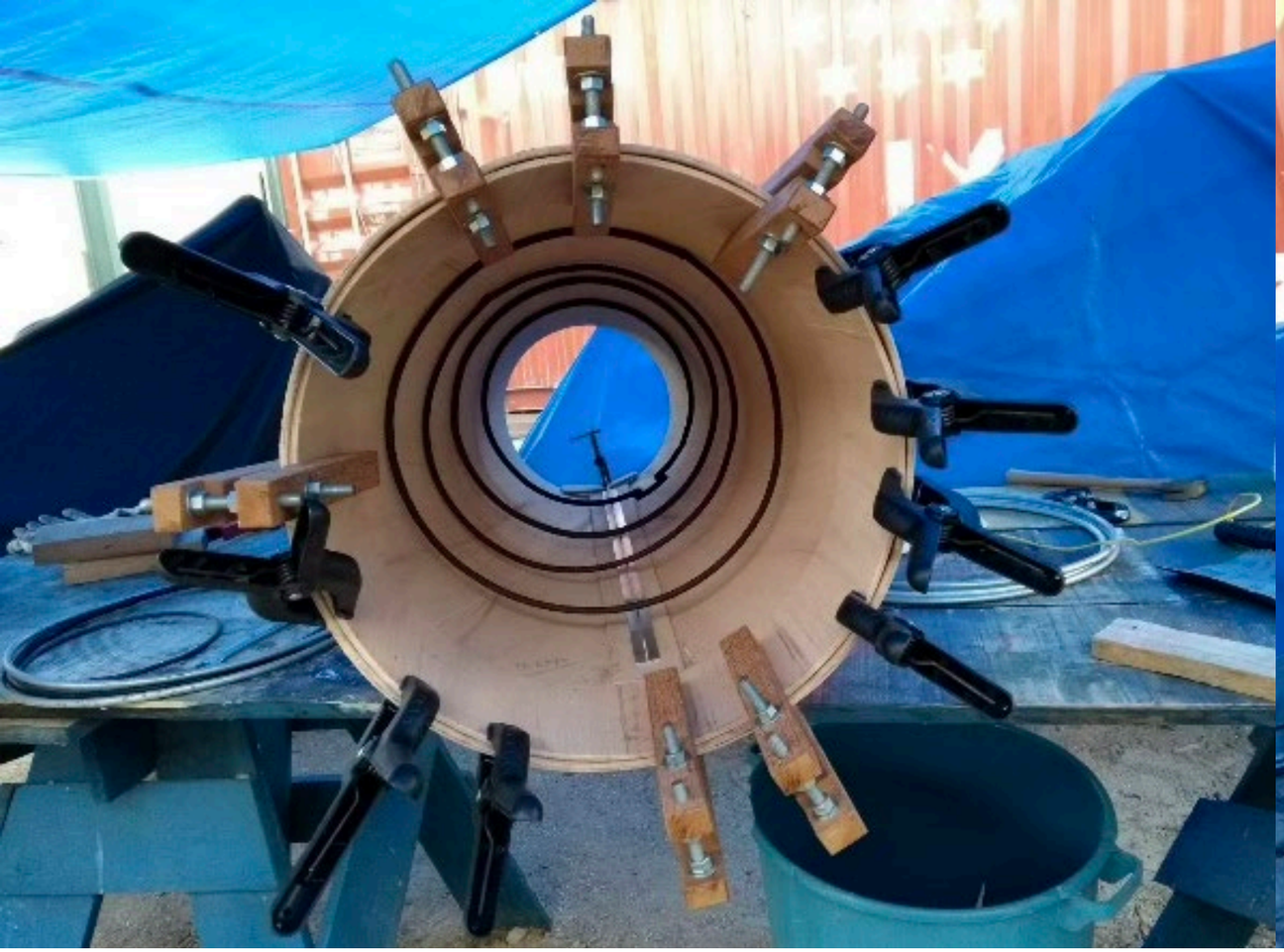


Figura 3 - registros do processo de confecção do corpo de um sopapo. Fonte: acervo dos autores, 2023.

Já a chapa de pinus com acabamento de louro ou imbuia constitui ama posição intermediária com relação ao custo a ao acabamento, adequado especialmente para tambores cujo acabamento mantém a textura da madeira aparente. Assim, enquanto as chapas de pinus apresentam a vantagem do custo e da leveza, a chapa de sumaúma alia bom acabamento à flexibilidade, permitindo a opção de 6mm, espessura maior que aumenta sutilmente o peso do tambor, mas o deixa ainda mais resistente e pode alterar sutilmente sua sonoridade.

A figura 3 mostra o processo de confecção do corpo do tambor, onde a chapa já cortada é moldada com a ajuda de aros auxiliares, internos e externos, que a conformam no formato desejado. As extremidades inferior e superior, assim como a emenda vertical, recebem um reforço feito com a mesma chapa, que é colado com adesivo para madeira. Após o período de secagem (que varia de acordo com a cola utilizada e as condições climáticas), os aros e grampos de fixação são retirados e a emenda vertical é reforçada com rebites de alumínio de 4mm.

O acabamento do corpo do tambor inclui uma demão de anticupim interna e externamente. Externamente também é utilizada lixa e, quando necessário, é feita uma correção nas fissuras das chapas com massa para madeira. A camada final varia de acordo com o acabamento desejado, sendo utilizado tanto esmalte sintético à base de solvente quanto esmalte sintético à base d´água, podendo ter uma camada adicional de verniz poliéster, quando se deseja acabamento com brilho e resistência adicional. Em alguns casos, quando se deseja a textura da madeira aparente, é utilizado verniz a base de poliuretano ou impregnante do tipo stein, sendo o primeiro com acabamento brilhoso ou acetinado e o segundo com acabamento fosco. Além disso, desenhos podem ser feitos com pincel, com carimbos de EVA confeccionados artesanalmente ou com canetas de tinta acrílica. Em alguns casos, também são feitos desenhos com pirógrafo, tanto no corpo do tambor quanto no couro.

A Figura 4 mostra 4 sopapeiros com seus sopapos, no carnaval da cidade de Pelotas, em 2025. Os três sopapos maiores foram feitos por nós, com diferentes acabamentos. Já o Sopapo menor foi restaurado, tendo aros e couro substituídos, pintura refeita e corpo reforçado, mantendo a chapa original.

O couro utilizado é bovino e denominado pelos fornecedores de *raspa lonca*, atualmente adquirido na cidade de São Lourenço do Sul, em peças inteiras e cortado manualmente no tamanho adequado para o tambor. Esse couro, com espessura maior que o couro de outros animais (como o bode), oferece maior resistência física e sonoridade mais grave. A pele animal fica flexível com a água ou umidade, enquanto se estica quando tem contato com o sol, calor do fogo ou outras fontes de calor. Assim, a afinação do tambor pode ser feita apenas com a exposição ao calor, ainda que o sistema de fixação permita um ajuste mecânico também.

Nas extremidades do corpo do tambor são utilizados perfiz de alumínio, curvados manualmente com uma calandra caseira. A emenda dos perfis é feita também com rebites de alumínio de 5mm, eliminando a necessidade de solda, reduzindo o custo e o tempo de fabricação. Os dois perfis externos aparentes costumam ser com chapas de 3mm de espessura e 2,5cm de largura. Na parte superior também é utilizado um tubo de alumínio de sessão circular com 8mm de diâmetro, que fica envolto pelo couro, abaixo do aro aparente.

Figura 4 - sopapos no Carnaval de Pelotas em 2025. Fonte: arquivo pessoal, 2025.

A fixação do couro e dos aros na parte superior do tambor é feita com hastes rosqueadas de 15cm (de aço galvanizado, com rosca e porca número 11). As hastes são curvadas manualmente conformando um gancho na parte superior que prende o aro, enquanto a parte inferior, que contém a rosca, permanece reta e se conecta com cantoneiras fixadas no corpo do tambor. As cantoneiras também são confeccionadas artesanalmente com chapas “L” de alumínio, de 2,5 x 5cm, com espessura de 3mm. Essa chapa é cortada e pedaços com cerca de 2,3cm, tem suas extremidades limadas para eliminar rebarbas e é furada para ser fixada ao corpo do tambor e receber a haste de fixação. A figura 5 mostra detalhes das emendas do corpo e do perfil e também as hastes e cantoneiras de fixação.

Atualmente, já ultrapassamos 90 tambores de Sopapo feitos, com diversos tamanhos, tipos de madeira, tipos de couro e grafismos. A figura 6 mostra alguns dos exemplares produzidos, os quais se espalham pela cidade de Pelotas e outras cidades da região, ocupando os mais diversos espaços e sendo tocados por diferentes mãos.

Considerações finais

Esse artigo pretende ser mais um esforço para valorizar o Tambor de Sopapo e as pessoas envolvidas em fazê-lo e tocá-lo, o que é buscado resgatando argumentos já produzidos anteriormente e acrescentando aspectos da contribuição direta dos autores, que se dedicam a fabricar os tambores, atualmente.

Figura 5 - Detalhe do tambor. Fonte: arquivo pessoal, 2025.

Nessa direção, o Tambor de Sopapo está considerado como símbolo histórico e cultural vivo, sendo mais que um instrumento musical tradicional, pois se constitui como um símbolo potente de memória coletiva, ancestralidade e resistência da comunidade afro-brasileira do sul do Brasil, especialmente em Pelotas e região. Sua trajetória histórica está marcada tanto pelo apagamento institucional e cultural quanto pelo processo de ressignificação e valorização contemporânea. Durante boa parte do Século XX, o Sopapo sofreu marginalização e invisibilização, reflexo dos processos estruturais de racismo e da desvalorização das expressões culturais negras. No entanto, a partir dos anos 1990 e 2000, movimentos comunitários e lideranças negras impulsionaram seu resgate simbólico e prático, transformando o instrumento em um canal de reapropriação histórica e cura simbólica, conectando o passado traumático à afirmação identitária presente. Nesse contexto, a transmissão do saber sobre o Sopapo se dá principalmente por vias orais e comunitárias, fortalecendo uma pedagogia que valoriza o "aprender fazendo", a experiência coletiva, os vínculos intergeracionais e a ancestralidade. Essa pedagogia desafia os modelos formais eurocêntricos e implica reconhecer múltiplas epistemologias musicais e culturais no campo educacional.

Na atualidade, iniciativas como as da Casa do Tambor incorporam a técnica e a tradição, mas também promovem inovações para tornar o Sopapo mais leve, acessível e adequado a múltiplos tocadores, respeitando a potência simbólica e sonora do instrumento. Essa fabricação contemporânea prolonga a vitalidade do Sopapo, contribuindo para sua difusão em contextos culturais, artísticos e festivos. De fato, o Sopapo está inserido em dinâmicas urbanas e sociais complexas, circulando em

Figura 6 - Imagens de tambores de Sopapo fabricados pelos autores. Fonte: arquivo pessoal, 2025.

espaços periféricos, terreiros, escolas de samba e centros culturais, onde atua como marca sonora que simboliza pertencimento e disputa política contra desigualdades raciais. Sua circulação conta com a participação de mestres, luthiers, griôs, educadores e ativistas, refletindo um campo cultural vivo e plural.

O compartilhamento do processo, materiais e técnicas de confecção do sopapo contribui para o registro, popularização e perpetuação de saberes e fazeres ancestrais, reinventados e ressignificados na contemporaneidade. Ao cabo, pode ser compreendido que a popularização do Tambor de Sopapo, facilitando seu uso e o disponibilizando para ser tocado por pessoas sem diferença de força, idade, gênero ou crença religiosa, adiciona ao soar do Tambor um conteúdo de liberdade, de resistência e de resgate do patrimônio cultural.

Referências

ALVES, Francisco das Neves; TORRES, Luiz Henrique. *Imagens do Brasil Meridional: As aquarelas de Herrmann Rudolf Wendroth*. Lisboa/Rio Grande: Coleção Documentos, 22, 2020.

CABOBU. *Festival CaBoBu – a festa dos tambores*. Pelotas, 2023. Disponível em: https://www.instagram.com/festivalcabobu/. Acesso em 02 ago 2025.

MACHADO, Lucas Jum Kinoshita. *A educação musical na cena do Tambor de Sopapo no Rio Grande do Sul: personagens e suas práticas pedagógico-musicais.* 2023. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/266752. Acesso em 02 ago 2025.

MAIA, Mário de Souza. *O Sopapo e o CaBoBu: etnografia de uma tradição percussiva no extremo sul do Brasil*. 2008. 278 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/14346. Acesso em 29 jul 2025.

PELOTAS. Lei nº 6.915, de primeiro de junho de 2021. *Declara o Instrumento Musical SOPAPO, Patrimônio Imaterial da Cultura Pelotense.* 2021. Disponível em: https://leismunicipais.com.br/a1/rs/p/pelotas/lei-ordinaria/2021/692/6915/lei-ordinaria-n-6915-2021-declara-o-instrumento-musical-sopapo-patrimonio-imaterial-da-cultura-pelotense?q=6.915. Acesso em 25 jun 2025.

TOMIELLO, Fernanda; POLIDORI, Maurício Couto; POLIDORI, Miguel Delanoy. O Tambor *de Sopapo e a ressignificação de memórias traumáticas*. Revista Memória em Rede, Pelotas, v. 15, n. 29, p. 126–143, jul. 2023. Disponível em: https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/Memoria/article/view/24886. Acesso em: 29 jul. 2025.

TÜRCK, Gustavo; VALENTIN, Sergio. *O Grande Tambor.* Porto Alegre: Catarse, 2010. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xIL6Hfq4ZTw&ab_channel=ColetivoCatarse. Acesso em 02 ago 2025.

RENDA, PESCA E PAISAGEM
Por uma ecopolítica dos saberes das águas nas margens da Laguna Mundaú

LACE, FISHING AND LANDSCAPE
Towards an ecopolitics of water-based knowledges on the edges of Mundaú Lagoon

Flávia de Sousa Araújo[1], Manoel Ageu da Silva Neto[2], Luana da Silva Lacerda dos Santos[3], Liriel Gonçalves da Conceição Lira[4], Laysa Vitória Conceição de Souza[5] e Lana Kauane Gomes Graciliano[6]

Resumo
Este artigo propõe uma reflexão sobre as ecopolíticas das águas no Pontal da Barra em Maceió, Alagoas, território tradicional marcado pelas práticas e artesanias da pesca e da renda filé, ambas ameaçadas pela indústria petroquímica, principalmente após o recente crime ambiental ocorrido na capital alagoana. A partir da leitura da paisagem e escuta de narrativas locais, fruto de atividades acadêmicas da formação em arquitetura e urbanismo, se articula narrativas de memória e resistência do bairro, situado entre o Oceano Atlântico e a Laguna Mundaú. Conforme os saberes ancestrais, tecnologias de resistência dos habitantes locais, mais do que compreender a paisagem, trata-se de regenerar as relações entre humanos, águas e demais elementos dos ecossistemas coexistentes no território, questionando a urbanidade hegemônica e elucidando modos outros de habitar. Ancorado na decolonialidade, se vislumbra imaginar futuros lagunares em que a cidade escute as águas e reconheça a dignidade dos modos de vida tradicionais.
Palavras-chave: saberes das águas; justiça territorial; ecologia decolonial; corpo-território; urbanidade contra-hegemônica.

Abstract
This article proposes a reflection on the water ecopolitics in Pontal da Barra in Maceió, Alagoas, a traditional territory marked by fishing practices and filé lace craftsmanship, both threatened by the petrochemical industry, especially after the recent environmental crime that occurred in the state capital. Through landscape reading and listening to local narratives, resulting from academic activities in architecture and urbanism education, the article articulates narratives of memory and resistance of the neighborhood, situated between the Atlantic Ocean and Mundaú Lagoon. According to ancestral knowledge and resistance technologies of local inhabitants, more than understanding the landscape, it is about regenerating relationships between humans, waters, and other elements of coexisting ecosystems in the territory, questioning hegemonic urbanity and elucidating other ways of dwelling. Anchored in decoloniality, it envisions imagining lagoonal futures where the city listens to the waters and recognizes the dignity of traditional ways of life.
Keywords: water knowledge; territorial justice; decolonial ecology; body-territory; counter-hegemonic urbanity.

1 Professora Doutora na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas (FAU - UFAL), Doutora em Planejamento Urbano e Regional pelo Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPPUR - UFRJ/2015), Mestre em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (UFBA/2008), Especialista em Desenvolvimento Urbano e Meio Ambiente (UFPA/2012) e Arquiteta e Urbanista (UFPA/2005).
2 Graduando em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas (FAU - UFAL).
3 Graduanda em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas (FAU - UFAL).
4 Graduanda em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas (FAU - UFAL).
5 Graduanda em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas (FAU - UFAL).
6 Graduanda em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas (FAU - UFAL).

Introdução às ecopolíticas da laguna

A paisagem do Pontal da Barra é atravessada por uma fratura estrutural: de um lado, os modos de vida tradicionais, enraizados nos ritmos das águas, da pesca e do recamo da renda filé; de outro, a lógica colonial-capitalista que transforma território em mercadoria, as matas, as águas e os seres humanos são compreendidos somente enquanto recursos rentáveis, de infraestrutura e de força de trabalho. Essas desigualdades socioambientais se expressam materialmente na justaposição entre as práticas de subsistência e reciprocidade dos moradores e a presença monumental de infraestruturas industriais, como a indústria petroquímica de exploração de salgema, Braskem, que impõem ao território um regime que dissocia corpo, terra e memória. Nesse cenário, o que está em jogo não é apenas o futuro de um bairro periférico, mas a possibilidade de continuidade de um modo ancestral de habitar a Terra fundado em princípios de equilíbrio, partilha e espiritualidade. A modernidade, enquanto projeto de dominação da natureza e de universalização de um único modo de vida, relega os saberes ancestrais locais à condição de atraso ou folclore. Ao contrário, é nesses saberes, que podem ser observados na figura 1 — e na sua articulação com os ciclos das águas, das matas e da terra — que se encontram alternativas para a regeneração da paisagem e a construção de um urbano que não esteja a serviço do capital, mas da vida.

O pensamento que estrutura esta investigação se ancora em uma tríade teórica que confronta o colonialismo como paradigma territorial, epistemológico e ecológico: a ecologia decolonial de Malcom Ferdinand (2022), o futuro ancestral de Ailton Krenak (2022) e a lógica da biointeração e da contra-colonização elaborada por Antônio Bispo dos Santos (2015). Ferdinand (2022) propõe uma ecologia que não dissocia a degradação ambiental da fratura colonial: a crise ecológica é também uma crise racial, territorial e ontológica. É preciso “sair do porão” do navio negreiro — metáfora do mundo moderno — e reconstruir formas de viver baseadas em reciprocidade com a Terra, questionando radicalmente o habitar colonial que transforma ecossistemas em zonas de sacrifício. Krenak (2022), por sua vez, evoca uma temporalidade em espiral: o futuro não está adiante, mas atrás — é ancestral. Os rios, os montes e as florestas são entidades de memória e potência que precedem e excedem o humano. Escutar os rios, ser rio, é experimentar uma poética da existência que não separa natureza de cultura, espírito de matéria, sujeito de paisagem. Já, Santos (2015) reivindica uma racionalidade contra-hegemônica ancorada na lógica da confluência e da reedição: a terra não é posse, é presença; o trabalho não é castigo, é cuidado; e os territórios não são zonas produtivas, mas ecossistemas espirituais. A economia afropindorâmica (Santos, 2023), que guarda o peixe no rio em vez de no freezer, que distribui em vez de acumular, enuncia uma ecopolítica de base comunitária, radicalmente oposta à expropriação colonial e ao desenvolvimentismo dito sustentável.

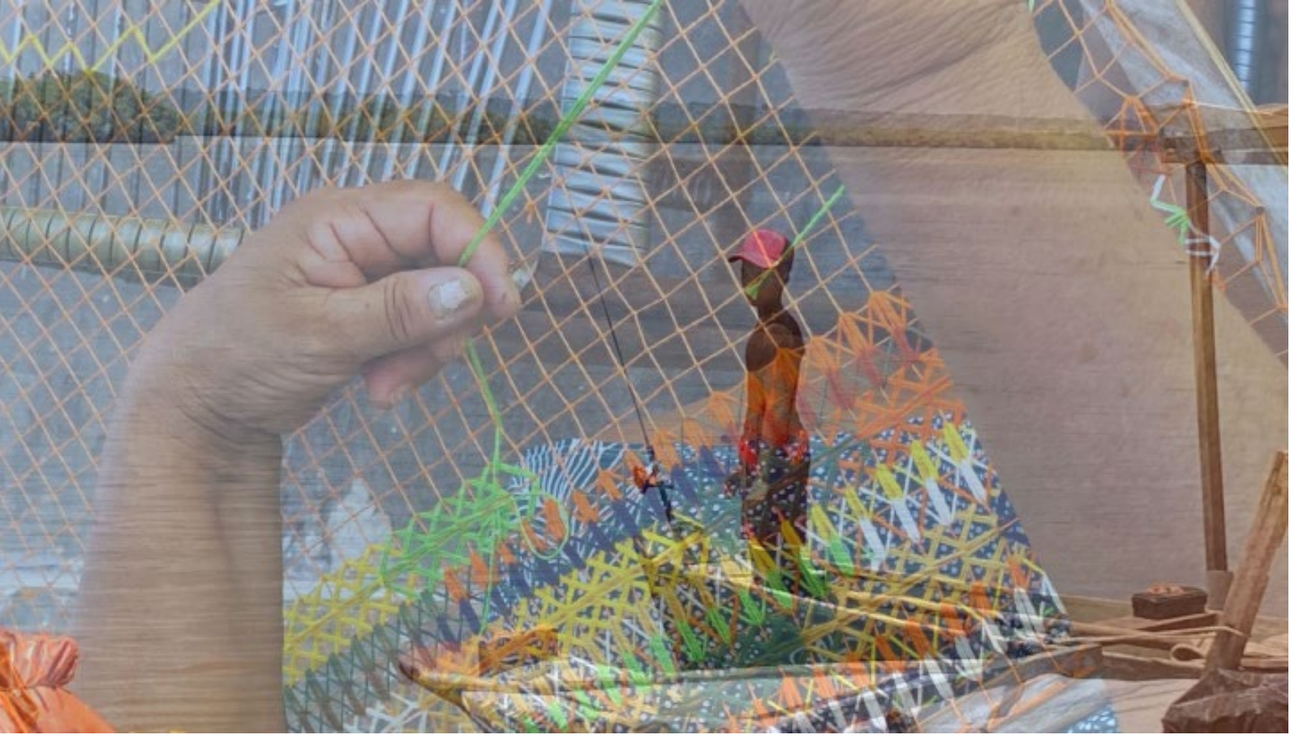


Figura 1 - Colagem digital: Saberes ancestrais das águas: a artesania da renda e pesca no Pontal da Barra.
Fonte: Autoral, 2025.

A abordagem metodológica deste estudo recusa o distanciamento analítico das epistemologias modernas e parte de um lugar de escuta, presença e envolvimento ético com o território e seus habitantes. A pesquisa se funda em um reconhecimento e leitura da paisagem do bairro do Pontal da Barra, no litoral sul da capital alagoana, exercício acadêmico realizado durante o 4º período na formação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas, na disciplina de Projeto de Paisagismo 2. Para isto, foram feitas visitas *in loco*, escuta ativa da população local, levantamento fotográfico, pesquisa documental e debates junto às docentes, que mobilizaram a seleção da equipe por ferramentas teórico-metodológicas de apreensão da paisagem, como percepção e deriva. No exercício de apreender a paisagem urbana, para além da representação técnica e inspirada na prática da deriva situacionista (Jacques, 2003, p. 17), caminhar pelo Pontal da Barra passou a se tornar dispositivo epistemológico: o corpo em movimento se afeta e é afetado pelas texturas do espaço — seus cheiros, sons, fluxos e silêncios — compondo uma cartografia viva das intensidades territoriais. Essa cartografia não se estrutura sobre mapas oficiais, mas sobre experiências vividas. Vielas, bordas, beiras de mangue, quintais e varandas emergem como cenas sensíveis de uma paisagem que fala por imagens, rastros e práticas. A escuta das narrativas da população que ali habita — sobretudo das pessoas com mais idade — opera como chave interpretativa desse tecido simbólico. Trata-se, aqui, de reconhecer a oralidade como tecnologia de saber, e a memória como campo metodológico. As falas da população moradora do Pontal da Barra, como mostra Gonçalves (2009), não apenas narram o passado, mas atualizam modos de vida que persistem na resistência cotidiana: a rede sendo tecida à sombra, a maré sendo lida com o olhar, a casa sendo ampliada segundo o ciclo da renda e da pesca.

A escuta, nesse contexto, não é coleta de dados: é encontro. Encontro entre corpos, histórias e temporalidades. Por isso, a metodologia assume um caráter transdisciplinar, situado e contracolonial, em que a pessoa pesquisadora é convocada a desaprender as certezas do método cartesiano para habitar o território com sensibilidade epistemológica. Compreendemos contracolonialidade tal como nos afirma o intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos (2023): trata-se de uma diversidade de práticas que desmantelam o projeto totalitário da colonialidade que estrutura nosso mundo. A contracolonialidade remete a um modo de existir com resiliência e enfrentamento à colonialidade de maneira viva, criativa e cotidiana, que advém dos quilombos, baixadas, favelas, grotas, comunidades, quebradas, etc. As epistemologias contracoloniais são aquelas que se fundamentam na práxis ética e política das confluências sociais, ou dos corpos confluentes (Araújo et al, 2024), como: Povos Originários, quilombolas, comunidades tradicionais e demais povos da floresta[f], população LGBTQIAPN+ e mulheres, entre outros grupos sociais subalternizados, cujos modos de estar no mundo, se dão por meio de cosmopercepções e práticas de saberes ancestrais.

Não se trata de aplicar um modelo interpretativo ao Pontal da Barra, mas de deixar que o próprio território — suas águas, suas dores e seus modos de fazer — ensine a ver, sentir e projetar. A escuta comunitária, nesse sentido, torna-se não apenas instrumento, mas princípio: é pela escuta que o território se revela e se insurge contra o silenciamento histórico imposto pela cidade formal. Assim, o reconhecimento e leitura da paisagem realizado neste trabalho é também um gesto político: descolonizar o olhar discente em arquitetura e urbanismo sobre a paisagem, valorizar falas e palavras de quem habita o território. E afirmar a centralidade dos saberes ancestrais locais na construção de uma ecopolítica de resistência. O que se propõe não é uma leitura contemplativa, mas uma leitura comprometida — com a dignidade das águas, com a permanência dos modos de vida e com a possibilidade de imaginar futuros enraizados na ancestralidade e na justiça territorial.

Entre águas doces, salgadas e salobras: memória e resistência no Pontal da Barra

O bairro situado entre a Laguna Mundaú e o Oceano Atlântico, para além de uma parte da cidade de Maceió, é uma paisagem densa de sentidos, onde a coexistência entre as águas doces, salgadas e salobras, e a cultura humana conformam um território de historicidade viva, moldado por práticas ancestrais e marcado por disputas contemporâneas. Esta península — de restinga e manguezal entre laguna e mar — abriga uma comunidade tradicional que, por gerações, sustentou-se pela pesca artesanal, pela renda filé e pelos laços de vizinhança. A singularidade desse território não está apenas em sua morfologia — ruas sinuosas, casas autoconstruídas e quintais vegetados —, mas na espessura simbólica de um lugar onde o espaço é memória, o corpo é território e a água é caminho, sustento e legado.

Essa paisagem, enraizada em modos de vida sensíveis, foi, ao longo do século XX, submetida a uma lógica de desenvolvimento exógeno e predatório. A instalação da indústria petroquímica Salgema (atual Braskem), em 1977, no auge da Superintendência do Nordeste, durante a ditadura militar, localizada nos limites do bairro, na borda entre a laguna e o mar, instaurou uma cisão entre os ritmos ecológicos e as dinâmicas industriais, impondo à comunidade o ônus da contaminação, do risco e da subalternidade. O que antes era um território de fluxos tradicionais passou a ser enquadrado por uma lógica econômica técnico-produtiva que deslocou a centralidade das águas como fonte de vida para tratá-las como recurso descartável. A paisagem viva foi então convertida em zona de sacrifício — lugar onde a sobrevivência comunitária se vê ameaçada pela toxicidade dos resíduos e pelas tentativas recorrentes de remoção, associadas à expansão industrial. A resistência das pessoas que ali moram — que praticam a artesania da renda e da pesca de peixes e mariscos — se expressou em múltiplas formas de insurgência: protestos, memoriais, movimentos sociais e práticas cotidianas que reafirmam a relação simbiótica com a laguna. O “Movimento pela Vida”, nos anos 1980, foi uma dessas expressões, articulando o pertencimento local à crítica contra a instalação da indústria e suas consequências ecológicas e territoriais. O território, estudado no mapeamento da figura 2 tornou-se, então, arena de disputas entre dois projetos: de um lado, a urbanização ancorada no lucro, na toxicidade e no extrativismo;

Figura 2 - Mapeamento/estudo em aquarela do Pontal da Barra e suas águas. Fonte: Autoral, 2025.

de outro, uma urbanidade ancestral, ecológica e resistente, sustentada por vínculos com os ciclos naturais, com os saberes locais e com a coletividade.

A gênese deste lugar, assim como demonstra Gonçalves (2009) — em sua dissertação de mestrado onde estuda a oralidade Pontalense, que expõe características e elementos que atuaram/atuam na concepção e dinâmica do bairro — remonta a um núcleo originário de uma população haliêutica, ou seja, que pratica a pesca artesanal tradicional, organizada em relações consanguíneas, cuja sociabilidade se estruturava em torno da oralidade, da solidariedade e do entrelaçamento entre espaço e corpo. O Pontal da Barra pode ser compreendido, portanto, enquanto uma territorialidade anterior à própria ideia de cidade Maceió e capital alagoana. E sua organização espacial deriva da conformação das margens e da prática cotidiana de saberes ancestrais nos modos de habitar a região lagunar, e de coexistir com seus ecossistemas, a exemplo do manejo dos manguezais. Saberes que articulam o mangue, a renda do filé, o barco e a rua enquanto resistência e valorização da ancestralidade diante da abstração colonial do território. Compreender o Pontal da Barra enquanto território que pratica saberes ancestrais afropindorâmicos, é compreender a produção de uma ecopolítica de nossos antepassados, que se tece na contramão dos paradigmas dominantes de um epistemicídio em curso (Simas,2018) . A ameaça constante da indústria — tanto em sua presença material quanto em sua perspectiva de expansão — evidenciou que não se trata apenas de um embate técnico ou jurídico, mas de uma disputa ontológica sobre o que pode e deve ser uma cidade, um território, uma vida. Neste contexto, o Pontal afirma-se como campo de experimentação de alternativas à cidade neoliberal, onde resistir é também projetar futuros outros — futuros ancorados nas águas e nas memórias.

As memórias da população mais idosa do Pontal da Barra constituem um arquivo vivo em resistência. Para além de registros subjetivos, as narrativas orais são chaves para compreender as camadas simbólicas, históricas e afetivas que conformam o “ser pontalense”. Como lembra Gonçalves (2009), a escuta dessas histórias não é mero exercício de coleta de dados: trata-se de um gesto hermenêutico e político, que reconhece a palavra como prática de mundo — o lugar onde a memória se faz presença e onde o território se revela não apenas geograficamente, mas também existencialmente. Ao longo das entrevistas de Gonçalves (2009) realizadas com a população idosa — grande parte nascida ou residente no bairro desde a infância — emergem vozes que narram uma paisagem afetiva entrelaçada ao cotidiano da pesca, da renda filé, das festas religiosas e das práticas de partilha. O “Pontal de ontem” é descrito como um espaço de tranquilidade, onde a água da lagoa era azul, as casas de palha simbolizavam uma forma digna de habitar, e as festas de São Sebastião marcavam o tempo comunitário. Mesmo entre os que não nasceram no bairro, como uma das entrevistadas pela equipe discente, a vivência do cotidiano das redes e da pesca a leva a afirmar: “77 anos que a gente mora aqui” — e esse “a gente” é também coletivo, memória entranhada na lama da lagoa e na fibra do filé.

A história oral, como metodologia e como ética, é descrita por Gonçalves (2009) como instrumento de reconstituição da história vivida, que ultrapassa os limites da historiografia oficial para atingir o que ela chama de “história/memória viva” — uma história onde o tempo é tecido pela experiência e pelo afeto. Essa vivência é profundamente marcada pela oralidade, pelo gesto de contar, recontar e reinventar o passado com as imagens e os sentidos do presente. Como escreve Bosi (1994, p. 47), citado pela autora, “a memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora”. Nesse sentido, os moradores idosos são guardiões de uma ecologia do tempo. Seus relatos não são apenas lembranças, mas práticas de *worlding* — de construção do mundo — nas quais os saberes das águas e da vizinhança atualizam-se como insurgência. A memória da “procissão de São Sebastião em canoa” ou do “gritador” que carregava um morto pela margem da lagoa não é folclore: é cosmopolítica. São narrativas que recusam a abstração do território como recurso e o restituem como lugar de pertencimento, vínculo e encantamento. Essas memórias insurgem, ainda, como contraponto ao discurso desenvolvimentista. A população moradora relata com clareza a deterioração da qualidade de vida após a instalação da petroquímica Salgema (hoje Braskem). Para uma das moradoras entrevistadas por Gonçalves (2009, p. 113), “Desgraçou foi tudo, eu acho. A gente vive com medo, com esse tal de SALGEMA aí.” O que se enuncia aqui é a fratura ambiental como extensão da fratura colonial: a comunidade é violentada em sua forma de habitar a Terra, e essa violência se inscreve no corpo dos mais velhos como memória tóxica e denúncia ecológica.

Ao dar centralidade às vozes idosas, a pesquisa reconhece que são essas experiências acumuladas — entre rezas e mariscos — que conformam uma ecopolítica ancestral: uma política do comum fundada na partilha, na reciprocidade e na relação simbiótica com os ciclos naturais. A população anciã não apenas lembra, mas ensina. Suas falas são linhas de reedição, como propõe Santos (2015), porque atualizam saberes que não se perderam, mas se transmutam em resistência. Ao narrar a vida entre a pesca e o filé, entre a devoção a São Sebastião e as caminhadas pela “beirada” até o bairro do Trapiche, a população do Pontal da Barra inscreve no discurso aquilo que Ferdinand (2022, p. 23) chama de “dupla fratura colonial e ambiental da modernidade” — um habitar que é, ao mesmo tempo, ferido e insurgente. Assim, as narrativas orais recolhidas por Gonçalves (2009) não são meras reminiscências. Elas são atos políticos de rememoração que desenham, no presente, os contornos de um território em disputa. Cada voz, cada riso, cada silêncio gravado nas entrevistas é um fragmento de uma paisagem viva que resiste à desapropriação simbólica e material imposta pelo colonialismo ambiental. Escutar a população idosa do Pontal é, portanto, escutar a própria Laguna Mundaú em sua ancestralidade — um espelho d’água onde os tempos se confundem, e onde o futuro, como diria Krenak (2022), é também ancestral.
No Pontal da Barra, o tempo não avança em linha reta: ele circula, retorna, reencanta. A noção de futuro, para que ali habita há muito tempo, não se dissocia do passado — é a continuidade dos ciclos da maré, da repetição das festas, do gesto refeito de bordar o filé ou lançar a rede às águas. Como propõe Ailton Krenak (2022), a ancestralidade não

é uma categoria voltada ao ontem, mas uma chave para habitar o amanhã. O tempo espiralar dos povos originários, tradicionais e da floresta, nos ensina que o futuro está atrás de nós — ele é a memória viva que sustenta a dignidade do agora. Esse tempo não pode ser reduzido à cronometria do calendário urbano, nem ao progresso que alicerça a modernidade. A modernidade colonial impõe à paisagem um tempo linear, pautado pela acumulação e pelo crescimento econômico — tempo de extração, de obsolescência, de urgência. Mas o Pontal da Barra resiste a essa pressa. A vida ali se organiza em torno do tempo das águas, do tempo da maré que sobe e desce sem pressa, do tempo do bordado que precisa de silêncio, sombra e delicadeza. Ser do Pontal é habitar esse tempo alargado, onde cada prática é também um rito, cada gesto uma lembrança e um prenúncio. Como diz Krenak (2022, p. 9), o "nós-rio" carrega memórias que atravessam corpos e territórios. No Pontal, essas águas carregam também a resistência contra a morte simbólica imposta pelo desenvolvimento. O tempo espiralar, nesse sentido, é o tempo da permanência — uma permanência que não é estagnação, mas reinvenção contínua do viver em comunhão com o mundo.

A vida no Pontal da Barra pode ser lida como a expressão de uma territorialidade afropindorâmica em Maceió — uma forma de habitar forjada na resistência cotidiana à colonialidade que estrutura a cidade neoliberal, e que apresenta, tal como os quilombos, modo de organização da vida fundado na bio-interação com o território, na partilha dos recursos e na autonomia dos corpos (Santos, 2015). No Pontal, essa lógica se manifesta no cuidado coletivo, na vizinhança estendida, na casa que se constrói em rituais e festas coletivas, na partilha do peixe que é pescado segundo a necessidade e não apenas o lucro. Como afirma o autor, "melhor lugar de guarda os peixes é nos rios" (Santos, 2015, p. 82) — metáfora que, no contexto urbano, traduz-se na recusa à lógica do acúmulo e na valorização da abundância compartilhada. O saber da renda filé, que passa de avó para neta, e a sabedoria das marisqueiras sobre os ciclos da maré são formas de insurgência contra o silenciamento e a mercantilização do saber. A contracolonialidade se atualiza cotidianamente, é realizada em pequenos gestos: um quintal onde se planta, uma rede que se refaz, uma reza para São Sebastião que persiste mesmo sem procissão. São ações que, embora invisibilizadas pela urbanidade dominante, constituem uma racionalidade outra — orgânica, circular, plural — que transforma o bairro em quilombo de permanência simbólica. Em meio ao avanço do capital sobre as bordas da lagoa, esses modos de vida tornam-se trincheiras afetivas, espirituais e políticas de reinvenção do mundo.

A pesca e a renda filé, pilares do cotidiano pontalense, são mais que atividades econômicas: são formas de transmissão intergeracional de um modo de habitar. Gonçalves (2009) revela como essas práticas operam como rituais de memória: cada ponto bordado, cada rede lançada à água, carrega em si não apenas uma técnica, mas uma história compartilhada. Aprender a pescar é também aprender a ler os sinais da natureza, escutar o vento, compreender o tempo da maré. Bordar filé é um gesto coletivo, marcado pela repetição do ponto, pela conversa entre gerações e pelo silêncio que borda também o que não se diz. Essas práticas corporificam o saber: estão nos dedos que tecem, nas mãos que limpam o peixe, nos olhos que identificam a mancha na água. São práticas que organizam o tempo e o espaço, que marcam a vida comunitária e fortalecem os laços entre vizinhos. Mais do que ocupações, são tecnologias ancestrais que resistem à obsolescência — que insistem em permanecer mesmo quando os tecidos industrializados ou o peixe congelado tentam ocupar seu lugar. Essa resistência é também pedagógica. Ensinar a bordar, ensinar a pescar, é ensinar a viver com o território — a reconhecer os seus sinais, os seus ciclos, os seus limites. A transmissão dos saberes no Pontal da Barra é, portanto, um exercício de regeneração da memória e da dignidade. Um exercício que, diante do avanço da especulação e da destruição ambiental, afirma que ainda é possível viver com — e não contra — o território. E que, como nos ensina Krenak (2022), o futuro — se é que haverá um — será ancestral ou não será.

No Pontal da Barra, o território não é apenas uma porção de terra delimitada — é extensão do corpo, memória sensível e inscrição de afetos. A separação moderna entre sujeito e espaço, entre corpo e natureza, não encontra respaldo nas narrativas dos moradores nem nas práticas cotidianas da comunidade. Como apontam as falas reunidas por Gonçalves (2009), o corpo que pesca, que borda, que caminha pela beirada da lagoa, é o mesmo corpo que sente a mudança da maré, que reconhece a hora de colher o marisco, que silencia para escutar a água. Trata-se de uma corporeidade ecológica, forjada em relação direta com os ciclos da paisagem — um corpo que não apenas ocupa o território, mas o encarna. Essa dimensão relacional pode ser lida à luz da noção de corpo-território, que tensiona a dicotomia ocidental entre natureza e cultura. O corpo é território porque nele se imprimem as marcas da violência colonial e, ao mesmo tempo, as potências da ancestralidade. A doença que aflige as mulheres após a chegada da indústria, o cansaço dos que convivem com a fumaça, o lamento pelo silêncio da lagoa poluída — tudo isso é inscrição territorial no corpo. Mas também são os gestos de resistência: o pé descalço na lama, o dorso curvado para lavar o peixe, os dedos que tecem o filé com firmeza e cuidado. Como propõe Santos (2015), a lógica da biointeração reconhece que tudo o que fazemos é produto da energia orgânica — o corpo é o mediador entre o visível e o invisível, entre o fazer e o saber. Ele não apenas age sobre o território, mas é atravessado por ele. Da mesma forma, Ailton Krenak (2022) nos lembra que o corpo não é mercadoria, nem instrumento, mas extensão da Terra — e que ferir o território é também ferir o corpo, pois ambos compartilham a mesma pulsação.

As narrativas de Gonçalves (2009) reforçam essa imbricação: as mulheres que costuram o filé falam das cores e dos pontos como quem descreve um mapa da alma; os homens que pescam com vara ou arrastão narram com precisão os ventos, as correntes, o tempo da lua — como se seus corpos estivessem afinados ao compasso da lagoa. Quando evocam a infância brincando nos becos, os banhos na lagoa "azulzinha" ou as festas feitas em frente às casas, articulam uma espacialidade que é também afetiva, íntima, incorporada. O território não é cenário: é carne. Reconhecer o Pontal da Barra como corpo-território é, portanto, reconhecer que qualquer tentativa de intervenção técnica ou política sobre essa paisagem exige mais do que diagnóstico — exige escuta e respeito. Trata-se de entender que a luta por justiça territorial é também uma luta pelo direito ao corpo íntegro, à continuidade dos saberes corporais e à preservação dos vínculos simbióticos com o ambiente. A laguna não é apenas contexto: ela é extensão sensível das subjetividades que nela vivem, resistem e se reconhecem.

Derivar no Pontal da Barra: cartografia sensível na apreensão da paisagem urbana

Em oposição à cartografia técnica que fragmenta, reduz e neutraliza o território, a deriva — enquanto prática de escuta e presença — emerge como um método decolonial de apreensão da paisagem. Inspirada nos escritos situacionistas, e especialmente na leitura crítica proposta por Paola Berenstein Jacques (2003), a deriva não é um simples caminhar sem destino, mas um gesto epistemológico e político de desvio: um modo de reencantar o território pela experiência sensível, subvertendo o olhar racionalista que ordena o espaço segundo os interesses do capital. No contexto do Pontal da Barra, derivar, como se observa na figura 3, é habitar as dobras da paisagem: é perder-se entre vielas e becos, sentir a salinidade no vento, observar o gesto lento de quem borda à sombra de um cajueiro, perceber o assoreamento da laguna como cicatriz da violência ecológica. A deriva restitui ao corpo sua capacidade de sentir o território para além do mapa — desloca o saber do plano ao chão, do satélite ao pé descalço. Trata-

se de fazer da caminhada uma contra-leitura da urbe, na qual o que interessa não é o destino, mas os encontros, os desvios, os rastros e os afetos que emergem no percurso. Na perspectiva contra-hegemônica que estrutura este trabalho, a deriva se constitui como uma tecnologia de escuta incorporada. É com o corpo que se lê o território — e esse corpo, quando atento, é capaz de reconhecer o que os mapas silenciam: os territórios do cuidado, da memória e do afeto. Derivar no Pontal é, portanto, tatear o invisível, deixar-se conduzir pela lógica da maré e não da planta urbanística. É praticar uma ecologia do sensível, em que a paisagem não é objeto de estudo, mas sujeito de relação.

A urbanização colonial impôs à cidade uma linguagem abstrata, regulada por normas, eixos e índices — um urbanismo que escreve o território com régua e compasso, apagando suas rugosidades, sua oralidade e sua memória sensível. Essa cartografia hegemônica transforma a paisagem em diagrama e o morador em dado. Contra esse gesto de apagamento, as caminhadas e escutas realizadas no Pontal da Barra operam como formas de insurgência metodológica: formas de devolver presença ao que foi silenciado, e de reencarnar o espaço no corpo que o habita. Caminhar pelo bairro, neste contexto, é mais do que deslocar-se: é deixar-se atravessar. É escutar a textura dos passos sobre a areia, reconhecer as variações de cheiro entre o mangue e a rua asfaltada, perceber o tempo da fala que não cabe no cronômetro acadêmico. A escuta, aqui, não é instrumento, mas atmosfera. Escutar o Pontal é escutar o rumor da maré no vão entre duas casas, o ponto do filé que se repete como oração, a pausa entre duas frases de uma senhora que narra a infância à beira da lagoa. É, também, escutar os silêncios que falam da dor, da perda, da ameaça. A experiência corporal restitui à paisagem sua dimensão subjetiva e relacional. Ela recusa a neutralidade da planta urbana e afirma que o espaço só existe enquanto vivido. O que está em jogo, então, é a possibilidade de pensar o território a partir de dentro — desde a perspectiva dos que o caminham, tocam, habitam e significam cotidianamente. É nesse sentido que a cartografia sensível se torna também uma política do comum: ela nasce do encontro entre corpos e territórios, entre memórias e gestos, entre mundos que a abstração colonial tentou desarticular.

A caminhada atenta pela paisagem lagunar reconhece que o Pontal da Barra não é apenas um espaço humano — é um território rendado por relações entre pessoas, águas, bichos, plantas e espíritos. Como propõe Malcom Ferdinand (2022), uma ecologia verdadeiramente decolonial não pode se limitar à gestão ambiental de recursos, mas precisa recuperar os vínculos entre o social e o ecológico, entre o político e o espiritual, entre o humano e o mais-que-humano. A lógica moderna, ao fragmentar essas relações, impôs um “habitar colonial da Terra” (Ferdinand, 2022, p. 66) que trata a água como recurso, o mangue como obstáculo e o peixe como produto. A ecologia decolonial, por outro lado, reivindica o direito de viver com a Terra — e não sobre ela. No Pontal, essa ecologia das relações ainda pulsa nos modos de saber e fazer da comunidade: o pescador que conversa com a maré antes de lançar a rede, a rendeira que observa o tempo e a luz antes de escolher as cores do bordado, a senhora que reza para o orixá das águas antes de sair para mariscar. Cada gesto desses afirma que a vida está entrelaçada em redes de interdependência que escapam à racionalidade técnica.

Ferdinand (2022) nos lembra que a fratura ambiental é inseparável da fratura colonial. A contaminação da lagoa pela indústria não é apenas um problema ecológico — é uma ferida histórica no corpo coletivo da comunidade. As águas adoecidas do Pontal são também o reflexo das subjetividades expropriadas, dos vínculos quebrados, das cosmologias interditadas. Recuperar a ecologia das relações é, portanto, também um ato de cura. Assim, a cartografia sensível que se desenha neste trabalho não se limita aos limites da planta urbana: ela mapeia afetos, escuta silêncios, reconhece entidades

não humanas e reescreve a paisagem como campo de relação. Derivar no Pontal é também reconhecer a água como sujeito, o mangue como memória, o território como ser. É, como propõe Ferdinand (2022), sair do porão da modernidade para reencontrar a Terra como mãe — *Ayiti* — e restaurar a possibilidade de viver junto com o mundo, em vez de dominá-lo.

O reconhecimento e a leitura da paisagem realizados no Pontal da Barra não se limitou à identificação de tipologias arquitetônicas, fluxos de mobilidade ou parâmetros normativos. Ao contrário, tratou-se de uma prática situada, sensível e comprometida com a escuta do território e de seus habitantes. O processo de construção deste trabalho combinou metodologias qualitativas e quantitativas, mapeamentos técnicos e experiências corporais, articulando o rigor analítico com o envolvimento afetivo. A abordagem adotada parte da premissa de que o território não se revela apenas por meio de dados objetivos, mas sobretudo pelas intensidades que o atravessam — cheiros, sons, sombras, texturas, afetos, que podem ser observadas no estudo de dimensões materiais e imateriais na figura 4. Nesse sentido, as visitas de campo foram concebidas como momentos de deriva, nos moldes da apologia situacionista (Jacques, 2003), em que o corpo do observador é atravessado pelo espaço, abandonando o olhar cartesiano para se abrir à escuta e à contaminação sensível. Vielas, beiras de mangue, varandas, becos e praças tornam-se cenas de revelação, onde a paisagem fala não apenas por formas, mas por ritmos, memórias e vínculos.

O reconhecimento e a leitura da paisagem foram construídos a partir de um mapeamento colaborativo que envolveu não apenas os estudantes, mas também moradores, lideranças comunitárias e trabalhadores locais. Em conversas com pescadores, rendeiras e representantes comunitários, emergiram narrativas que tensionam a imagem consolidada do bairro como cartão-postal turístico. Surgem, nesses encontros, as marcas da desigualdade, da ameaça da indústria, da precarização do saneamento e do risco ambiental. Mas emergem também as forças da permanência: o cuidado com o quintal, a fé em São Sebastião, a solidariedade entre vizinhos, a sabedoria sobre o tempo da maré. O mapeamento afetivo incluiu registros fotográficos, desenhos livres, cartografias dos fluxos cotidianos e apontamentos sobre as percepções táteis e sonoras do bairro. A vegetação nativa, os grafites nas fachadas, os pontos de encontro

Figura 3 - Deriva pelo Pontal da Barra. Fonte: Autoral, 2025.

Figura 4 - Estudo de dimensões materiais e imateriais do Pontal da Barra. Fonte: Autoral, 2025.

à sombra, os gestos repetidos de trabalho e convivência — tudo isso foi interpretado como parte de uma paisagem viva, que excede o plano regulatório e interroga o próprio conceito de projeto. O que se mapeia, aqui, são forças: forças de resistência, de memória, de regeneração.

Em consonância com a ecologia das relações proposta por Malcom Ferdinand (2022), o reconhecimento e a leitura da paisagem buscam reinscrever o território na sua complexidade ecológica e política. A Laguna Mundaú não é apenas um corpo hídrico a ser protegido — ela é sujeito, memória, avó. A renda filé não é apenas técnica artesanal — é gesto ancestral, tempo bordado. A varanda não é apenas espaço residual — é espaço de cura, de encontro, de reprodução da vida. Assim, o reconhecimento e a leitura da paisagem participativa transforma-se em um gesto de contra-cartografia: uma devolução simbólica do olhar ao território, onde os mapas não apenas informam, mas também emocionam e denunciam. Em meio aos conflitos fundiários, à pressão turística e à ameaça ambiental, o Pontal da Barra se desenha como um campo de disputas, mas também como um campo de futuros possíveis. Futuros que, como lembra Krenak, estão atrás de nós — na memória viva dos moradores, nos caminhos traçados à beira da lagoa, nos pontos do filé que ainda insistem em permanecer.

No Pontal da Barra, o tempo não se organiza em sequência, mas em camadas. O que se vive no presente é atravessado por passados que persistem — nas palavras dos mais velhos, nos rituais que se repetem, nos gestos herdados de quem ensinou a pescar, bordar, rezar. A paisagem torna-se, assim, um palimpsesto de temporalidades sobrepostas, onde a memória individual dos moradores entrelaça-se à memória coletiva do território. Como mostra Gonçalves (2009), essa sobreposição não é apenas simbólica: ela se inscreve no corpo dos que habitam o bairro e nos espaços que resistem ao apagamento. As falas recolhidas em sua pesquisa revelam como o cotidiano atual é habitado por presenças do passado. Uma senhora que se lembra da lagoa “azulzinha”, das festas em canoas e das casas de taipa reconstruídas ao sabor das marés; um senhor que narra a infância entre anzóis, cajueiros e quintais coletivos. Essas narrativas individuais ganham força ao se repetirem em diferentes vozes — vozes que, ao ecoarem umas nas outras, constroem uma memória comum. É nesse eco que se reconhece a força política da lembrança: lembrar é resistir ao esquecimento imposto pela cidade que nega o bairro, que tenta apagá-lo sob o verniz da especulação ou da paisagem “valorizada”.

Essas camadas temporais também se manifestam nos próprios elementos materiais do bairro: um muro que ainda guarda marcas de uma enchente, uma rede pendurada na varanda que foi herdada da mãe, uma árvore que marca o lugar onde antes havia um terreiro de tambor. O reconhecimento e a leitura da paisagem sensível realizados no Pontal permitiu apreender essas intensidades: são lugares que falam, mesmo que em silêncio — lugares que guardam aquilo que já não se vê, mas ainda se sente. A equipe discente, ao caminhar por essas bordas e vielas, não apenas observou espaços, mas ouviu tempos. Essa coexistência de tempos — da infância das pessoas que moram no bairro, da ameaça atual da Braskem e da ancestralidade que resiste nos gestos — indica que o Pontal é mais que uma paisagem física: é uma tessitura temporal viva. Aspectos que podem ser observados na síntese do reconhecimento e da leitura da paisagem na figura 5. A cidade moderna, ao buscar apagar os tempos “anteriores” em nome do novo, tenta impor uma lógica de substituição. Mas o que se vê no Pontal é outra lógica: a da convivência e coexistência de seres e temporalidades. O tempo da renda filé não substitui o tempo da maré; o tempo da devoção não apaga o tempo da luta. Tudo se mistura, como as águas da lagoa e do mar.

Gonçalves (2009) identifica que essas memórias, mesmo quando individuais, não são isoladas: elas fazem parte de um campo de sentido coletivo. A lembrança de uma moradora sobre a primeira vez que bordou um filé se entrelaça à lembrança de outra sobre como aprendeu a pescar com o pai. Juntas, essas falas desenham o que poderíamos chamar de cartografia das durações, onde o tempo não é cronológico, mas vivencial. Um tempo de resistências sutis e potentes, inscrito na repetição de gestos, na permanência de lugares, na continuidade de vínculos. Essa sobreposição de temporalidades desafia os modos ocidentais de planejar o território. Não se trata de projetar sobre um “vazio”, mas de reconhecer que ali já existe um mundo — múltiplo, espesso, em constante transformação. O projeto, nesse caso, não é gesto fundador, mas escuta cuidadosa: exige humildade epistemológica e disposição para aprender com o que já está. Com os quintais, com os pontos de renda, com os caminhos da maré. Escutar esses tempos é parte da construção de uma urbanidade contra-hegemônica

Figura 5 - Mapeamento síntese do reconhecimento e da leitura da paisagem. Fonte: Autoral, 2025.

— uma urbanidade que não silencia o passado, mas o acolhe como condição de um futuro possível.

Escuta situada de uma memória viva

A memória do Pontal da Barra não está apenas nos arquivos ou nas imagens registradas da cidade: ela vive nos corpos, nos gestos e nas narrativas de quem ainda habita esse território fluido e ameaçado. As falas dos moradores idosos, como captadas por Gonçalves (2009), abordam uma história que, para além de rememorar o passado, insurgem no presente. O Pontal do “antes” — das casas de taipa, da água azul da lagoa, das festas de São Sebastião em canoas — não é apenas lembrança nostálgica, mas um horizonte de valor que contrasta com as ameaças do agora. E como foi possível observar a partir do diagnóstico sensível, é nessa sobreposição de temporalidades que o bairro constrói sua identidade: o tempo da maré, do bordado e da partilha não desaparece diante da modernidade, mas resiste como subcorrente, como saber ancestral que insiste em permanecer.

Essa perspectiva ressoa na escuta de outras vozes locais, como a de uma moradora (que aparece na figura 6) escutada no processo de realização do reconhecimento e da leitura da paisagem: mulher, 76 anos, rendeira e marisqueira. Viúva, mãe de sete filhos, ela diz ter perdido as contas dos netos e bisnetos, em um ciclo familiar que se confunde com a própria história do bairro. "Maré tá secando. E a juventude não quer mais saber", comenta, enquanto costura o filé na porta de casa, descrevendo a paisagem da lagoa em transformação e o sentimento de solidão que atravessa sua rotina. Sua fala remete à mesma tristeza registrada por Gonçalves (2009) nas entrevistas realizadas, mas atualiza essa melancolia para um cenário ainda mais frágil: a perda dos laços comunitários se intensifica, e o desinteresse das novas gerações ameaça a continuidade dos saberes.

A religiosidade também aparece como elemento transversal. Hoje evangélica, relembra as festas de São Pedro e as procissões que ocupavam a praça do Pontal, práticas coletivas que, segundo ela, “não existem mais como antes”. Essa transição não é apenas uma mudança religiosa, mas um deslocamento simbólico do território: a festa como prática de comunhão cede lugar à privatização do espaço público e ao fechamento das casas, num contexto de medo e insegurança. Ela relata o receio de “ficar na porta” à noite, consequência direta da violência urbana, mas também da sensação de abandono provocada pela política neoliberal de exclusão das periferias. Seu relato atualiza o diagnóstico feito no trabalho de campo: as ruas, becos e vielas do Pontal, que antes funcionavam como extensão da casa e da vizinhança, tornaram-se zonas de alerta, exigindo rotas de fuga e estratégias de autoproteção.

A indústria petroquímica Braskem aparece como catalisadora desse cenário de risco. Ela associa o “mal cheiro” que paira sobre a comunidade às operações da indústria — o mesmo incômodo denunciado por outros moradores nas entrevistas de Gonçalves (2009), e que persiste como marca da colonização ambiental do território. O medo dos riscos ambientais e da destruição iminente gera o que Krenak (2022) apontaria como um estado de suspensão do futuro. A vida, nesse contexto, não se organiza mais em torno do planejamento, mas da sobrevivência e da incerteza. Como explicou a moradora, “a gente já sabe por onde correr, se precisar”, um cotidiano de insegurança que molda o corpo e o espaço. Essa fala ecoa no diagnóstico paisagístico realizado no Pontal da Barra: as rotas de fuga mencionadas por ela encontram correspondência nas bordas da lagoa, nos becos estreitos e nos caminhos informais mapeados nas caminhadas pelo território. São percursos de resistência, mas também de vulnerabilidade. As práticas da pesca e do filé seguem existindo, mas sob o peso da precarização ambiental e social.

Figura 6 - Moradora escutada tecendo renda na porta de casa. Fonte: Autoral, 2025.

O quintal, a varanda e a beira do mangue são, ao mesmo tempo, espaços de produção do cuidado e campos de exposição ao risco.

Ao confrontar a fala dessa moradora com as narrativas coletadas por Gonçalves (2009), percebe-se que o Pontal vive um ciclo de repetição e ruptura. No qual, a persistência dos saberes do corpo-território — a leitura da maré, o gesto do bordado, o preparo do sururu — encontram-se com a emergência de um novo modo de estar no mundo — um modo tensionado pela violência, pela solidão e pela ameaça constante da remoção e do colapso ecológico. A memória se torna, nesse cenário, um campo de disputa entre o desejo de permanência e a experiência da perda. É nessa ambiguidade que opera a força política da escuta sensível: não se trata apenas de registrar o passado, mas de reconhecer que essas vozes continuam tecendo o território no presente. As falas das mulheres como ela não são documentos arqueológicos, mas dispositivos de construção do comum, atualizando os saberes das águas em meio à precariedade urbana e à colonialidade persistente. Como propõe Santos (2015), o território não é posse, mas prática viva — e essa prática, no Pontal, se manifesta nos corpos, nas rotinas e nas narrativas das mulheres que seguem cuidando das bordas, bordando futuros nas margens da lagoa.

A mulher-sururu: narrativa visual de um corpo que detém os saberes sobre águas

No reconhecimento e na leitura da paisagem sensível do território do Pontal da Barra, e como prática metodológica de compreensão da paisagem urbana adotada pela equipe, a equipe discente criou uma figura-síntese da paisagem lagunar: a mulher-sururu (representada pela mulher pontalense da figura 7). Enraizada na memória das águas e nas práticas cotidianas de resistência, esta figura feminina e anfíbia não se trata de um arquétipo folclorizado ou de uma identidade fixa, mas de uma narrativa visual (Cusicanqui, 2021), construída como síntese imagética das narrativas e práticas de uma população majoritariamente feminina e negra que habita o território: aquelas que mariscam, bordam, cuidam da casa, repartem o pescado, organizam a vizinhança e sustentam os vínculos com a laguna. Este corpo mulher-sururu não é apenas sujeito biológico ou força de trabalho: é corpo-território, extensão da própria Laguna Mundaú,

Figura 7 - Mulher pontalense tecendo renda na porta de casa. Fonte: Autoral, 2025.

onde se inscrevem os saberes da pesca, do cuidado e da resistência cotidiana. Mulher-sururu, corpo feminino, que se rizomatiza no Pontal da Barra, encarna uma epistemologia viva: saberes tecidos na repetição dos gestos, nas redes lançadas ao mangue, na Laguna, no ponto bordado à porta de casa. A mulher-sururu é, ao mesmo tempo, sujeito e paisagem; prática e memória; cicatriz e reexistência.

Como propõe Suely Rolnik (2018), o corpo é um campo de forças, um arquivo sensível das experiências coletivas e históricas. Nesse sentido, a mulher-sururu carrega, em sua corporalidade, as marcas da fratura colonial e da devastação ambiental, mas também a potência da resistência cotidiana. Cada gesto — ao mariscar na beira da laguna, ao preparar o alimento, ao tecer o ponto do filé — é prática de cuidado e reinvenção do território. Por meio desse corpo, se transmitem os saberes ancestrais das águas e se cultiva uma urbanidade outra, baseada na reciprocidade, na partilha e no vínculo com o território. Não é por acaso que as mulheres sururu aparecem com centralidade nas entrevistas e escutas sensíveis realizadas no bairro: que mantêm viva a memória das águas, que enfrentam a toxicidade da indústria e que sustentam a teia da coletividade.

Esse corpo é insurgente. Como lembra Rita Laura Segato (2003), a colonização não opera apenas sobre o território geográfico, mas sobre os corpos — especialmente os femininos, racializados e periféricos. A mulher-sururu é, assim, um corpo marcado pela violência estrutural, mas que recusa o silenciamento. Ela protesta em silêncio, denuncia, cuida, constrói redes e permeia o espaço. Sua independência econômica provida pela venda do Filé é além de um recurso de capital , mas política e ontológica: é ela quem decide o tempo da pesca, a hora de ir à beira, o momento de ensinar. Sua agência se dá nas pequenas práticas que resistem à lógica da escassez imposta pelo capital, sendo preciso romper com a imagem do corpo como objeto e reconhecê-lo como locus de saber e transformação.

A mulher-sururu habita o Pontal — ela o encarna, personifica. Ao mariscar, a mulher lê os sinais do tempo e da paisagem; ao bordar, perpetua uma pedagogia do gesto, uma forma de ensinar e de existir que recusa a separação entre saber e fazer. Seus modos de vida em consonância com a natureza lagunar e a coletividade da vizinhança materializam o que Malcom Ferdinand (2022) idealiza como um modo de existir que recusa a cisão entre natureza e cultura, entre corpo e território. Sua epistemologia é sensível, situada, contra-hegemônica. A mulher-sururu vive em um tempo espiralar, onde o futuro é tecido na memória — como lembra Ailton Krenak (2022) — e onde cada ciclo da maré é também um ciclo de cuidado e resistência. O reconhecimento do protagonismo dessas mulheres é, portanto, central para a ecopolítica dos saberes das águas. Não há regeneração territorial possível sem a escuta ativa das práticas, memórias e denúncias que emergem desses corpos insurgentes. A justiça territorial, nesse contexto, não se realiza sem o reconhecimento de que é pela mulher que o território fala — com firmeza, com cuidado, com tempo. Nas beiras da lagoa, entre mariscos, pescados, redes e filés, são elas que bordam, no presente, os futuros possíveis do Pontal da Barra.

Possibilidades contracoloniais de habitar o "Paraíso das Águas"

No Pontal da Barra, os saberes ancestrais que estruturam a pesca artesanal e a renda filé não são apenas práticas culturais ou atividades produtivas — são modos de existência, epistemologias encarnadas, ontologias em ação. Com base na proposta de Arturo Escobar (2018), esses modos de vida podem ser compreendidos como designs ontológicos alternativos — formas de habitar o mundo que escapam à racionalidade moderna/colonial e propõem outras configurações do viver. Em vez de entender o design como mera técnica voltada à resolução de problemas, Escobar (2018) convida a uma reorientação radical: o design como prática ontológica, ou seja, como aquilo que co-produz mundos. Nesse sentido, a pesca e a renda não são apenas técnicas; elas são *ontodesigns* que expressam uma ecologia relacional entre corpos, territórios e temporalidades. Assim, esses saberes formaram o espaço e o espaço os formaram. Essa perspectiva de design se alinha à noção de pluriverso, também trabalhada por Escobar (2018), que se opõe à ontologia do "um-mundo" da modernidade ocidental. No Pontal, o pluriverso se manifesta nas práticas cotidianas que desafiam a abstração do urbano: o tempo da maré que rege o ritmo da pesca, o ponto da renda que atravessa gerações, a oralidade que resguarda os ciclos da natureza. Cada gesto bordado, cada rede lançada, é uma forma de *worldmaking* — de fazer mundo. Esses saberes, profundamente situados, resistem à lógica extrativa do capital e insistem em uma economia da reciprocidade, baseada na partilha, no cuidado e na regeneração da vida.

Como alerta Krenak (2022), as tecnologias coloniais — representadas pelas máquinas, indústrias, índices e instrumentos de controle — impuseram uma ruptura entre os seres humanos e os demais seres da Terra. Essa cisão é também uma ferida ontológica: ela nega a ancestralidade como modo de conhecimento e de organização da vida. Ao contrário, as tecnologias ancestrais, como a pesca tradicional e o bordado do filé, operam segundo uma lógica biointerativa (Santos, 2015) e relacional, que não separa sujeito e ambiente, corpo e território, tempo e prática. Essas tecnologias não objetificam a natureza, mas a escutam. São formas de produção que respeitam os ciclos, os limites e os ritmos da paisagem lagunar. São, portanto, tecnologias da permanência e da regeneração. Malcom Ferdinand (2022), ao propor uma ecologia decolonial, aponta para a necessidade de reintegrar os humanos aos sistemas ecológicos de maneira ética e política. No Pontal, essa ecologia já está em prática. A relação com a água, com os peixes, com os mangues e com os ventos não é de dominação, mas de coabitação. Quem pesca de maneira artesanal, consulta o tempo e a maré antes de sair. E quem tece a renda observa a luz antes de escolher as cores. A reza à beira da lagoa antecede o gesto de mariscar. Cada uma dessas ações é uma micro insurreição contra o paradigma colonial que tenta transformar o território em mercadoria. Elas compõem uma ecologia das relações, onde humanos e não humanos participam de uma trama comum — o que Escobar chamaria de tecido relacional da vida.

Essas práticas apontam para modos comunais de habitar, que partem dos próprios territórios e de seus modos de vida para projetar futuros possíveis. Trata-se de um design que se recusa a impor soluções externas e opta por nutrir os saberes já existentes — saberes que não são resquícios do passado, mas forças de invenção do porvir. Como diz Krenak (2022), a ancestralidade não é nostalgia: é proposição de futuro. Um futuro que se inscreve no tempo espiralar, no gesto repetido que reatualiza a dignidade e o pertencimento. A renda filé e a pesca artesanal, nesse contexto, não são atividades a serem “preservadas” como se fossem relíquias. São ontologias práticas, modos de habitar o mundo com a Terra e não contra ela. Elas materializam o que Escobar (2018) chama de projetos de vida — formas coletivas de imaginar, cultivar e defender mundos outros. No Pontal, esses projetos de vida resistem ao avanço do turismo predatório, da especulação fundiária e da contaminação industrial. Resistir, aqui, não é apenas lutar contra. É bordar a permanência, remar a maré certa, guardar o peixe no rio, como propõe Santos (2015): um fazer cuidadoso que sustenta a vida em comum. A economia que se realiza nesses modos de existência não é a da extração e do acúmulo, mas a da reciprocidade. O filé que se aprende com a avó e se ensina à neta, o peixe que se reparte com o vizinho, o quintal que se cultiva em mutirão — tudo isso configura uma racionalidade outra, onde valor não se mede em dinheiro, mas em vínculos, tempo e cuidado. Essa economia da reciprocidade desafia diretamente a lógica do capital, que mede, precifica e elimina o que não pode explorar.

Por fim, afirmar os saberes ancestrais como expressões da contracolonialidade é recusar a hegemonia colonizadora eurocentrada nos modos de conceber projetos e planejar o território urbano. É propor uma política do sensível, onde os desenhos não partem da planta, mas da escuta — uma escuta das águas, das vozes velhas, das redes, dos silêncios. Trata-se de reinscrever o território como campo de vida e de luta, onde o design não coloniza, mas cultiva. Como nos lembra Escobar (2018), o pluriverso não é utopia: é realidade cotidiana em disputa. E no Pontal da Barra, essa realidade se borda com linha, se lança com vara e se sonha com maré cheia. Com isso, o percurso realizado neste trabalho construiu, a partir da escuta das águas e das gentes, uma crítica sensível à colonialidade urbana e ambiental. Ao incrementar à formalidade técnica de um diagnóstico paisagístico práticas de apreensão da paisagem como a deriva, a cartografia afetiva e a escuta dos corpos que habitam o Pontal da Barra, o estudo propôs não apenas uma compreensão técnica da paisagem, mas apresenta modos de conceber e planejar o território urbano fundamentado em valores e tecnologias ancestrais e contracoloniais. Destacando a experiência da comunidade, especialmente narrativas de mulheres que praticam a artesania da pesca, como as marisqueiras, e da renda, como as bordadeiras de filé. Desta maneira, o reafirma-se que os territórios lagunares, longe de serem compreendidos como territórios de pobreza e problemas urbanos, são campos de saberes e resistências ancestrais.

O Pontal da Barra deve ser compreendido e valorizado como lugar de práticas ancestrais contracoloniais que têm relação intrínseca com a dinâmica das águas. Não se trata de um modelo universal a ser replicado, mas de uma prática de mundo enraizada na especificidade de um território que é simultaneamente urbano, comunidade tradicional e ecossistema costeiro. Nas bordas da Laguna Mundaú, entre o mangue e a beira da maré, resistem formas de vida que desobedecem à lógica da obsolescência e da homogeneização do espaço urbano. O bairro do Pontal da Barra apresenta à cidade de Maceió, cujo slogan turístico a rotula como “Paraíso das Águas”, possibilidades de coexistir com os demais elementos e expressões da natureza de maneira mais justa: com os ciclos da maré, com o tempo do filé, com a pedagogia do gesto e do cuidado. Essa experiência territorial tensiona o paradigma colonial e capitalista da cidade, abrindo brechas para um urbano encharcado de ancestralidade.

A escuta realizada com uma antiga moradora, mulher de 76 anos, marisqueira e rendeira, intensifica essa compreensão. Sua fala traduz, em um corpo, as camadas de tempo e de território que conformam o Pontal: o cotidiano da pesca e do filé, o medo da violência, a solidão da velhice, o desinteresse da juventude, a maré secando, a lembrança das festas de São Pedro e a rota de fuga traçada pela ameaça da Braskem. Ela carrega no corpo e na memória a densidade do lugar. Sua narrativa confirma e atualiza o que Gonçalves já havia registrado em 2009, indicando que as camadas da experiência pontalense se sobrepõem e se renovam a cada ciclo da maré.

A mulher-sururu (representada pela ilustração da figura 8) é, nesse cenário, figura-síntese da ecopolítica lagunar. Ela não representa um tipo social fixo, mas uma prática viva de cuidado e reinvenção cotidiana. Ao mariscar, bordar, cozinhar, educar e resistir, ela costura a paisagem do Pontal com fios de memória e insurgência. Como propõe Ailton Krenak (2022), o futuro — se é que haverá um — será ancestral ou não será. Como lembra Malcom Ferdinand (2022), a luta ecológica não é separável da luta anticolonial. Como afirma Santos (2015), viver em confluência com o território é uma escolha ontológica e política. E como aponta Escobar (2018), as práticas das águas e dos saberes locais desenham outros designs de existência, alternativos à modernidade colonial.

Por isso, a ecopolítica das águas que emerge deste estudo não se traduz em diretrizes técnicas ou manuais de intervenção. Ela se traduz em práticas de escuta, permanência e cuidado. Uma política que recusa a dissociação entre corpo e território, entre cultura e natureza, entre tempo e lugar. Uma política que reconhece a laguna como bem-comum ancestral e o Pontal da Barra como território de reexistência. E, as perspectivas de continuidade desta pesquisa passam por multiplicar as escutas e os encontros: é preciso fortalecer laboratórios territoriais de co-aprendizagem, elaborar protocolos comunitários de governança das águas e consolidar espaços de intercâmbio entre academia, comunidades e movimentos sociais. Mais do que um campo de estudo, o Pontal se apresenta como um campo de luta, onde a permanência dos modos de vida tradicionais se inscreve como ato político e pedagógico. A Laguna Mundaú, em sua fragilidade e potência, é o laboratório onde se ensaiam outras urbanidades possíveis — urbanidades encharcadas, rizomáticas, pluridimensionais. Urbanidades que resistem

Figura 8 - Ilustração Mulher-sururu. Fonte: Liriel Lira, 2025.

ao sequestro colonial e que afirmam, nas bordas das águas, a dignidade de existir com o mundo e não contra ele.

Referências

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças de velhos*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1995.

DUARTE, Rubens de Oliveira. *O protagonismo e a sedução do mar e da laguna em Maceió e o imaginário das águas na cidade*. 2019. 291 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa:* uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. São Paulo: N-1 Edições, 1ª ed. 2021. 128 p.

ESCOBAR, Arturo. *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham; London: Duke University Press, 2018.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GONÇALVES, Vanessa Maria de Melo. *Relembrar o passado, reconhecer o presente : a identidade do Pontal da Barra pelas lembranças dos moradores idosos.*. 2009. 208 f. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas do Espaço Habitado) - Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2009.

JACQUES, Paola Berenstein (Org.). *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. *INTERthesis, Revista Internacional Interdisciplinar*, v. 9, n. 1, p. 16-50, 2012.

ROLNIK, S. Pensamento, corpo e devir. Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. *Cadernos de Subjetividade*, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 241–252, 2018. DOI: 10.2354/cs.v1i2.38134. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade/article/view/38134. Acesso em: 17 jul. 2025.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCT/UnB, 2015.

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

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos ces*, n. 18, 2012.

SIMAS, Luiz Antonio. *Entre o pássaro e a minhoca.* O Globo, Rio de Janeiro, 27 fev. 2018. Disponível em: https://oglobo.globo.com. Acesso em: 22 mar. 2025.

ISSN 2526-7310 PIXO n.35, v.9 primavera de 2025

DO QUINTAL À RUA
Territorialidades dos saberes medicinais com plantas em Goiânia

FROM HOME GARDENS TO THE STREET
Territorialities of Medicinal Plant Knowledge in Goiânia

Gabriel Aires Peixoto de Lima[1] e Adriana Mara Vaz de Oliveira[2]

Resumo
Este artigo investiga as territorialidades dos saberes medicinais com plantas em Goiânia, analisando sua reconfiguração do quintal à rua. A pesquisa etnográfica concentrou-se em quintais domésticos e no comércio de rua no Centro de Goiânia, envolvendo observação participante, entrevistas semiestruturadas e etnografia visual com participantes como raizeiras e comerciantes. Os resultados revelam um espectro de práticas de resistência e adaptação. O quintal se afirma como um microterritório de memória e refúgio, enquanto a rua se mostra um espaço de multiterritorialidades, cujas identidades dos sujeitos são marcadas pela lógica da economia informal e pela fragmentação do conhecimento. Conclui-se que tais saberes não desaparecem, mas se reinventam em uma luta por espaço, produzindo ativamente novas territorialidades na cidade contemporânea.
Palavras-chave: práticas tradicionais; remédios naturais; Centro de Goiânia; quintais; etnografia urbana.

Abstract
This article investigates the territorialities of medicinal plant knowledge in Goiânia, analyzing its spatial reconfiguration from the domestic realm to the street. The ethnographic research focused on home gardens (quintais) and street commerce in Downtown Goiânia, employing participant observation, semi-structured interviews, and visual ethnography. Interlocutors included traditional healers (raizeiras) and street vendors. Results reveal a spectrum of resistance and adaptation practices. The home gardens asserts itself as a micro-territory of memory and refuge, whereas the street emerges as a space of multi-territorialities where subject identities are shaped by the logic of the informal economy and knowledge fragmentation. The study concludes that such knowledge does not disappear but is reinvented through a struggle for space, actively producing new territorialities in the contemporary city.
Keywords: traditional practices; herbal remedies; Downtown Goiânia; backyards; urban ethnography.

1 Mestre em Projeto e Cidade (FAV/UFG, 2025), Arquiteto e Urbanista (UFG, Câmpus Goiás, 2022) e Artista multidisciplinar. E-mail: olaclemente@gmail.com.
2 Doutora em História (UNICAMP, 2004), Mestra em História das Sociedades Agrárias (UFG, 1999) e Arquiteta e Urbanista (PUC Goiás, 1985). Professora do curso de Graduação em Arquitetura e Urbanismo (FAV/UFG) e do Programa de Pós-Graduação em Projeto e Cidade (FAV/UFG). E-mail: amvoliveira@ufg.br.

Introdução

Os saberes medicinais associados às plantas são um patrimônio cultural dinâmico, transmitido por gerações através de figuras como avós, raizeiras[3], curandeiras, comerciantes, entre outras (Lima, 2025). Longe de serem estáticos, esses conhecimentos são dinâmicos, propagados pela oralidade, por práticas simbólicas e por uma constante ressignificação no cotidiano. Eles transcendem a dimensão puramente funcional do uso terapêutico, revelando concepções de mundo, valores e relações socioespaciais que conectam passado, presente e futuro (Gonçalves, 2010). A motivação para esta pesquisa[4] emerge de uma trajetória pessoal, iniciada na infância ao observar minha avó materna, Marisa Aires Bento, em seu quintal. Esse quintal, mais do que um espaço físico, configurava-se como o primeiro território de aprendizado, um microcosmo onde a relação entre cuidado, natureza e ancestralidade se materializava. Ali, seus gestos de cuidado com a saúde, baseados em um saber empírico herdado de sua própria mãe na zona rural do Tocantins, plantaram a semente de uma crença profunda no poder curativo da natureza.

Apesar da sua relevância, o estudo desses saberes é predominantemente abordado pelas ciências biológicas e da saúde, que focam nos princípios ativos e no manejo das espécies. Observa-se, contudo, uma lacuna significativa no campo da arquitetura e do urbanismo. A presente investigação justifica-se, portanto, pela necessidade de articular a teoria e história da cidade a essas práticas culturais, investigando como as paisagens urbanas incorporam, transformam e, por vezes, suprimem tradições integradas à natureza. A ênfase recai, portanto, na dinâmica viva desse saber e em sua relação intrínseca com os territórios onde ele é vivido e transmitido. O estudo dessas territorialidades é fundamental para compreender como os saberes populares com plantas produzem e ressignificam a cidade. Portanto, busca-se investigar como esses conhecimentos circulam, se adaptam e se manifestam na paisagem urbana.

O território é aqui compreendido como um espaço cuja configuração e limites são um produto direto das relações de poder, sendo, por isso, constantemente moldado pelas dinâmicas sociais, políticas e econômicas em jogo (Souza, 1995). Assim, a territorialidade emerge como sua dimensão vivida, praticada e simbólica. Trata-se de uma estratégia espacial que abrange não apenas o controle, mas também as relações afetivas e de pertencimento que os sujeitos estabelecem com os lugares, ou seja, o conjunto de relações sociais que lhes conferem sentido. Este conceito é inerentemente dinâmico, um mesmo espaço urbano pode abrigar múltiplas e sobrepostas territorialidades, como as do comércio, da religião ou de diferentes grupos sociais, que podem, inclusive, ser cíclicas, alterando-se ao longo do dia.

Para analisar as práticas de atores específicos como os investigados nesta pesquisa, o conceito de microterritorialidade como resultado de comportamentos táticos e estratégicos é particularmente relevante, pois se volta para a apropriação de espaços em menor escala por grupos não institucionais, movidos por afetos e subjetividades (Fortuna, 2012; Costa, 2005). Compreende-se, assim, que as territorialidades estão em constante reconfiguração, moldadas por processos de desterritorialização, ou seja, a perda de vínculos com o território, como a diminuição dos quintais e reterritorialização, a reconstrução desses laços em novos contextos, como a rua.

3 O ofício de raizeira envolve o saber-fazer de identificar, cultivar e processar plantas medicinais, incluindo coleta, armazenamento e conservação até o diagnóstico de enfermidades e a formulação ou recomendação de tratamentos, podendo ou não haver a comercialização de seus preparos.
4 O presente artigo é um recorte da dissertação de mestrado do autor, defendida em 2025.

> Destarte, não existe processo desterritorializador completo, pois os seres humanos não zeram a sua história, a sua memória, a sua cultura. Eles as carregam consigo e, ao ocupar outros territórios, se adaptam, interagem e se integram por meio das relações sociais e, por conseguinte, se reterritorializam (Pelá e Chaveiro, 2009, p. 163).

O cenário desta investigação é Goiânia, uma capital planejada sob o signo da modernidade para romper com a tradição rural de Goiás (Mello, 2006). No estado de Goiás, a fundação de Goiânia representou um marco modernizador, projetado para romper com a ruralidade e transformar costumes e modos de vida (Mello, 2006). No entanto, a modernização não suprimiu totalmente o tradicional. Elementos do passado foram ressignificados, gerando o que Pelá e Chaveiro (2009, p. 163) descrevem como um "confronto diário entre o tradicional e o moderno, o local e o global, como existe, também, a fusão desses elementos em determinados momentos". Apesar de seu planejamento modernista e sua escala metropolitana, Goiânia preserva em sua paisagem urbana e em suas práticas cotidianas um forte vínculo com suas raízes rurais. Símbolos da cultura sertaneja persistem na paisagem, criando "ruralidades urbanas" que desafiam a dicotomia entre campo e cidade.

> Finalmente, um novo campo de símbolos, de sentidos de vida e de significações do mundo (de "racionalidades", em Milton Santos) se sobrepõe, *tornando artificialmente "moderno" o que era "tradicional" e transformando em folcloricamente "típico" o que antes fora "próprio"* (Brandão, 2007, p. 60, grifo nosso).

Anthony Giddens (1991) descreve o conceito de *desencaixe* como a vida moderna afasta as práticas de seus contextos locais por meio de *fichas simbólicas*, como o dinheiro ou as credenciais de sistemas peritos, por exemplo. Em contrapartida, o *reencaixe* refere-se à reapropriação e reconstrução da confiança em interações diretas e localizadas. Conforme aponta Giddens (1991), esses mecanismos de desencaixe coexistem com os processos de reencaixe, e é nesse diálogo que as práticas tradicionais são constantemente reapropriadas e adaptadas na cidade contemporânea.

É nesse contexto que os saberes sobre plantas medicinais se territorializam, movendo-se do espaço privado do quintal para a esfera pública da rua. Para analisar esse fenômeno em Goiânia, partimos da premissa de que a paisagem não é um cenário estático, mas um palimpsesto de rastros e memórias que revelam sua espessura simbólica e material (Besse, 2014). Ela é o resultado das práticas e intervenções de múltiplos atores, um repertório de possibilidades e obstáculos em constante processo (Magnani, 2009). A comercialização de ervas no espaço público representa um exemplo da reconstrução de relações sociais em torno do conhecimento tradicional. A compra de uma planta medicinal transcende a simples transação comercial, envolvendo troca de saberes, aconselhamento e a construção de laços de confiança.

A observação das práticas de cura no âmbito privado suscita o questionamento central deste estudo: analisar como os saberes tradicionais com plantas são reconfigurados socioespacialmente ao transitarem do quintal doméstico para o espaço público da rua. Para tanto, o artigo se debruça sobre a paisagem urbana de Goiânia, com foco etnográfico no contraste entre o quintal, como território de memória e cultivo, e o comércio popular de ervas e remédios naturais[5] no bairro Central, como espaço de circulação e ressignificação. Por meio dessa análise, busca-se compreender as transformações culturais e as dinâmicas que emergem da interação entre cidade, natureza e tradição.

5 O termo *remédio natural* é adotado para se referir a preparos medicinais como garrafadas, xaropes, infusões e pomadas, obtidos a partir de ingredientes vegetais (raízes, folhas, entrecascas, flores, sementes, entre outros) que passam por mínima ou nenhuma alteração química em sua produção.

A construção do campo: experiências, narrativas e imagens

Para investigar as territorialidades dos saberes medicinais na paisagem urbana de Goiânia, este estudo adota a abordagem etnográfica. O objetivo é compreender, a partir da perspectiva de Magnani (2009, p. 107), a *trama que sustenta a dinâmica urbana,* composta pelos atores sociais e suas práticas cotidianas[6]. A pesquisa compreende que esses saberes são construídos e difundidos na troca com o outro, isso implica conhecer as vozes que experienciam a paisagem estudada e as manifestações vivas que são negligenciadas no fazer-se ouvir ou que sofrem tentativas diretas de se fazerem silenciadas.

Em vez de buscar um princípio de ordem único, o estudo valoriza o reconhecimento de *centralidades* e *múltiplos ordenamentos* na cidade, alinhando-se a autores como Clifford e Marcus (2016), que destacam a natureza fragmentária da própria etnografia. Para dar conta dessa complexidade, adotou-se o olhar *de perto e de dentro* proposto por Magnani, que se desdobra em campo na modalidade *de passagem*, que consiste em "percorrer a cidade e seus meandros observando espaços, equipamentos e personagens típicos com seus hábitos, conflitos e expedientes, deixando-se imbuir pela fragmentação que a sucessão de imagens e situações produz" (Magnani, 2009, p. 106-107). O mesmo autor completa:

> A incorporação desses atores e de suas práticas permitiria introduzir outros pontos de vista sobre a dinâmica da cidade, para além do olhar "competente" que decide o que é certo e o que é errado e para além da perspectiva e interesse do poder, que decide o que é conveniente e lucrativo (Magnani, 2002, p. 15).

A partir do aprofundamento teórico, reconhecem-se as dinâmicas de gênero que historicamente associaram o saber feminino ao cuidado familiar e o masculino à esfera comercial (Viu, Viu e Campos, 2010). Com base nessa constatação, o estudo prioriza as narrativas femininas, em uma escolha metodológica que busca contrapor o apagamento histórico de vozes que, embora centrais na manutenção dessas práticas na dimensão doméstica, são frequentemente marginalizadas nos espaços de maior visibilidade comercial.

O bairro Central de Goiânia é escolhido como recorte inicial de estudo em função de sua relevância como espaço de preservação de tradições culturais (Mahler e Mello, 2020) e pela concentração de pontos de comercialização de ervas e remédios naturais em suas ruas, conforme identificado por Machado (2008). A aproximação com os sujeitos foi construída gradualmente ao longo de diversas visitas ao bairro, em dias e horários alternados, utilizando conversas informais para buscar recomendações e indicações de plantas, espaços ou pessoas ligadas a esse universo.

Contudo, logo se percebeu que manter o foco apenas nos espaços de comercialização, embora explicasse como o saber se manifesta nos espaços públicos, não responderia a questões cruciais sobre como ele resiste para além da relação comercial. Percebeu-se

6 A pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), conforme o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) nº 78628124.8.0000.5083 e o Parecer nº 6.843.461.

que, apesar de o comércio urbano facilitar o acesso a esses saberes, algo fundamental se perdia e era naturalizado nesse processo: a desconexão com a natureza, que tradicionalmente assenta e permite a manutenção desse conhecimento. Essa constatação levou ao surgimento de novas perguntas: quem são os consumidores e por que mantêm esses costumes? Em quais outros espaços essas plantas se espacializam e criam relações em torno de seus usos?

Ficou evidente que esse saber e suas práticas se perpetuam por meio de outros agentes e em outros locais, de forma muitas vezes sutil, cotidiana e discreta, deixando pistas de sua existência que acompanham a paisagem urbana. Percebeu-se que essas práticas resistem através de sujeitos que, motivados por sua importância cultural, simbólica e para a saúde, se esforçam para mantê-las vivas, criando espaços próprios para esse conhecimento, como os quintais. Foi nesse contexto que, a partir do grupo de voluntários do evento RAÍZES (Grande Encontro de raizeiros, parteiras, benzedeiras e pajés na Chapada dos Veadeiros/GO), chegou-se à indicação de Maria Ferreira de Sousa. Reconhecida como uma referência no bairro Vila Itatiaia, onde mora, por seu quintal de plantas medicinais, ela se tornou uma interlocutora central para a investigação da dinâmica desses espaços.

A coleta e produção de dados baseou-se em técnicas qualitativas, com foco na oralidade e na visualidade. O pilar da pesquisa foi a realização de entrevistas semiestruturadas, guiadas por um roteiro flexível e organizado em eixos temáticos, abordando: a) a história de vida do interlocutor e seu primeiro contato com as plantas; b) os modos de obtenção, preparo e uso; c) a descrição dos espaços de prática e comercialização; e d) as percepções sobre as transformações desses saberes no contexto urbano. Atuando como mediador, o pesquisador utilizou a escuta atenta aos relatos, gestos e trocas informais como ferramenta crucial para aprofundar a compreensão das trajetórias de vida e das conexões entre memória e espaço que habitam. A oralidade, portanto, foi o principal meio para acessar as narrativas que estruturam esses saberes (Eckert e Rocha, 2008).

Aliada a essa escuta etnográfica, utiliza-se da etnografia visual, com a produção de fotografias e desenhos. Longe de serem meros registros, as imagens atuam como ferramentas de produção de conhecimento, buscando tornar visíveis as dimensões sensíveis e estéticas da paisagem, dos gestos e dos artefatos que o texto por si só não expressa (Lotierzo e Hirano, 2023). A combinação dessas abordagens permitiu, assim, uma apreensão mais densa da paisagem estudada, articulando a dimensão narrativa com a material e sensível. É precisamente nessa articulação que a etnografia urbana se revela como uma ferramenta contra lógicas excludentes, ao visibilizar conhecimentos e práticas marginalizadas.

O quintal: território de memória, cuidado e resistência

O quintal, no contexto brasileiro, transcende a definição de mero espaço físico para se firmar como uma extensão orgânica da casa e um palco central das práticas cotidianas, das relações sociais e de trabalho, especialmente entre os séculos XVI e XVIII (Dourado, 2004). Historicamente, consolidou-se como um ambiente essencial para a subsistência familiar, abrigando hortas, pomares e, crucialmente, as ervas medicinais que constituíam o principal recurso de saúde para a maioria da população (Ribeiro, 1999). Este espaço, portanto, é um território denso em memória coletiva, onde os saberes sobre o cultivo e o uso das plantas são transmitidos entre gerações, ancorados nos gestos, objetos e no próprio solo (Halbwachs, 2003).

Figura 1 - Vista aérea da região da casa de Dona Mariinha, em destaque, no bairro Vila Itatiaia em Goiânia.
Fonte: Google Earth (2025), com intervenção do autor.

Essa transmissão de conhecimento, majoritariamente oral e familiar (Amaral, 2024), tem sido historicamente protagonizada por mulheres, a quem a divisão social do trabalho atribuiu o papel de cuidadoras da saúde do lar (Federici, 2017; Viu, Viu e Campos, 2010). No quintal, elas não apenas cultivam plantas, cultivam também a vida, a saúde e fortalecem suas identidades culturais. A figura de quem cuida desses espaços se alinha à perspectiva do paisagista Gilles Clément (2024), que descreve o jardineiro como um mediador que observa e colabora com a dinâmica da natureza, em vez de dominá-la. O quintal torna-se, assim, uma paisagem subjetiva, carregada de lembranças e de um conhecimento prático, adquirido pela experiência e pela interação constante com o *gênio da natureza* (Clément, 2024).

Contudo, na paisagem urbana contemporânea, o quintal enfrenta os desafios da modernidade. A especulação imobiliária reduz sua área, e a lógica de consumo industrializado ameaça sua função de provisão. Mesmo assim, ele persiste como um ponto de *reencaixe* (Giddens, 1991) de práticas ancestrais que resiste no coração da metrópole. O quintal representa, no âmbito doméstico, “uma possibilidade de contato com a natureza” (Tourinho e Silva, 2016, p. 650). Para investigar essa dinâmica, a pesquisa etnográfica se voltou para um desses espaços de resistência cultural em Goiânia.

Em uma tarde ensolarada de 16 de outubro de 2024, fui recebido no alpendre da casa de Maria Ferreira de Sousa, a Dona Mariinha, de 72 anos, no bairro Vila Itatiaia (Figura 1). Enquanto tomávamos café com um bolo de milho recém-feito, ela narrou a história de sua relação com aquele espaço, onde reside desde 1974. *Quando cheguei, não tinha nada, só capim*, relembrou (Sousa, 2024, informação verbal). Ao longo de cinco décadas, ela e a terra co-criaram uma paisagem de cura. Para ela, a máxima é simples: *quem planta, colhe.*

A trajetória de Dona Mariinha (Figura 2) exemplifica como esses saberes foram moldados pelo passado rural brasileiro, período caracterizado pela “escassez ou inexistência de atendimentos e serviços de saúde, educação, moradia, tecnológicos” (Garcia e Fagundes, 2023, p. 179). O conhecimento dela, que remonta à infância em uma chácara em São Luís dos Montes Belos/GO, foi forjado nesse contexto de

Figura 2 - Registro analógico, Dona Mariinha em seu quintal. Fonte: Do autor, 2024.

isolamento e ausência de recursos, onde, como ela mesma relata, *tudo era tratado com remédios caseiros.* Nesse contexto, o conhecimento aplicado nos quintais é construído a partir da prática, da observação atenta, da comparação entre lugares e da troca adquirida com a experiência. Trata-se de uma abordagem que valoriza a interação e a colaboração com a natureza, em vez da dominação.

Nessas condições, as práticas tradicionais de cuidado não constituíam apenas uma herança cultural, mas representavam o principal, e muitas vezes único, recurso disponível para a sobrevivência. Assim, a dependência histórica, reforçada pela escassez, fundamenta a relevância de seu quintal hoje. O espaço doméstico e feminino se torna um exemplo vivo de como a tradição, ao chegar à cidade carregada dessa densa carga simbólica, é reinventada a cada geração para garantir não apenas a cultura, mas uma possibilidade de sobrevivência (Almeida, 2016). O quintal das casas dava suporte para a experimentação com os usos e práticas com plantas, logo, sua manutenção. O maior desafio, ao seu ver, é o desinteresse das novas gerações, que ela atribui ao *ritmo acelerado da vida urbana.*

A disposição espacial do quintal de Dona Mariinha reflete a configuração característica dos lotes urbanos no Brasil, onde, diferentemente do modelo rural, o espaço de cultivo principal localizava-se na parte posterior, resguardado do interior da quadra (Dourado, 2004). Seu terreno, de aproximadamente 224 m², materializa essa lógica (Figura 3), o jardim frontal (21 m²) funciona como um *cartão de visitas* semi-público, com plantas mais ornamentais, no caminho até o quintal posterior, dezenas de vasos espalhados. Antes mesmo de chegar aos fundos, o ar se adensa com o cheiro de terra úmida, logo seguido pelo perfume cítrico do capim-cidreira que ela amassa entre os dedos para liberar o odor. O canto dos pássaros e o encontro ocasional com algum animal reforçam a percepção do quintal como um refúgio junto a natureza na cidade.

Identificamos 37 espécies distintas no quintal, as quais ela categoriza a partir de sua própria experiência. São 19 plantas de uso medicinal prioritário (conforme Tabela 1) e 18 de uso predominantemente alimentício, como ora-pro-nóbis, gueroba, jabuticaba e taioba, embora ela reconheça que muitas delas também possuem propriedades curativas. Contudo, a presença de cada espécie transcende sua função utilitária. A gueroba, por exemplo, palmeira amarga e ícone do Cerrado e da culinária goiana,

Figura 3 - Registros analógicos dos espaços de cultivo na casa de Dona Mariinha, nos vasos distribuídos no corredor lateral e aos fundos, no quintal de terra. Fonte: Do autor, 2024.

mantém viva sua conexão com suas raízes rurais. Essa lógica se estende a todo o espaço, onde cada planta conta uma história, uma muda que foi presente de uma comadre, uma semente de mamão que brotou *por conta própria*, ou uma erva específica que evoca a memória de um remédio feito por sua mãe. O quintal se revela, assim, não como um simples conjunto botânico, mas como um mapa afetivo e cultural, onde cada planta carrega memória e afetividade.

NOME POPULAR	PARTE UTILIZADA	FORMA DE USO	INDICAÇÃO
alecrim	folha	chá	-
alfavaquinha	folha	chá	gripe
algodão	folha	chá	-
avelós	látex	diluído em água	câncer
babosa	folha	cápsulas (farinha de aveia e chia)	pele e intestino
bálsamo	folha	-	estômago
bico-de-papagaio	folha	-	-
boldo-japonês	folha	chá	estômago e dores de cabeça
cana-de-macaco	folha	chá	rins
capim-cidreira	folha	chá	-
cavalinha	folha	chá	coluna e rins
citronela	folha	chá	-
colônia	folha	chá	calmante
crajiru	folha	-	-
erva-cidreira	folha	chá	calmante
funcho	folha	chá	gripe
hortelã-miúdo	folha	chá	estômago e gases
mastruz	folha	-	-
romã	semente	suco com uva	*problemas nos ossos*

Tabela 1 - Plantas medicinais cultivadas no quintal de Dona Mariinha em Goiânia/GO. Fonte: Do autor, 2025.

Figura 4 - Desenho a mão, cavalinha cultivada em vaso em meio a outras plantas ornamentais no quintal de Dona Mariinha. Fonte: Do autor, 2025.

Com as plantas do quintal ela prepara chás, xaropes, emplastros e *garrafadas*, que considera os remédios mais potentes. Conta ainda que faz cápsulas de babosa com aveia e chia para uso próprio, e recorre ao YouTube para pesquisar sobre plantas e seus usos. Dona Mariinha não comercializa sua produção, ela a compartilha. Vizinhos, amigos e familiares a procuram para *pegar folha*, prática de troca e doação fundamental para a manutenção desse sistema de saberes (Amaral, 2024), que materializou-se ao final de nossa conversa, quando fui presenteado com uma muda de cavalinha de seu quintal (Figura 4). A circulação desse saber e das próprias plantas é o que mantém a rede viva. Ao cultivar, cuidar e compartilhar as plantas, Dona Mariinha realiza atos contínuos de territorialização, produzindo e mantendo ativamente seu quintal não apenas como um espaço de cultivo, mas como um microterritório de identidade.

Em suma, o quintal de Dona Mariinha revela um espaço muito mais complexo que uma mera área de cultivo. Ele se afirma como um microterritório de autonomia, troca e sobrevivência, demonstrando como os saberes ancestrais continuam a produzir vida na cidade contemporânea. A estratégia aqui não é a confrontação direta com a cidade, mas a criação de um espaço regido por uma lógica alternativa. Enquanto a metrópole opera no sob um tempo acelerado, seu quintal impõe uma temporalidade própria, representando uma possibilidade de uma relação não mercantil com a natureza e o cuidado. Sua prática é um microterritório de pertencimento, onde valores como a troca, a memória e a colaboração com a natureza são afirmados.

Essa autonomia, contudo, não significa isolamento. O quintal existe em um diálogo permanente e tenso com a rua, da qual também depende. Dona Mariinha, por exemplo, relata a dificuldade para encontrar certas plantas, como o poejo, o que a leva a recorrer a redes de troca ou à compra de produtos industrializados em lojas especializadas como franquias. Tal prática demonstra um engajamento inevitável com a globalização e as influências da medicina moderna, visto que “diferentes culturas se encontram, trocam informações e se influenciam mutuamente, transformando-se de forma dinâmica e apresentando novas formas de manifestações” (Di Stasi, 1995, p. 41). O quintal de Dona Mariinha, portanto, reafirma sua potência ao ser, simultaneamente, um contraponto à lógica urbana, um dependente do mercado e um parceiro de sua comunidade.

A rua como território: entre a confiança na raiz e a crença no rótulo

Quando a diminuição dos quintais desloca os saberes medicinais para a esfera pública, a rua emerge como seu novo território. Este é um espaço de tensão, onde a lógica do mercado encontra a demanda cultural e as práticas ancestrais precisam negociar sua existência. As ruas do centro de Goiânia revelam não um processo, mas um espectro de possibilidades, no caso deste recorte, duas interlocutoras, Liliane, a raizeira, e Vera (nome fictício), a comerciante que opera na lógica da cadeia industrial.

Na esquina da Rua 03 com a Avenida Goiás, eixo monumental do plano original da cidade, a banca de Liliane Dias dos Santos, 45 anos, está posicionada em um local de forte tensão simbólica, ao lado do Grande Hotel, icônico monumento moderno (Figura 05). É nessa justaposição, a tradição da raiz florescendo à sombra da história oficial, que ela me afirma “você vai conhecer a raizeira de verdade, e não o vendedor de raízes” (Santos, 2025, informação verbal). O quiosque fixo é uma banca-armário de ferro na cor verde com dimensões aproximadas de 2,5x1,5m. O estabelecimento *L&E Ervas* faz referência aos nomes de Liliane e seu marido, Edson. A raizeira conta trabalhar naquele ponto desde 1998, inicialmente vendendo seus produtos com um carrinho ambulante. Ela recorda o período em que trabalhava com o carrinho ambulante, o que envolvia guardar o carrinho ao final do dia em garagens, como uma que ela utilizou na Rua 07, entre tantas outras. Embora Liliane relate que com o carrinho *vendia mais*, ela também destaca o quão cansativo para o corpo era o esforço de empurrar a estrutura pesada diariamente, uma rotina que lhe causou lesões na coluna, ombro e joelho.

O quiosque, onde está desde 2021, pertencia anteriormente a um chaveiro. Segundo ela, o proprietário *fez questão de vender para ela* como reconhecimento pela ajuda mútua que existiu ao longo dos anos que trabalharam no mesmo espaço. A tradição do trabalho com plantas medicinais é um forte legado em sua família que ela carrega com orgulho. Liliane conta ser descendente de indígenas Tapuia, que teriam fugido para a Bahia, e também de negros, com sua família materna sendo de raizeiras e a paterna de benzedeiros. Seus avós já vendiam ervas na feira em Barreiras/BA, sua cidade de origem, aos 14 anos começou a trabalhar revendendo as plantas dos seus avós, onde *forrava uma lona no chão e estendia as plantas.* Esse gesto de expor as plantas em esteiras evoca as descrições de Araújo (2004) das bancas dos raizeiros em 1956, em feiras na comunidade alagoana de Piaçabuçu. Como descreve Araújo (2004, p. 172, grifo nosso):

> Banca não existe, mas ali no calçamento estende as esteiras, sobre elas *distribui as raízes, folhas, cascas, lascas de madeira, frutos, sementes, penas de aves, couros, escamas, enfim os remédios mágicos, religiosos e naturais usados quer na medicina mágica, religiosa ou empírica.* Aqueles que se tratam buscando na medicina empírica os remédios para seus males *têm na banca do raizeiro o pábulo para os chazinhos, mezinhas, garrafadas, lambedouros, cataplasmas, tópicos, purgantes, vomitórios, suadouros, banhos etc.*

A raizeira coleta algumas plantas diretamente da natureza e explica que, *é impossível ter todas plantas no mesmo lugar*. Em decorrência disso, ela coleta plantas medicinais em diversos locais, incluindo diferentes municípios no estado de Goiás, como Campo Alegre de Goiás, Aruanã e Hidrolândia, e em outros estados como Minas Gerais, Bahia e Tocantins. Paralelamente à coleta na natureza, ela também se dedica ao cultivo em suas próprias chácaras, localizadas em Trindade, onde cultiva arruda, guiné, erva-de-santa-Maria e quebra-pedra, e em Aruanã, ambas no estado de Goiás. Além do uso próprio e do preparo de seus remédios, Liliane também revende parte das plantas que coleta ou cultiva. Seus clientes incluem casas de raízes, lojas especializadas, raizeiros

Figura 5 - Quiosque de Liliane, ao lado do Grande Hotel, na Avenida Goiás. Fonte: Do autor, 2025.

menores e, como ela cita, algumas bancas do Mercado Central de Goiânia. Ao narrar suas práticas, ela evoca a memória de um saber empírico extenso, que considera as fases da lua e as estações, conforme descrito por Araújo (2004). A esperança na continuidade, depositada em seu filho mais novo, Edson Júnior, de 16 anos, reforça que a transmissão desse saber se dá pela imersão, pela curiosidade e pela valorização da *troca com o outro*, um propósito que transcende o comércio.

O envolvimento de Júnior com as plantas medicinais foi construído através de uma imersão precoce e contínua no ambiente de trabalho de sua mãe, quando ainda usava o carrinho, *veio com 4 meses, cresceu naquele espaço, em meio ao comércio de ervas*. Para ele, a transmissão desses saberes se dá fundamentalmente *pela prática e pela curiosidade de aprender*. Esta percepção, vinda de um jovem raizeiro, reforça a natureza eminentemente empírica e dinâmica desse tipo de conhecimento. Desde os 14 anos trabalhando ativamente com as plantas, ele internaliza e reproduz um modelo de aprendizado que valoriza a experiência direta, a observação e a iniciativa pessoal, características centrais da construção dos saberes tradicionais populares. Sua dedicação ao preparo de xaropes, um processo que aprecia por ser *longo, leva dias*, revela que o tempo de trabalho também é tempo de construção de vínculo pelos rituais.

A tática de Liliane, portanto, é sua afirmação estratégica no espaço público, visando garantir sua permanência e visibilidade. Sua apropriação do local ao longo dos anos, marcada por gestos como o plantio de árvores, transformou um ponto meramente funcional da calçada em uma microterritorialidade. Aliada a essa apropriação física, sua narrativa de se posicionar como uma *raizeira de verdade* funciona como uma tática discursiva, um ato de resistência cultural à homogeneização de um saber-fazer enraizado na experiência e no contato com a natureza (Figura 6).

A poucos quarteirões de distância, na confluência caótica da Avenida Anhanguera com a Rua 08, a experiência etnográfica muda radicalmente. A banca ambulante de Vera (nome fictício) se insere na economia informal. Seu carrinho tem média 1,00x2,50m, possui rodas, estrutura metálica e cobertura com lona azul (Figura 07). Vera geralmente alterna entre ficar sentada em um banquinho e em pé ao lado do carrinho, o que permite interagir com os transeuntes e chamar para conhecer os produtos.Sua banca

é a materialização de uma estratégia de sobrevivência nesse contexto é não possuir um ponto físico, mas a própria circulação na multidão. É um espaço efêmero que se materializa com sua chegada e se desfaz ao final do dia, uma tática de mobilidade para maximizar oportunidades em um ambiente competitivo e precário. Me recordo de vê-la naquele ponto em outros momentos, além do dia em que conversamos.

Na parte da frente ficam expostos suplementos alimentares e remédios naturais em prateleiras, enquanto insumos secos e outros produtos como buchas vegetais ficam pendurados. Já na parte de trás ficam sacos plásticos com garrafas PET e insumos secos para produção de garrafadas, que são aceitas sob encomenda. Pela posição do carrinho, os clientes se aproximam do carrinho por todos os lados. A compra é feita diretamente com ela e o pagamento pode ser feito em dinheiro, pix ou cartão. Vera trabalha comercializando remédios naturais há 20 anos e há 7 anos abandonou a prática de coletar plantas no mato, para posterior produção dos remédios, após o falecimento de seu marido. Quando questiono com quem ou onde adquiriu os conhecimentos com plantas medicinais me responde que por meio de cursos e nega ter aprendido algo com sua família nesse sentido.

A confiança não é construída sobre a história de Vera ou em seu conhecimento da planta viva, mas sim nas *fichas simbólicas* da modernidade, os rótulos industrializados. O discurso de Vera, marcado pela cautela e pelo silêncio, funciona como uma estratégia de proteção em um ambiente de vulnerabilidade à fiscalização. Suas respostas curtas e a desconfiança, aliadas ao ato de direcionar a credibilidade para as embalagens, desviam a autoridade e a responsabilidade de si mesma para a marca industrial.

Ao abandonar a coleta e revender produtos processados, Vera se posiciona como o elo final e mais vulnerável de uma extensa e, por vezes, opaca cadeia de suprimentos (Figura 08). O conhecimento sobre o ciclo completo da planta é fragmentado, e a experiência sensorial da natureza é substituída pela leitura de um rótulo. A dificuldade em aprofundar a conversa torna-se, assim, um reflexo metodológico da própria natureza impessoal de sua prática. Sua banca representa a adaptação máxima dos saberes tradicionais à lógica do mercado urbano, onde a conveniência e a percepção de segurança sanitária se sobrepõem ao conhecimento profundo da raiz.

Figura 6 - Desenho a mão, Liliane no quiosque. Fonte: Do autor, 2025.

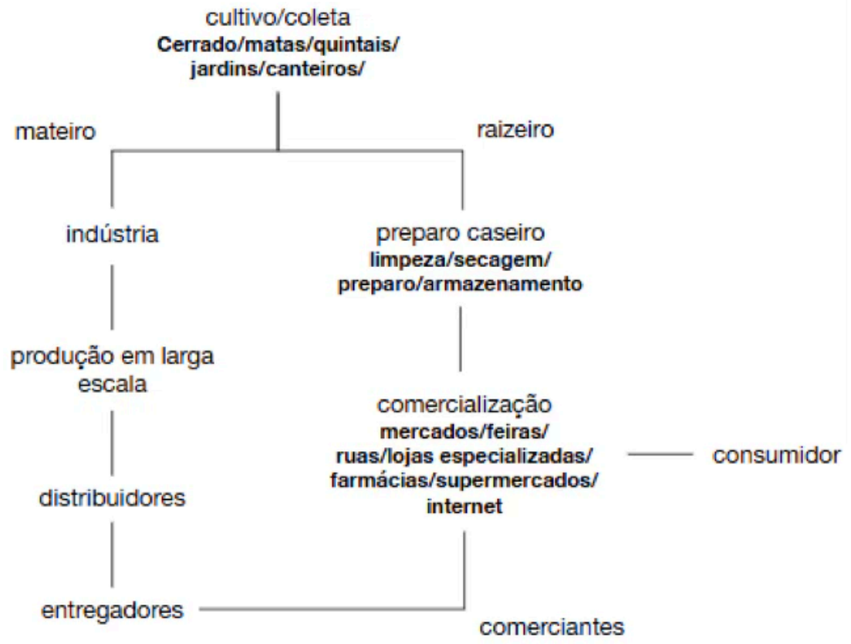
Figura 7 - Desenho a mão, carrinho ambulante da Vera, esquina da Av. Anhanguera com a Rua 08, bairro Central, Goiânia. Fonte: Do autor, 2025.

A justaposição das práticas de Liliane e Vera revela que a rua, em Goiânia, não é um cenário homogêneo. Esse contraste entre elas pode ser compreendido de forma mais profunda através do conceito de territorialidade, que define o modo como os sujeitos produzem, significam e controlam o espaço. A experiência de campo, portanto, exigiu abordagens distintas, com Liliane, uma escuta de suas narrativas e memórias, com Vera, uma observação das dinâmicas rápidas e fragmentadas do comércio de rua, onde a própria dificuldade em aprofundar a conversa se tornou um dado etnográfico relevante sobre as condições de trabalho e interação naquele espaço.

Considerações finais

Este artigo se propôs a investigar as territorialidades dos saberes medicinais com plantas na paisagem urbana de Goiânia, de suas práticas do quintal à rua. A pesquisa etnográfica revelou que, longe de desaparecerem, esses saberes se reconfiguram em um espectro de resistência e adaptação. No espaço privado do quintal, como observado com Dona Mariinha, o saber se assenta na memória afetiva, na subsistência e na troca comunitária, funcionando como um território de refúgio e resiliência. Ao se deslocarem para a rua, essas práticas se diversificam radicalmente. De um lado, emergem territorialidades, ou microterritorialidades, como a de Liliane, cuja banca-quiosque se firma como um ponto de confiança baseado em um conhecimento que vai da coleta à preparação. De outro, surgem territorialidades como a de Vera, cuja banca móvel opera na lógica da economia informal e da cadeia industrial, onde o saber sobre a planta viva é substituído pela crença no rótulo.

As ações dos praticantes, sejam vendedores ou consumidores, podem ser compreendidas como as *táticas* descritas por Michel de Certeau (2014), que operam nas brechas das *estratégias* dominantes do planejamento urbano, da regulação sanitária e da medicina científica. As táticas observadas são diversas, vão desde o ato de Dona Mariinha de cultivar um universo biodiverso em um lote limitado, passando pela tática de Liliane de plantar árvores para demarcar simbolicamente seu território na paisagem formal da cidade, até a de Vera, que muda a posição de sua banca em busca dos melhores fluxos de pedestres. Este trabalho, ao iluminar as táticas dos praticantes na produção de seus territórios, problematiza quais práticas e saberes a cidade formal reconhece e legitima, e quais ela relega à informalidade ou à invisibilidade.



Enquanto o comércio de produtos industrializados, como o de Vera, exemplifica o *desencaixe*, cuja a confiança é depositada em sistemas abstratos e fichas simbólicas como o rótulo e a marca, a prática de Liliane representa um exemplo de *reencaixe*, ao reconstruir a confiança por meio da relação pessoal, da reputação e da conexão direta com a origem do saber. Isso evidencia que a modernidade urbana não resulta em uma substituição completa, mas em uma sobreposição de lógicas.

A principal contribuição deste artigo reside no aprofundamento socioespacial do estudo dos saberes medicinais, ao focar nas territorialidades, a pesquisa demonstra que a sobrevivência dessas práticas não é apenas uma questão de transmissão cultural, mas uma explícita luta por espaço na cidade. Essa disputa se manifesta em um paradoxo central da urbanização em Goiânia, à medida que a pressão imobiliária encolhe o espaço físico do quintal, sua importância simbólica como lugar de memória e autonomia parece se expandir. Em contrapartida, a rua, ao mesmo tempo que oferece visibilidade e viabilidade econômica, impõe o risco da fragmentação e da descontextualização do saber. A contribuição para a arquitetura e o urbanismo reside, portanto, na urgência de se reconhecer essas práticas populares e seus espaços como elementos legítimos na construção da paisagem urbana promotoras de saúde na cidade contemporânea.

Reconhece-se, contudo, as limitações deste estudo. Sendo uma investigação qualitativa e etnográfica, seus achados oferecem uma perspectiva sobre os casos estudados, mas não permitem generalizações para toda a cidade de Goiânia. Estudos comparativos com outras metrópoles brasileiras, que possuem diferentes contextos de comércio popular, poderiam enriquecer a compreensão do fenômeno em escala nacional. Ademais, uma análise aprofundada das políticas públicas de planejamento urbano e saúde coletiva poderia investigar como estas poderiam apoiar e regular essas práticas de forma a valorizar seu potencial cultural e terapêutico, sem suprimir sua autonomia.

Finalmente, mapear essas práticas do quintal à rua revela mais do que o percurso das plantas medicinais, demonstra uma face da cidade brasileira. Sob um discurso de modernidade, persistem e se reinventam saberes e práticas que tecem e fomentam redes de cuidado e coletividade, demonstrando que a paisagem urbana é um palimpsesto continuamente reescrito por seus habitantes de formas criativas e inesperadas. O estudo do quintal à rua nos ensina, finalmente, que a cidade mais

Figura 8 - Esquema das dinâmicas socioculturais encontradas na pesquisa de campo no Centro de Goiânia, revelando os múltiplos sujeitos e transformações de valor no percurso. Fonte: Do autor, 2025.

verdadeiramente moderna talvez seja aquela que aprende a valorizar e a fazer as pazes com seu próprio quintal.

Agradecimentos

À Maria Ferreira de Sousa, Liliane Dias dos Santos e Vera, por gentilmente, compartilharem suas memórias e informações sobre o trabalho que realizam. Este trabalho foi realizado com apoio e financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (CNPq).

Referências

ALMEIDA, Maria Geralda de. Mulheres rurais: a descoberta e conquista da cidadania pela valorização dos quintais. *Revista GeoNordeste*, São Cristóvão, ano XXVII, n. 2, p. 138-161, jul./dez. 2016. ISSN: 2318-2695.

AMARAL, Marília. Oralidade e memória social no ofício de raizeira e raizeiro do Cerrado. *Revista Eletrônica Trilhas da História*, Três Lagoas, v. 13, n. 26, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.55028/th.v13i26.20446>. Acesso em: 29 de janeiro de 2025.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina Rústica.* 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2004.

BESSE, Jean-Marc. *O gosto do mundo: exercícios de paisagem.* Rio de Janeiro: EdUERJ, p.11-66, 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil. *RURIS (Campinas, Online)*, Campinas, SP, v. 1, n. 1, 2007. DOI: 10.53000/rr.v1i1.643. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/ruris/article/view/16758>. Acesso em: 2 set. 2024.

CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de fazer.* 22ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. P. 35-198.

COSTA, Benhur P da. As relações entre os conceitos de identidade, território e cultura no espaço urbano: Por uma abordagem microgeográfica. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato, *Geografia:* Temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: Eduerj, 2005.

CLÉMENT, Gilles. *Jardins, paisagem e gênio da natureza.* Salvador: EDUFBA, 2024.
CLIFFORD, James; MARCUS, George. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia.* Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens: EdUFRJ, 2016. 388 p.

DI STASI, Luiz Claudio. *Plantas medicinais: arte e ciência.* Um guia de estudo interdisciplinar. 1ª reimpr. São Paulo: Editora Fundação Unesp, 1995. ISBN 85-7139-117-3.

DOURADO, Guilherme Mazza. Vegetação e quintais da casa brasileira. *Paisagem e Ambiente,* São Paulo, Brasil, n. 19, p. 83–101, 2004. DOI: 10.11606/issn.2359-5361.v0i19p83-101. Disponível em: <https://revistas.usp.br/paam/article/view/40221>. Acesso em: 1 maio. 2025.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. Etnografia: Saberes e Práticas. *ILUMINURAS*, Porto Alegre, v. 9, n. 21, 2008. DOI: 10.22456/1984-1191.9301. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9301>. Acesso em: 6 mar. 2023.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva.* [S. l.]: Elefante, 2017.

FORTUNA, Carlos. (Micro)territorialidades: Metáfora dissidente do social. *Terra Plural*, Ponta Grossa, PR, UEPG, v. 6, n. 2, p. 199-214, jul./dez. 2012.

GARCIA, Azenaide Lopes Pereira; FAGUNDES, Maria Dailza da Conceição. O Mercado Central de Goiânia na trajetória histórico-cultural goianiense. *Cultura, Identidade e Região*, v. 13, n. 1, p.171-196, 2023.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade.* São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os patrimônios e o tempo. *Ciência Hoje. Revista de Divulgação Científica da SBPC.* Suplemento Trimestral. Rio de Janeiro, 2010.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva.* São Paulo: Centauro, 2003.

LIMA, Gabriel Aires Peixoto de. *Apagamentos, resistências e transformações dos saberes medicinais com plantas em Goiânia.* 2025. 155 f. Dissertação (Mestrado em Projeto e Cidade) – Faculdade de Artes Visuais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2025.

LOTIERZO, T.; HIRANO, L. F. K. Jogos de barbante, linhas, amarrações e outras figuras na composição de etnografias escritas e sensoriais. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 24, n. 64, 2023. DOI: 10.22456/1984-1191.132416. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/132416>. Acesso em: 21 nov. 2024.

MACHADO, L. H. B. *Raizeiros de Goiânia:* as representações entremeadas nos usos e nas redes de distribuição e comercialização das plantas medicinais em Goiânia - GO. Orientadora: Maria Geralda de Almeida. 2008. 139 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, out. 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2025.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia urbana. In: FORTUNA, C.; LEITE, R. P. (Orgs.). *Plural de cidade: novos léxicos urbanos.* Coimbra: Almedina, 2009. p. 101-114.

MAHLER, C. R.; MELLO, F. A. O. *De Mercado Municipal Vila Operária a Mercado Municipal Centro-Oeste:* tempo, história e arquitetura . Revista Jatobá, Goiânia, v. 2, 2020. DOI: 10.54686/revjat.v2i.65709. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revjat/article/view/65709>. Acesso em: 7 jan. 2024.

MELLO, M. M. *Goiânia:* cidade de pedras e de palavras. Goiânia: Ed. da UFG, 2006.

PELÁ, Márcia Cristina Hizim; CHAVEIRO, Eguimar Felício. *Sujeitos não desejados no espaço planejado:* disputa de territorialidades na construção de Goiânia. Territorialidades na América Latina / Maria Geralda de Almeida. Goiânia: Universidade Federal de Goiás/FUNAPE, 2009.

RIBEIRO, R. F. A medicina no sertão: uma "garrafada" de ervas e tradições. In: IORIS, E. (Coord.). *Plantas medicinais do cerrado: perspectivas comunitárias para a saúde, o meio ambiente e o desenvolvimento sustentável.* Mineiros: FIMES, 1999. p. 174-175.

SANTOS, Liliane Dias dos. Depoimento. Entrevista cedida a Gabriel Lima. Entrevista concedida para a pesquisa de mestrado sobre as práticas contemporâneas com plantas medicinais. Goiânia, 2025.

SOUSA, Maria Ferreira de. Depoimento. Entrevista cedida a Gabriel Lima. Entrevista concedida para a pesquisa de mestrado sobre as práticas contemporâneas com plantas medicinais. Goiânia, 2024.

SOUZA, M. L. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná E. de et. Al. (orgs). *Geografia:* conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1995.

TOURINHO, Helena Lucia Zagury; SILVA, Maria Goreti Costa Arapiraca da. Quintais urbanos: funções e papéis na casa brasileira e amazônica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas,* v. 11, n. 3, p. 633-651, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1981.81222016000300006>. Acesso em: 15 jun. 2024.

VIU, Alessandra F. M.; VIU, Marco Antônio de Oliveira; CAMPOS, Letícia Zenóbia de Oliveira. Etnobotânica: uma questão de gênero?. *Revista Brasileira de Agroecologia, [S. l.]*, v. 5, n. 1, p. 138–147, 2010. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbagroecologia/article/view/49060>. Acesso em: 10 fev. 2025.

,

A CASA NEGRA BRASILEIRA COMO TERRITÓRIO DE SABERES
Presença da Cultura Negra na Construção do Morar Brasileiro

THE BLACK BRAZILIAN HOUSE AS A TERRITORY OF KNOWLEDGE
Presence of Black Culture in the Construction of Brazilian Housing

Dara Elisa dos Santos Bandeira[1] e Cristhian Moreira Brum[2]

Resumo
Este artigo analisa o conceito de uma casa negra como território de saberes ancestrais, enfatizando a contribuição estrutural da cultura afro-brasileira na formação da arquitetura vernacular e nas formas contemporâneas de morar. Através de uma revisão bibliográfica, a pesquisa investiga tecnologias construtivas como a taipa de mão e lógicas espaciais como o kraal, revelando a presença da biointeração e da ancestralidade na materialidade dos espaços. Discute-se o apagamento histórico dessas contribuições na historiografia arquitetônica brasileira, marcada por uma perspectiva eurocêntrica que invisibiliza epistemologias negras. A partir de um olhar decolonial, evidencia-se a ressignificação dessas práticas nas periferias urbanas, onde o direito ao "habitar" é reivindicado em contraposição ao mero "habitat" mercantil. Conclui-se que reconhecer a autoria negra na arquitetura não é apenas um resgate histórico, mas um ato de reparação que confere dignidade e segurança ontológica à população negra, apontando caminhos para futuros mais justos e regenerativos.
Palavras-chave: arquitetura afro-brasileira; arquitetura vernacular; memória e identidade; territorialidade negra; decolonialidade

Abstract
This article analyzes the black house as a territory of ancestral knowledge, emphasizing the structural contribution of Afro-Brazilian culture to the formation of vernacular architecture and contemporary ways of living. Through a bibliographic review, the research investigates construction technologies such as wattle and daub (taipa de mão) and spatial logics like the kraal, revealing the presence of biointeraction and ancestry in the materiality of spaces. It discusses the historical erasure of these contributions in Brazilian architectural historiography, marked by a Eurocentric perspective that invisibilizes black epistemologies. From a decolonial perspective, it highlights the resignification of these practices in urban peripheries, where the right to “inhabit” (habitar) is claimed in opposition to the mere commercial “habitat”. It concludes that recognizing black authorship in architecture is not only a historical retrieval but an act of reparation that confers dignity and ontological security to the black population, pointing the way towards fairer and regenerative futures.
Keywords: afro-brazilian architecture; vernacular architecture; memory and identity; black territoriality; decoloniality.

Introdução
A construção da arquitetura e do urbanismo no Brasil é marcada por um processo de formação cultural complexo, fruto não apenas do encontro, mas da confluência, e muitas vezes do confronto, entre matrizes indígenas, africanas e europeias. Essa interação, longe de ocorrer em condições de igualdade, foi atravessada pela violência colonial e por relações assimétricas de poder. A diáspora africana, forçada pelo tráfico transatlântico, trouxe ao Brasil milhões de pessoas que carregavam consigo um patrimônio imaterial vasto: conhecimentos construtivos, práticas agrícolas, sistemas de organização espacial e valores comunitários (Gonzalez, 2020; Weimer, 2008). Esses elementos, transplantados e reinterpretados nas novas condições do território, operaram o que Bispo (2023) denomina como uma "biointeração" ou "contra-colonização": a capacidade de manejar a vida e o ambiente orgânico para resistir à lógica inorgânica e mercantil do sistema colonial.

Nesse cenário, saberes técnicos e cosmologias africanas interagiram com soluções indígenas e europeias para moldar uma produção arquitetônica profundamente adaptada aos climas e recursos locais. No entanto, a historiografia dominante raramente reconhece essa herança como tecnologia ou ciência, tratando-a muitas vezes de maneira inferior, folclórica ou invisibilizando-a por completo (Weimer, 2008; Bispo, 2023). Mesmo sob opressão, esses saberes não apenas se integraram ao cotidiano, mas deixaram marcas estruturais naquilo que hoje se reconhece como arquitetura brasileira (Matos, 2024).

Diante dessa lacuna, o presente estudo adota o conceito de *casa negra* como chave interpretativa. Longe de se restringir a uma tipologia residencial específica , a *casa negra* é compreendida aqui como um recorte analítico que evidencia características espaciais, construtivas e socioculturais derivadas da experiência afro-brasileira. Elementos como o quintal multifuncional, a centralidade da cozinha e a permeabilidade entre interior e exterior não são apenas escolhas funcionais; funcionam como o que Halbwachs (2013) define como quadros sociais da memória. Ou seja, a materialidade e forma da casa servem como suporte indispensável para que a memória coletiva e os rituais de pertencimento se sustentem ao longo do tempo.

Apesar de sua relevância, a *casa negra* e os saberes que ela materializa foram sistematicamente apagados ou modificados pelas narrativas oficiais, estruturadas sob uma perspectiva eurocêntrica que exalta a modernidade como ruptura. Esse apagamento limita o repertório projetual da arquitetura contemporânea. A valorização da arquitetura afro-brasileira é, portanto, um ato de reparação histórica e reposicionamento epistemológico, restituindo à população negra a dignidade de se reconhecer como sujeito produtor de espaço, e não apenas habitante dele. Compreender a *casa negra* é fundamental para entender a própria arquitetura vernacular brasileira, ampliando a definição e o entendimento sobre o patrimônio cultural para além da pedra e do cal, abarcando os modos de morar e existir (Matos, 2024).

Metodologicamente, este trabalho constitui uma revisão bibliográfica de abordagem qualitativa, articulando autores clássicos da historiografia da arquitetura com teóricos contemporâneos do pensamento decolonial e da memória social. A abordagem insere-se na crítica decolonial, buscando não apenas resgatar um passado, mas afirmar a potência dessas práticas para o enfrentamento de desafios contemporâneos, como a crise ambiental e a segregação urbana.

1 Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFPel (UFPel /2024), Mestranda no Programa de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU/UFPEL).
2 Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ/2017). Professor Adjunto na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFPel.

O texto estrutura-se em três eixos: inicialmente, apresenta-se a *casa negra* como território ancestral e suporte de memória coletiva; em seguida, investigam-se os saberes negros na formação da arquitetura vernacular, destacando técnicas e formas de organização espacial herdadas da África; e, finalmente, a projeção desses saberes como resistência contemporânea, buscando uma arquitetura que resgate o sentido profundo do "habitar" frente à imposição do "habitat" como mercadoria" (Lefebvre, 2001).

A casa como território ancestral

A arquitetura brasileira, em sua diversidade e complexidade, é resultado de um processo histórico marcado por diversas influências culturais e, sobretudo, por tensões coloniais (Bispo, 2023). Entre elas, a presença ancestral negra tem desempenhado um papel central, embora tenha sido sistematicamente minimizada ou apagada das narrativas oficiais. Muitos aspectos que hoje definem a arquitetura brasileira, especialmente no que se refere à formação da chamada “casa brasileira”, carregam influências diretas de saberes afro-brasileiros e indígenas (Lemos, 1989; Weimer,2008).

Esses saberes, transmitidos ao longo de gerações desde a diáspora, somaram-se a outras culturas que se entrecruzaram na construção da identidade nacional, muitas vezes em contextos de profunda assimetria de poder (Gonzalez, 2020). Entre esses elementos estruturantes estão a centralidade da cozinha nos projetos residenciais, o quintal de uso múltiplo, o emprego de materiais locais, conhecidos como vernaculares, e a configuração de espaços voltados à convivência (Weimer, 2008). Essas influências se manifestam na casa popular brasileira, na casa rural e em diferentes expressões vernaculares produzidas ao longo do país, compondo um repertório único que atravessa fronteiras étnicas e sociais.

Complementando essa visão, Bispo (2023) argumenta que a colonialidade do saber é o processo pelo qual o colonialismo impôs um único modelo de conhecimento, baseado em referenciais eurocêntricos, desqualificando e invisibilizando outros modos de pensar e produzir saberes. Esse mecanismo atua para negar legitimidade às práticas, tecnologias e visões de mundo desenvolvidas por povos negros, indígenas e outras comunidades tradicionais. Bispo (2023) reforça que a colonialidade do saber não se limitou à exploração econômica e à violência física reproduzida contra a população negra, mas também impôs um único e centralizado modelo civilizatório, que desqualifica qualquer modo de vida e conhecimentos que não estejam alinhados ao eurocentrismo.

Nesse processo, a influência negra na formação do que é entendido como arquitetura brasileira é frequentemente reduzida a um vestígio folclórico do passado, quando, na realidade, constituiu um repositório de soluções arquitetônicas e urbanas sustentáveis e ricas culturalmente (Matos, 2024). Essa mesma lógica de invisibilização e redução cultural pode ser exemplificada com a noção do conceito de quilombo que foi ampliada por estudos de autores contemporâneos como, por exemplo, Nascimento (2021). A autora rompe com a visão histórica e restrita da definição de quilombo como um simples refúgio de pessoas escravizadas; Nascimento propõe compreendê-lo como um espaço de resistência ativa, de produção de vida comunitária e ainda como um projeto político-cultural. Esse entendimento abraça tanto a organização do espaço doméstico quanto, em alguns casos, a configuração urbana dos espaços formados pelo quilombo. Nessa perspectiva, a *casa negra* insere-se em um conjunto contínuo de territorialidades negras presente em quilombos rurais, comunidades urbanas, terreiros e bairros periféricos, articulados por valores de solidariedade, autogestão e ancestralidade.

Neste estudo, *casa negra* é compreendida como um conceito analítico que designa um conjunto de características espaciais, construtivas e socioculturais derivadas da experiência da diáspora africana no Brasil e incorporadas à formação do que é compreendido como produção de uma casa brasileira (Matos, 2024). Trata-se da conceituação de um espaço que reúne diversos saberes técnicos, modos de habitar e usos do território que são transmitidos por gerações, nos quais a função da arquitetura está associada a valores culturais, formas de organização social e práticas cotidianas de biointeração (Bispo, 2023). A definição de *casa negra*, portanto, não se limita à dimensão física de um abrigo, mas engloba a maneira como o espaço doméstico é projetado, utilizado e ganha significado a partir de referenciais afro-brasileiros. Nesse contexto, a herança ancestral manifesta-se na maneira como a casa é organizada e integrada ao ambiente. Essa relação não se restringe apenas ao uso funcional do espaço, mas envolve também os vínculos afetivos, espirituais e de pertencimento gerados pelo espaço (Matos, 2024).

Para aprofundar a dimensão simbólica, o estudo recorre a Tuan (1983), que aborda a formação do conceito de *sentido de lugar*, afirmando que o espaço se torna um *lugar* quando é vivido e investido de significado. Na *casa negra*, essa significação é indissociável da ancestralidade, da memória e das práticas coletivas que a sustentam, de modo que cada elemento construtivo e cada espaço, interno ou externo, carrega narrativas que ultrapassam apenas o uso da materialidade, atuando como verdadeiros quadros sociais da memória (Halbwachs, 2013).

Nesse sentido, identificar e reconhecer a influência negra na produção da casa brasileira é um passo fundamental para a construção do 'sentido de lugar' e da topofilia, o vínculo afetivo com o ambiente físico, por parte da população negra. Quando o sujeito negro reconhece que as soluções espaciais que o acolhem são heranças de sua própria ancestralidade, a casa deixa de ser um mero objeto físico ou um espaço imposto, transformando-se em um espelho identitário. Esse reconhecimento fortalece a autoestima e o sentimento de segurança ontológica, permitindo que o habitar seja vivido não como precariedade, mas como continuidade histórica e afirmação de dignidade.

Matos (2024) apresenta a arquitetura afro-brasileira trazendo a perspectiva de um contexto mais amplo, a partir da diáspora africana, evidenciando que a formação da arquitetura brasileira não pode ser compreendida sem considerar os sistemas construtivos, a organização espacial da casa brasileira e a relação com o território herdados da África e adaptados ao Brasil. Essas contribuições não foram incorporadas como herança explícita nas narrativas oficiais, mas se inscreveram silenciosamente naquilo que se convencionou chamar de arquitetura vernacular brasileira, influenciando desde a disposição de ambientes até as técnicas de construção (Weimer, 2008). Para Matos (2024), a arquitetura afro-brasileira não se limita a um repertório histórico ou a tipologias vernaculares congeladas no passado, mas abarca também a produção contemporânea de autoria negra que operacionaliza epistemologias ancestrais como fundamentos projetuais. A autora defende que um projeto atual se legitima como afro-brasileiro não pela mimese estética de formas antigas, mas pela capacidade de atualizar princípios como a circularidade, a comunidade e a biointeração para responder a desafios urbanos do presente. Assim, ao utilizar a memória e as tecnologias de sobrevivência da diáspora como ferramentas de inovação e não apenas de preservação, a produção contemporânea negra rompe com a linearidade eurocêntrica e instaura um "tempo espiralar", onde o futuro da arquitetura é construído a partir da reativação consciente de saberes ancestrais.

Um conceito relevante é o de ancestralidade como fundamento projetual. Martins (1995) constrói a narrativa de que a ancestralidade não é apenas memória, mas um "tempo espiralar" no qual passado, presente e futuro se entrelaçam. Na *casa negra*, essa temporalidade se manifesta tanto na preservação de práticas herdadas quanto na adaptação criativa às necessidades contemporâneas. Esse processo contínuo assegura a permanência dos saberes ancestrais na vida cotidiana e confere à moradia negra o papel de arquivo vivo da história. A transmissão desses saberes também pode ocorrer por meio da oralidade, definida por Bispo (2023) como uma prática fundamental e tecnológica para preservar a memória entre gerações.

Ao narrar histórias, ensinar receitas, transmitir rituais ou modos de fazer, os moradores transformam a casa em um espaço de ensino e aprendizagem intergeracional. Essa transmissão é tão importante quanto os elementos construtivos de uma estrutura para compreender como a casa se situa como um território ancestral. Matos (2024) aponta que a influência de lideranças femininas, especialmente de matriarcas comunitárias, historicamente define ou influencia a disposição de espaços, as funções de cada ambiente e a estética que traduz valores espirituais e culturais na *casa negra*. Esses saberes, muitas vezes invisibilizados pela historiografia arquitetônica, podem configurar um verdadeiro campo de projeto e planejamento que articula técnica, simbologia e uso social.

A *casa negra* também revela um hibridismo cultural, ou uma confluência, formada pela interação entre saberes africanos, indígenas e europeus. Essa síntese não apaga as origens, mas reinterpreta elementos de forma criativa e adaptados ao contexto, contribuindo para a construção de uma arquitetura rica em significados e memória. Essa diversidade pode inspirar a produção de projetos residenciais que ajudem a estabelecer a casa como um espaço de resistência cultural e afetiva, frente às pressões padronizadoras da urbanização contemporânea. Essa resistência cultural se materializa na organização espacial e no uso cotidiano da casa: o quintal, por exemplo, vai muito além de ser um espaço aberto dentro do projeto; é um lugar de cultivo, socialização e rituais que conectam os moradores entre si e aos seus ancestrais. A cozinha, núcleo central no programa doméstico afro-brasileiro, é espaço de convivência e transmissão oral de saberes culinários, religiosos e sociais. Ao redor do fogo e da comida, estruturam-se relações familiares e comunitárias que reforçam a identidade coletiva (Bispo, 2023).

Portanto, a validação desses saberes atua como um mecanismo de reparação: ao enxergar a própria história na materialidade construída, a população negra deixa de se ver apenas como ocupante do território para se reconhecer como parte fundadora de sua história. A casa torna-se, assim, um lugar de dignidade, onde a memória não é apagada, mas serve de alicerce para o direito de pertencer e permanecer.

Essa centralidade e as práticas que dela emergem evidenciam que a *casa negra* não constitui um modelo fixo ou homogêneo. Pelo contrário, ela se caracteriza como um conjunto de práticas adaptáveis aos diferentes contextos ambientais, econômicos e sociais. Essa flexibilidade garante sua resiliência e permanência, mesmo diante de pressões como urbanização acelerada, gentrificação ou padronização construtiva típica de programas habitacionais de massa no Brasil (Oliveira, 2019). Assim, compreender a *casa negra* como território de influência ancestral negra significa reconhecê-la como, além de um espaço físico, também como um arquivo vivo de memórias, uma representação de arena política e como expressão material de saberes ancestrais (Bispo, 2023; Matos, 2024). De acordo com Matos (2024), enquanto patrimônio imaterial, oferece subsídios para repensar a arquitetura brasileira numa perspectiva decolonial, integrando territorialidade, memória e resistência cultural como fundamentos projetuais contemporâneos.

Saberes negros na formação da arquitetura vernacular brasileira

A arquitetura vernacular brasileira, também conhecida como arquitetura popular, abrange edificações moldadas por técnicas transmitidas entre gerações e ajustadas às realidades ambientais, sociais e culturais do país. Lemos (1989) destaca que essas práticas surgem da relação direta entre comunidades e seus territórios, fazendo uso de materiais disponíveis e de soluções construtivas tradicionais que asseguram desempenho, conforto e integração com a paisagem.

Para Lemos (1989) e Weimer (2008), a casa brasileira resulta de um longo processo de síntese, no qual diferentes matrizes culturais foram se entrelaçando. Esse movimento gerou expressões variadas, como as observadas no sertão nordestino ou no interior gaúcho, onde as moradias respondem às condições climáticas e aos modos de vida locais. Apesar das diferenças formais, tais construções compartilham princípios comuns, sobretudo o aproveitamento inteligente de recursos e a adaptação ao meio. Weimer (2008) chama atenção para o fato de que, nesse percurso, a participação africana foi frequentemente minimizada, embora tenha exercido papel estruturante na conformação do que hoje se reconhece como arquitetura popular. Valorizar essa herança significa entendê-la como um sistema vivo, que combina técnica, tradição e resistência, oferecendo referências sustentáveis e socialmente enraizadas para pensar caminhos futuros.

A influência africana, ainda que muitas vezes ocultada pelas narrativas hegemônicas (Weimer, 2008; Matos, 2024), constitui um dos pilares da formação da arquitetura vernacular no Brasil. Integrada à tríade formada também pelas contribuições indígena e portuguesa, sua presença foi determinante. Como observa Weimer (2008), o resultado desse encontro é uma arquitetura híbrida, na qual conhecimentos negros foram essenciais para redefinir modos de organizar os espaços e aperfeiçoar técnicas construtivas, reforçando especialmente a centralidade do espaço externo como parte vital da vida comunitária.

A diáspora brasileira, a diversidade técnica africana manifestou-se através de diversos grupos étnicos. Weimer (2008) detalha a influência de dois grandes grupos culturais: os bantos e os sudaneses. Os sudaneses, provenientes de áreas com tradições urbanas consolidadas e influência islâmica (como os hauçás e malês), trouxeram uma concepção de arquitetura voltada para a privacidade e a hierarquia, introduzindo o uso do adobe em construções assobradadas e a organização de espaços internos voltados para pátios íntimos, fundamentais na urbanização de cidades como Salvador. Por outro lado, os bantos, oriundos de regiões de savana e floresta, aplicaram no Brasil uma "arquitetura do orgânico", baseada na construção monofuncional e dispersa, onde a técnica da madeira e do barro predominava, priorizando a integração horizontal com o solo e a ventilação natural, essenciais para a arquitetura rural e periurbana.

Essa distinção é crucial para compreender a tecnologia dos materiais. É importante notar que, embora a taipa de pilão tenha sido amplamente utilizada no período colonial, ela chegou ao Brasil majoritariamente através dos portugueses, que absorveram essa sabedoria ancestral dos mouros no Norte da África. Contudo, foi a técnica da taipa de mão (pau-a-pique ou sopapo), trazida diretamente pelos povos subsaarianos e fundida aos saberes indígenas, que se disseminou como a solução vernacular predominante para a população. A Taipa de Pilão, por exigir formas de madeira (taipais) e ferramentas mais complexas, tornou-se a técnica oficial da "Casa Grande", das igrejas e dos fortes. É uma herança africana, mas que chegou via colonizador. Já a Taipa de Mão (Pau-a-pique) é a técnica trazida e mantida diretamente pelos povos Bantos e indígenas. É a técnica da autonomia, que não precisa de formas complexas, apenas da trama vegetal e do barro.

Essa versatilidade técnica provocou um fenômeno de influência reversa. Weimer (2008) destaca que a adaptação não foi uma via de mão única: a arquitetura do colonizador também passou a sofrer influências determinantes das formas africanas de construir. Enquanto em Portugal predominavam as construções de pedra e de taipa de pilão (de origem berbere/norte-africana), no Brasil houve uma ampla divulgação das 'taipas leves' (taipa de mão ou pau-a-pique) trazidas pela diáspora negra. A eficiência ecológica e a viabilidade econômica dessa estrutura autônoma de madeira vedada com barro eram tamanhas que a técnica acabou sendo assimilada pela sociedade colonial, tornando-se hegemônica na construção popular brasileira. Matos (2024) reforça que essa escolha material configura uma tecnologia de resiliência social, pois utiliza recursos locais biodegradáveis e exige, em sua execução, o trabalho coletivo, fortalecendo o tecido social.

O reconhecimento dessa sofisticação técnica é crucial para a ressignificação da moradia popular. Ao compreender que a casa de taipa não é sinônimo de atraso, mas uma tecnologia ancestral de biointeração e resistência, o objeto físico da casa ganha uma nova dimensão simbólica. Para o morador, saber que a parede erguida com as próprias mãos segue uma linhagem de engenharia milenar transforma a autoconstrução em um ato de dignidade e reafirmação cultural, inserindo-o ativamente na história da produção do espaço brasileiro.

Weimer (2008) argumenta que a grande contribuição dessa técnica não é apenas o uso do barro, mas a lógica estrutural da "gaiola": um esqueleto de madeira independente, amarrado com cipós ou fibras, que sustenta o telhado autarquicamente. Diferente da alvenaria portante europeia, essa estrutura flexível absorve melhor as movimentações do solo e permite que a vedação de barro funcione como um isolante térmico eficiente, e não como elemento de carga. Matos (2024) destaca que essa escolha material configura uma tecnologia de sustentabilidade e resiliência social, pois utiliza recursos locais biodegradáveis e exige, em sua execução, o trabalho coletivo (mutirão), fortalecendo o tecido social da comunidade enquanto se ergue a moradia.

Morfologicamente, o processo de diáspora resultou em uma simplificação e adaptação das tipologias originais. Weimer (2008) observa que a forma ancestral de cone-sobre-cilindro, comum em diversas regiões da África, praticamente desapareceu no Brasil, sendo substituída pela hegemonia da casa de 'mocambo' com telhado de duas águas. Essa transição representou uma resposta pragmática às novas condições ambientais e sociais. As construções, preponderantemente monofuncionais na origem (uma edificação para cada uso), deram lugar a espaços plurifuncionais, embora mantivessem uma simplicidade espacial em relação à complexidade da casa burguesa europeia. Houve também a introdução gradual de janelas, elementos raros na arquitetura tradicional africana, que ventilavam por meio do afastamento do telhado, muitas vezes adotando o modelo gradeado conhecido como *harr*, originário do Golfo da Guiné, garantindo segurança e ventilação cruzada.

Além da técnica construtiva, a morfologia da casa popular brasileira carrega a marca da adaptação climática africana. Weimer (2008) observa que o alpendre ou varanda, onipresente na arquitetura rural e suburbana brasileira, é uma evolução direta dos beirais proeminentes das cabanas africanas, que foram estendidos para proteger as paredes de taipa das chuvas tropicais. Mais do que uma proteção física, a varanda tornou-se um dispositivo social: um espaço de transição entre o "dentro" (íntimo) e o "fora" (público), permitindo a convivência ao ar livre protegida do sol, fundamental para a sociabilidade negra. Essa valorização do espaço intermediário contrapõe-se à fachada plana e fechada da arquitetura colonial portuguesa, configurando uma nova forma de habitar voltada para o exterior. A permanência desses referenciais também se manifesta na organização das moradias.

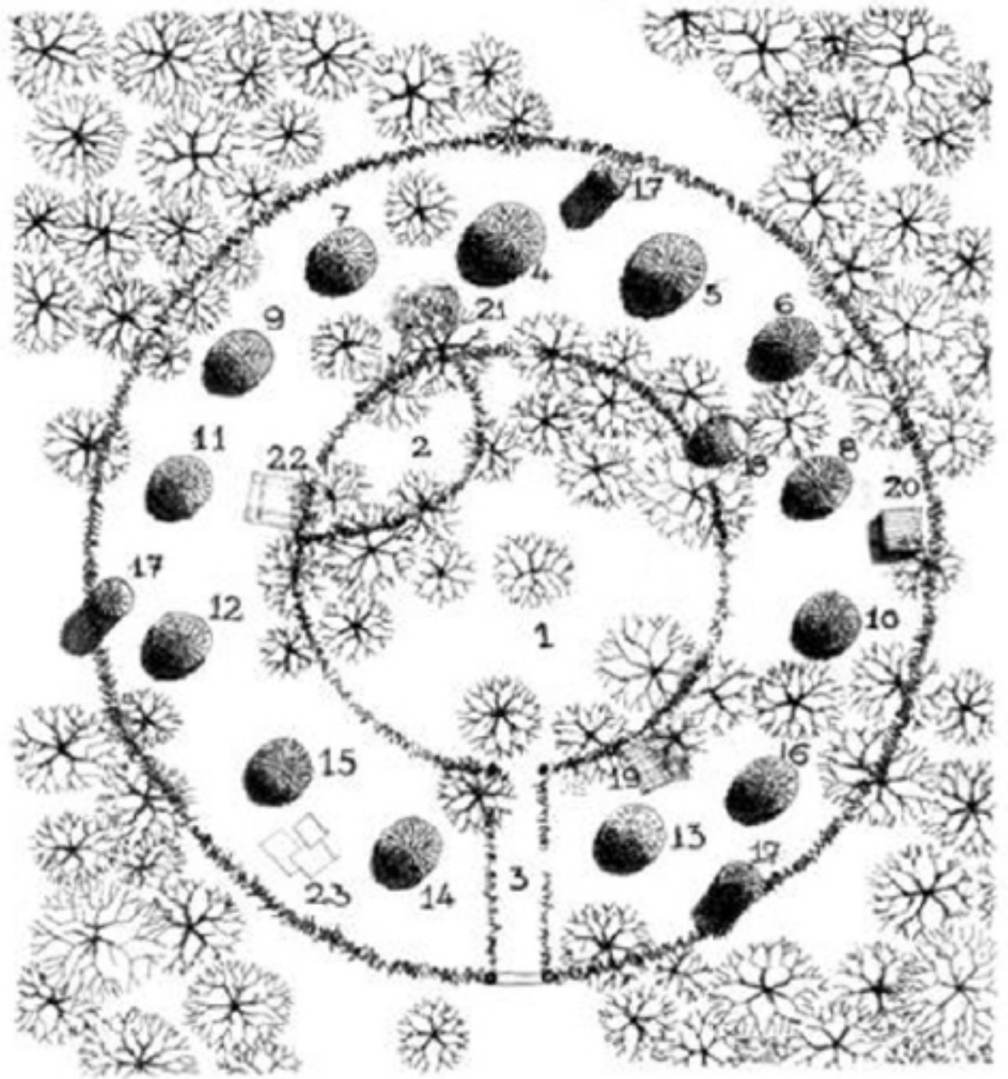


Figura 1 - Esquema de um kraal: unidade habitacional familiar composta por diversas edificações monofuncionais (cubatas) articuladas por um pátio central de uso coletivo e cercado. Fonte: Weimer (2008).

Em muitos casos, observa-se a adoção de padrões que remetem ao *kraal* africano, que são estruturas circulares ou semicirculares compostas por moradias dispostas ao redor de um espaço central aberto destinado à vida comunitária. Para compreender a organização espacial influenciada pela diáspora, é necessário analisar o conceito de *kraal*, identificado por Weimer (2008) como a unidade fundamental do assentamento familiar africano. Diferente do modelo europeu de habitação, concebido como um bloco único que confina todas as atividades sob o mesmo teto, o *kraal* funciona como um complexo territorial delimitado por uma cerca. Dentro desse perímetro, a moradia é fragmentada em diversas edificações menores denominadas "cubatas", que são estruturas monofuncionais: uma destina-se apenas ao dormitório, outra exclusivamente à cozinha, outra ao armazenamento ou ao culto.

Essa lógica de fragmentação construtiva ressignifica o "vazio" entre as edificações. O espaço aberto do *kraal* não é uma sobra de terreno, mas o elemento conector onde a vida acontece. Weimer (2008) descreve que esse pátio interno abriga árvores frutíferas e de sombra (muitas vezes moradas de orixás), hortas, animais e áreas de trabalho, configurando um cenário onde a domesticidade é vivida ao ar livre. A hierarquia espacial é definida pela "cubata" do chefe da família e pela existência de uma única entrada, garantindo controle e proteção ao núcleo familiar estendido.

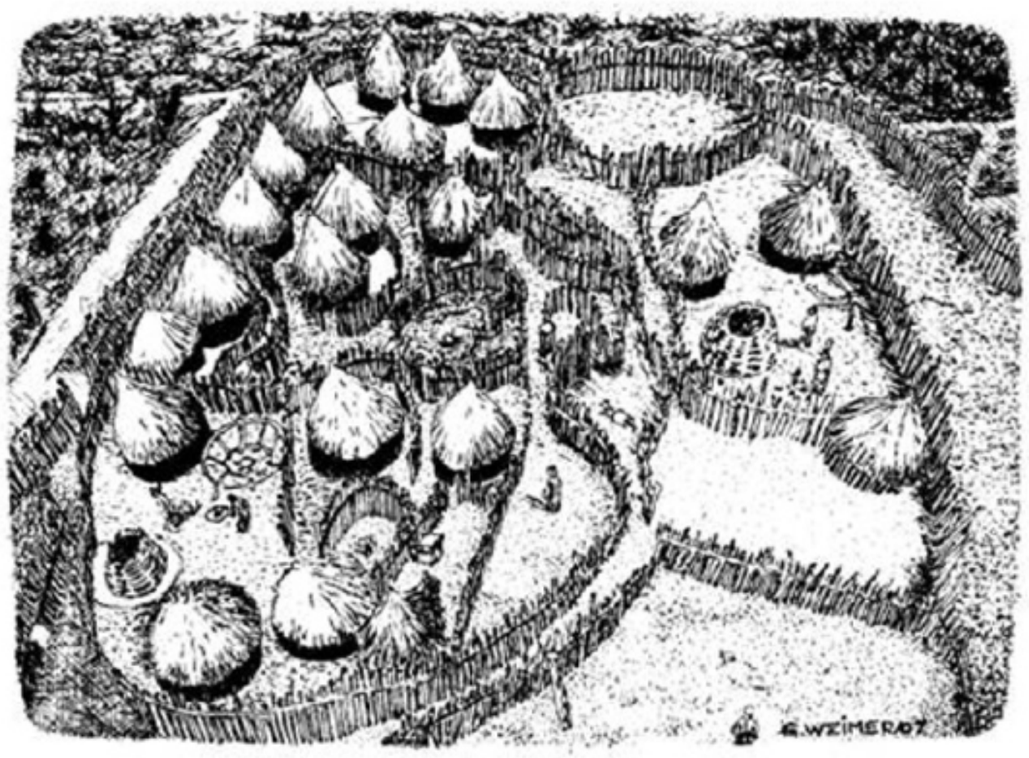


Figura 2 - Organização espacial de uma sanzala ou aldeia linear, demonstrando como a agregação de unidades familiares (kraals ou cubatas) forma o tecido urbano vernacular, estruturado ao longo de um eixo de convivência. Fonte: Weimer (2008).

A justaposição de diversos *kraals* dava origem ao que se conhece por *quilombo*, termo que, segundo Weimer, origina-se do quimbundo para designar simplesmente "vila" ou "aldeia", sem a conotação pejorativa de esconderijo que lhe foi atribuída colonialmente. Nos quilombos, essa configuração fortalece os vínculos de solidariedade, favorece a autogestão e facilita a realização de atividades coletivas. Como ressalta Weimer, a arquitetura africana não pode ser reduzida a um conjunto de técnicas construtivas; ela integra um sistema cultural que organiza a relação entre pessoas, espaços e natureza. Essa perspectiva integradora ainda é visível na forma como comunidades quilombolas e urbanas mantêm uma conexão orgânica entre habitação, trabalho, sociabilidade e espiritualidade.

Esses modelos (o nucleado do *kraal* e o linear da *sanzala*) fornecem as bases morfológicas para entender a espontaneidade e a organicidade presentes hoje na autoconstrução das periferias e nas comunidades rurais brasileiras. Essa matriz espacial pode também ter influenciado a formação dos primeiros núcleos urbanos negros no Brasil. Beatriz Nascimento (2021) aprofunda essa hipótese ao conceituar o quilombo não como um evento estático do passado colonial, mas como um *continuum* histórico e uma tecnologia de organização social que migrou para as cidades. Para a autora, a favela e as comunidades periféricas contemporâneas operam como ressignificações urbanas do quilombo (e, por extensão, dos *kraals*), mantendo a lógica de ocupação territorial baseada na solidariedade, na autogestão e na defesa de um espaço próprio de existência. Assim, a morfologia dos territórios negros urbanos não é fruto do acaso ou apenas da precariedade, mas reflete a persistência de um código cultural que organiza o espaço para garantir a sobrevivência do grupo.

Essa organização espacial comprova que a presença negra no território nunca foi passiva. Reconhecer a morfologia dos *kraals* na base das nossas cidades é admitir que a população negra imprimiu sua marca na paisagem de forma indelével. A casa e o bairro, vistos sob essa ótica, deixam de ser aglomerados aleatórios para se tornarem documentos históricos de um modo de vida comunitário. Isso permite que os moradores desses territórios reivindiquem não apenas a posse da terra, mas o direito à memória de terem ajudado a desenhar a própria urbanidade brasileira.

Bispo (2023) expande essa compreensão ao propor que a organização quilombola opera sob a lógica da circularidade e da confluência, em oposição à linearidade colonial. Para Bispo, o quilombo materializa uma arquitetura orgânica baseada na biointeração, onde a disposição espacial das casas não serve ao isolamento, mas ao envolvimento. Diferente da cidade sintética que separa funções e pessoas, o espaço quilombola é desenhado para que a vida doméstica, o trabalho na terra (roça) e a decisão política aconteçam de forma integrada e circular. Assim, a morfologia do *kraal* ou do terreiro não é apenas uma solução física, mas a expressão de uma cosmovisão que recusa a verticalidade do poder em favor da horizontalidade do círculo, onde o centro, vazio e acessível a todos, é o lugar da troca e da manutenção da vida.

Apesar dessas adaptações morfológicas, a essência do habitar negro preservou a supremacia do espaço externo. Weimer (2008) argumenta que a manutenção das atividades domésticas e de trabalho ao ar livre não é mero exotismo, mas uma 'adequação ergológica' a um clima quente, constituindo uma estratégia de conforto ambiental e resistência cultural. O quintal e a rua continuaram a operar como extensões da casa, onde mercados, celebrações e o cotidiano se desenrolam. Essa prática, enraizada em tradições ancestrais, permanece viva tanto em comunidades rurais quanto em assentamentos urbanos, constituindo um traço distintivo da organização espacial afro-brasileira.

Matos (2024), Bispo (2023) e Weimer (2008) afirmam também que a cozinha é um dos exemplos mais marcantes dessa herança. Um núcleo simbólico e funcional da casa afro-brasileira, ela historicamente, principalmente em áreas rurais, podia ser formado por uma simples plataforma de terra com três pedras para apoiar panelas, método idêntico ao utilizado em diversas regiões africanas. Mais do que um espaço de serviço, a cozinha configura-se como um território político e de afeto, historicamente gerido pelas mulheres negras. É nesse ambiente que ocorre a transmissão oral de saberes culinários e religiosos, transformando o ato de cozinhar em uma tecnologia de manutenção da memória e de fortalecimento das relações comunitárias. Esse papel central dialoga com a lógica espacial presente nas culturas banto e sudanesa, em que as moradias eram compostas por unidades monofuncionais (dormitórios, cozinhas, áreas de trabalho) articuladas por espaços abertos de uso coletivo.

No Brasil, essa lógica foi adaptada, mas manteve-se a valorização das áreas externas, como quintais, que seguem sendo utilizados para cultivo, encontros e rituais. A disposição das casas em torno de praças ou pátios centrais, comum nas aldeias africanas e indígenas, sobrevive em quilombos e se reflete também na configuração de favelas e bairros periféricos, onde ruas e vielas funcionam como espaços centrais de convivência. Assim, reconhecer a presença africana na arquitetura vernacular brasileira implica não apenas resgatar tipologias e técnicas, mas compreender que essa herança é viva e dinâmica. Ela continua a informar modos de habitar, práticas de construção e formas de organização comunitária que resistem, adaptam-se e se reinventam no contexto contemporâneo, constituindo um patrimônio imaterial de grande relevância para a história e a identidade arquitetônica do Brasil.

O saber negro na casa contemporânea

A valorização dos saberes negros na arquitetura brasileira implica, antes de tudo, repensar criticamente as práticas de registro e salvaguarda do patrimônio cultural. Como ressalta Bispo (2023), preservar a cultura negra significa assegurar não apenas a

integridade física das edificações, mas a continuidade dos sistemas de conhecimento, das práticas construtivas e das formas coletivas de uso do território. Esse entendimento desloca o foco da preservação de um objeto estático para um processo vivo, dinâmico e relacional. Nessa perspectiva, as metodologias convencionais de preservação, baseadas em inventários técnicos e análises formais, mostram-se insuficientes para abarcar a complexidade das arquiteturas afro-brasileiras. É necessário adotar processos participativos que incorporem a experiência das comunidades, permitindo que sejam elas próprias as protagonistas na definição do que deve ser preservado e das estratégias para tal. Esse protagonismo comunitário garante não só legitimidade, mas eficácia na manutenção dos valores culturais que estruturam esses territórios.

A transformação dessa abordagem exige mudanças estruturais na formação em arquitetura e urbanismo. Como destaca Matos (2024), o ensino acadêmico no Brasil ainda é amplamente pautado por referenciais eurocêntricos, o que relega as arquiteturas negras, indígenas e populares a uma posição marginal dentro dos currículos. Tal exclusão não é apenas uma lacuna pedagógica, mas um reflexo das hierarquias de saber impostas pela colonialidade do conhecimento. Romper com essa lógica demanda que o estudo dessas arquiteturas seja incorporado de forma sistemática e transversal, reconhecendo-as como parte legítima e constitutiva da produção arquitetônica brasileira.

A integração desses conteúdos não se restringe à simples inclusão de referências históricas ou tipológicas. É necessário explorar profundamente suas técnicas, espacialidades e fundamentos cosmológicos, compreendendo que essas arquiteturas não são variações “folclóricas” do fazer construtivo, mas manifestações concretas de epistemologias próprias. Essas formas de conhecimento organizam a relação entre espaço, corpo, território e comunidade, articulando dimensões materiais, simbólicas e espirituais. Como argumenta Mbembe (2018), reconhecer tais epistemologias implica romper com o monopólio de um modelo civilizatório único e admitir a coexistência legítima de múltiplos modos de habitar e produzir o espaço.

Essa mudança de perspectiva não se limita à esfera acadêmica; ela impacta diretamente a formulação e implementação de políticas públicas de habitação. Como apontam Perutti (2017) e Oliveira (2019), programas habitacionais concebidos sem diálogo com as dinâmicas socioculturais das comunidades tendem a fracassar em sua função social. A ausência de escuta e participação efetiva dos moradores frequentemente resulta em espaços padronizados, descontextualizados e pouco funcionais para a vida cotidiana. Essa desconexão é analisada por Perutti (2017) no contexto do Programa Minha Casa Minha Vida. A autora argumenta que a imposição de tipologias nucleares, baseadas no isolamento, na ausência de quintais e na rigidez dos cômodos, opera um apagamento das dinâmicas familiares estendidas, típicas das matrizes afro-brasileiras. Ao substituir a fluidez do pátio ou da varanda pela esterilidade do corredor e do condomínio fechado, a política pública não entrega apenas uma habitação, mas impõe um modo de vida individualista.

Para fundamentar essa resistência, é útil recorrer à distinção de Lefebvre (2001) entre 'habitat' e 'habitar'. O mercado e o Estado produzem o 'habitat': o invólucro físico, a mercadoria imobiliária quantificável. A *casa negra*, contudo, reivindica o direito ao 'habitar': o ato de apropriar-se do espaço, de transformá-lo através do corpo, do rito e do uso coletivo. Pallasmaa (2011) reforça que a verdadeira arquitetura não é visual, mas existencial. Nesse sentido, as intervenções contemporâneas nas periferias, como a transformação da laje em área de festa ou a abertura da fachada para o comércio informal, são atos de 'habitar' que subvertem a rigidez do 'habitat' imposto.

Ao reivindicar o 'habitar', a população negra transforma o 'habitat' genérico em um lugar de dignidade e memória. Reconhecer a autoria negra nessas intervenções contemporâneas é fundamental para combater a sensação de não-pertencimento imposta pela cidade formal. Quando a laje ou o puxadinho são lidos como estratégias legítimas de resistência cultural, e não como ilegalidade, o morador passa a se sentir parte integrante da história do território, capaz de moldá-lo segundo suas próprias epistemologias e afetos.

Incorporar princípios ancestrais como a multifuncionalidade dos espaços, a valorização das áreas externas e a adaptabilidade construtiva é fundamental para que as políticas habitacionais resultem em moradias que não apenas sirvam de abrigo, mas sustentem modos de vida e fortaleçam a identidade comunitária.Um aspecto central dessa integração é a coautoria nos processos de projeto. Bispo (2023) enfatiza que fazer arquitetura nas comunidades quilombolas é, por natureza, um trabalho coletivo e relacional. Isso exige que arquitetos e urbanistas assumam uma postura de parceria, construindo soluções em conjunto com os moradores e não impondo modelos pré-concebidos. Essa postura participativa rompe com a lógica hierárquica que historicamente caracterizou a produção habitacional e promove uma arquitetura mais democrática e enraizada no território. Ao reconhecer o morador como sujeito ativo do processo, a prática arquitetônica passa a reforçar o pertencimento, a autonomia e a continuidade dos saberes locais.

Do ponto de vista ambiental, os saberes ancestrais negros oferecem um legado robusto de práticas sustentáveis. O uso de materiais locais, a adaptação às condições climáticas e a criação de espaços externos produtivos, quintais, hortas, pátios são estratégias que não apenas reduzem impactos ambientais, mas fortalecem a resiliência social (Matos, 2024). Essas soluções demonstram que sustentabilidade e cultura não são campos separados, mas dimensões complementares do mesmo projeto. Além disso, como lembra Mbembe (2018), tradição e inovação não são polos opostos. A vitalidade das culturas negras está justamente na capacidade de reinvenção contínua, dialogando com o presente sem abrir mão de suas raízes. A arquitetura afro-brasileira exemplifica essa dinâmica ao adaptar-se às transformações sociais e econômicas, preservando a lógica comunitária e a relação orgânica com o território.

O reconhecimento da *casa negra* e de seus saberes como patrimônio arquitetônico amplia significativamente as possibilidades de pesquisa, documentação e intervenção qualificada. Mais do que preservar edificações isoladas, trata-se de compreender um sistema integrado de práticas construtivas, usos coletivos e simbolismos culturais que estruturam modos de vida. Para Weimer (2008), registros etnográficos, levantamentos técnicos e mapeamentos participativos são instrumentos essenciais para revelar como as formas arquitetônicas se articulam às dinâmicas sociais, às hierarquias internas e aos vínculos comunitários. Esse tipo de abordagem permite situar a arquitetura dentro de um contexto vivo, capaz de informar decisões projetuais mais coerentes e sensíveis às realidades locais.

Essa documentação, no entanto, não pode restringir-se à dimensão técnica tradicional. É necessário incluir narrativas orais, memórias coletivas e experiências sensoriais vinculadas aos espaços, já que, como afirma Bispo (2023), a oralidade é um vetor central na transmissão dos saberes negros. Incorporar esse elemento às metodologias de pesquisa e projeto amplia o alcance da documentação, revelando aspectos que dificilmente emergiriam em análises puramente formais. Trata-se de registrar, junto com a materialidade, as histórias, os significados e as práticas cotidianas que dão vida ao espaço arquitetônico.

Ao adotar essa perspectiva integradora, a arquitetura contemporânea pode aprender com a lógica comunitária que fundamenta as arquiteturas negras. Isso significa, como destaca Matos (2024), abandonar a reprodução de modelos universalizantes e projetar soluções situadas, enraizadas nas necessidades e modos de vida específicos de cada território. Essa mudança metodológica envolve partir do lugar e das pessoas para a formulação das propostas arquitetônicas, e não impor tipologias genéricas desvinculadas da realidade sociocultural local. É uma abordagem que privilegia a coautoria comunitária e respeita os processos próprios de conceber e transformar o espaço.

No contexto urbano brasileiro, a presença e a permanência dos saberes negros nas periferias e comunidades quilombolas urbanas representam também um ato de resistência contra a homogeneização espacial imposta pela urbanização capitalista. Mbembe (2018) interpreta essa resistência como não apenas cultural, mas profundamente política, pois afirma o direito de existir segundo lógicas próprias em um sistema que busca uniformizar comportamentos, modos de vida e formas de ocupação do espaço. Essas práticas espaciais funcionam como contraponto à lógica de mercado que tende a apagar singularidades e padronizar o habitar.

Compreender a *casa negra* como território ancestral vivo oferece à arquitetura brasileira a oportunidade de reposicionar-se diante de sua própria história e de seu futuro. Incorporar esses saberes à prática projetual não é somente um ato de valorização cultural, mas uma estratégia para promover cidades mais justas, sustentáveis e culturalmente diversas. Ao reconhecer a diversidade cultural como recurso estratégico para o desenvolvimento urbano, abre-se espaço para uma arquitetura que, além de responder às demandas técnicas e ambientais, reafirma a identidade e a autonomia das comunidades, contribuindo para a construção de um futuro mais plural e equitativo. Como sintetiza Bispo (2023), a terra e, por extensão, o território habitado "dá" não apenas recursos materiais, mas também sentido, pertencimento e identidade. Essa perspectiva amplia o entendimento de que o espaço construído não se reduz a sua materialidade, mas se insere em uma rede complexa de relações históricas, culturais e simbólicas. O território, nesse sentido, é tanto um espaço físico quanto um campo de significados compartilhados, construídos e ressignificados coletivamente.

Valorizar a *casa negra* é, portanto, reconhecer a relação indissociável entre cultura, território e vida comunitária. Essa valorização implica compreender que cada elemento arquitetônico carrega histórias, memórias e práticas que ultrapassam sua função utilitária. Quintais, cozinhas, pátios e fachadas não são apenas componentes espaciais; são expressões vivas de modos de vida e de um saber-fazer transmitido por gerações, que resiste mesmo diante das transformações impostas pela urbanização contemporânea. Matos (2024) lembra ainda que essa resistência é, majoritariamente, feminina. A mulher negra contemporânea, ao projetar sua casa (muitas vezes na autoconstrução), reitera a cozinha e o quintal não como espaços de servidão, mas como centros de comando e empreendedorismo, desafiando a lógica do apartamento moderno que tenta esconder ou minimizar o trabalho reprodutivo.

Assim, a arquitetura comprometida com as raízes e saberes de um povo se torna mais do que abrigo: torna-se memória, resistência e projeto de futuro. É nesse reconhecimento que a casa deixa de ser um mero objeto físico para se consagrar como um lugar inegociável de dignidade, permitindo que a população negra se sinta, finalmente, protagonista da história do seu próprio território. Ao assumir esse compromisso, o fazer arquitetônico reconhece que preservar e dialogar com os saberes ancestrais não é um gesto nostálgico, mas uma estratégia fundamental para imaginar e construir cidades mais justas, plurais e sustentáveis. Dessa forma, a *casa negra* deixa de ser vista como herança marginalizada e se afirma como referência potente para um novo paradigma arquitetônico no Brasil.

Conclusão

Este artigo partiu da compreensão de que a *casa negra* é um território ancestral vivo, portador de saberes, técnicas e significados que moldaram, de forma decisiva, a formação da arquitetura brasileira. Ao longo da discussão, três eixos estruturaram a análise e conduziram a argumentação.

No primeiro eixo, apresentou-se a *casa negra* como território ancestral, onde espaço, cultura e memória se entrelaçam. Mostrou-se que ela não é apenas uma tipologia arquitetônica, mas um conceito analítico que revela como a influência afro-brasileira se manifesta na materialidade e na organização do espaço doméstico, preservando vínculos comunitários, práticas culturais e valores espirituais, atuando como um quadro social da memória que confere segurança ontológica e sentido de existência aos seus moradores.

O segundo eixo tratou dos saberes negros na formação da arquitetura vernacular brasileira, evidenciando a contribuição direta de técnicas construtivas, formas de ocupação e organização comunitária herdadas das tradições africanas e adaptadas ao território brasileiro. A análise demonstrou que essas práticas, longe de serem meros resquícios folclóricos, constituem um repertório sofisticado e resiliente de biointeração, capaz de oferecer respostas sustentáveis e socialmente enraizadas às demandas habitacionais.

O terceiro eixo discutiu o saber negro na casa contemporânea, ressaltando sua permanência e ressignificação nos contextos urbanos atuais, especialmente nas periferias e comunidades quilombolas. A presença desses elementos, como o quintal multifuncional, a centralidade da cozinha e a lógica comunitária na organização espacial, demonstra que os saberes ancestrais continuam atuando como estratégias de resistência cultural e como fundamentos para práticas projetuais mais inclusivas e contextualizadas. Essas práticas reivindicam o direito pleno ao 'habitar', vivido e apropriado, em contraposição ao mero 'habitat' mercantil imposto pelas políticas urbanas hegemônicas.

Ao retomar esses três eixos, fica evidente que reconhecer e valorizar a *casa negra* é mais do que um exercício acadêmico: é um ato político e uma estratégia de futuro. Trata-se de romper com narrativas eurocêntricas que invisibilizam epistemologias negras e de propor uma arquitetura comprometida com a memória, a identidade e a justiça social. É nesse reconhecimento que a casa deixa de ser vista apenas como um objeto físico para se consagrar como um lugar inegociável de dignidade e pertencimento, permitindo que a população negra se sinta, finalmente, protagonista da história do seu próprio território. Incorporar esses saberes à prática arquitetônica e urbanística significa ampliar horizontes para a construção de cidades mais plurais, sustentáveis e culturalmente diversas.

Assim, reafirma-se que a diversidade cultural não é apenas um atributo estético ou um elemento decorativo do espaço urbano, mas um recurso estratégico e indispensável para repensar o habitar no Brasil. A *casa negra*, em sua materialidade e simbologia, oferece caminhos concretos para construir um futuro onde a técnica e a ancestralidade caminhem lado a lado, produzindo espaços que sejam, ao mesmo tempo, abrigo, memória, resistência e projeto de vida.

Referências

BISPO, Antônio. *A terra dá, a terra quer.* São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano.* Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2013.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Patrimônio cultural imaterial: para saber mais.* Brasília, DF: IPHAN, 2014.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade.* São Paulo: Centauro, 2001.

LEMOS, Carlos Alberto Cerqueira. *História da casa brasileira*. São Paulo: Contexto, 1989.

MARTINS, Leda Maria. *A cena em sombras: memória e teatralidade na cultura afro-brasileira.* Belo Horizonte: Perspectiva, 1995.

MATOS, Gabriela de. *A arquitetura afro-brasileira: diálogos entre ancestralidade e contemporaneidade.* 2024. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica.* São Paulo: N-1 Edições, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex (org.). *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual.* São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

OLIVEIRA, Luana Figueiredo de Carvalho. *Habitação a partir do olhar da etnicidade quilombola: estudo de caso do Programa Nacional de Habitação Rural no Território Quilombola de Mocambo e Cachoeira na Chapada Diamantina.* 2019. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.* Paris: UNESCO, 2003.

PALLASMAA, Juhani. *Os olhos da pele: a arquitetura e os sentidos.* Porto Alegre: Bookman, 2011.

PERUTTI, Daniela Cristina. *Em cada casa, uma carta: a arquitetura do programa Minha Casa Minha Vida e a produção da subjetividade.* 2017. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Carlos, 2017.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.* São Paulo: Difel, 1983.

WEIMER, Günter. *Inter-relações arquitetônicas Brasil-África.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

COSMOLOGIAS DA FLORESTA
Sonhando o lugar de vida sob o Céu do Mapiá

FOREST COSMOLOGIES
Dreaming the life place under the Céu do Mapiá

Gibson Albuquerque[1] e Maria Angélica da Silva[2]

Resumo
Este artigo analisa alternativas epistêmicas à crise civilizatória contemporânea mediante saberes tradicionais, com ênfase nas comunidades ayahuasqueiras. Objetiva-se demonstrar como suas expressões rituais e o sonho enquanto fenômeno político coletivo oferecem modelos éticos para uma reconfiguração biocêntrica da sociedade, à luz do pensamento decolonial. Metodologicamente, parte-se da imersão, complementada por análise documental plural de fontes sobre práticas comunitárias, o que permite compreender as múltiplas dimensões desses contextos. Buscou-se, sempre que possível, frequentar outras fontes que não as eurocêntricas, gerando uma circularidade epistêmica que propicia novas atitudes e vivências em um mundo mais integrado, sensível e experimental.
Palavras-chave: cultura ayahuasqueiras; Acre; paisagem; cidades.

Abstract
This article analyzes epistemic alternatives to contemporary civilizational crisis through traditional knowledge, with emphasis on ayahuasqueiras communities. The objective is demonstrate how ritual expressions and dream as collective political phenomenon offer ethical models for a biocentric reconfiguration of society, in light of decolonial thought. Methodologically, starts from immersion, complemented by plural documentary analysis of sources on community practices, which allows us understand multiple dimensions of these contexts. It was sought, whenever possible, to attend sources other than Eurocentric ones, generating epistemic circularity that provides new attitudes and experiences in a more integrated, sensitive and experimental world.
Keywords: ayahuasca culture; Acre; landscape; cities.

1 Arquiteto e Urbanista pela Faculdade Barão do Rio Branco, mestre em Projeto e Patrimônio pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e doutor em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Alagoas.
2 Professora titular da Faculdade de Arquitetura, Urbanismo e Design da Universidade Federal de Alagoas. Arquiteta e Urbanista pela UFMG, com mestrado em História Social da Cultura pela PUC-RJ e doutorado pela UFF/Architectural Association School, Londres.

Cidades, Sonhos e Mirações

Às vezes, o mundo inteiro me parecia transformado em pedra. Mais ou menos avançada segundo as pessoas e os lugares, essa lenta petrificação não poupava nenhum aspecto da vida, como se ninguém pudesse escapar ao olhar inexorável da medusa (Calvino, 1990, p. 16).

Mundo de pedra. A arquitetura e as cidades parecem ter sonhado com esta estabilidade que a geologia evoca. Mas é desta vida pétrea – ela mesma envolta em movimento, embora milenar – que oscilações e mudanças ocorrem. Trazemos aqui reflexões sobre a Amazônia brasileira, avaliada como pétrea durante séculos, embora crivada pelas marcas da chamada modernização, em especial a partir do século passado. Contudo, na atualidade, ela cada vez mais nos afigura como um enorme laboratório, não só pela biodiversidade, mas porque as pesquisas, nos mais diversos campos de estudo, vêm mostrando em imensos e variados matizes, a sua complexidade e dinamismo. Voltando-nos para o campo da arquitetura e urbanismo, cidades inteiras têm surgido do seu solo. Por outro lado, ao tratarmos das transformações cruéis, quilômetros de copas de árvores são abatidos para projetos de mineração e agronegócio. Não se pode reivindicar uma postura exógena: a Amazônia não está fora do mundo. As alternativas locais são atravessadas por acontecimentos que se disparam em todos os lados do globo.

Não é a imobilidade ou o apartar da vida humana que se reivindica para a floresta, mas o não desperdiçar do seu manancial de conhecimentos. A ideia de um futuro ancestral, apregoada por Ailton Krenak (2022), acolhida e praticada por muitos, faz da Amazônia um lugar de referência para os que buscam o mais rico berço do natal, pensando nas reflexões sobre territorialização e desterritorialização, ou mesmo sobre o ritornelo de Deleuze e Guattari (1997).

Se nos ciclos econômicos que devastaram a floresta a adoção acrítica de modelos importados era tida como avanço civilizatório (Cardoso; Lima; Ponte et al., 2020), agora há que se considerar o impulso das novas dinâmicas de Gaia que vão revelando a necessidade da conexão tradicional, ancorada não sequer no equilíbrio ecológico, mas no entendimento de que o próprio conceito de ecologia está posto em xeque. Este conceito, criado no século XIX a partir de seu emprego por Haeckel em 1866, ancora-se na noção de casa, *oikos,* e resultando da ligação desta palavra com *logos* (estudo da casa). No entanto, no pensamento de alguns autores, a casa seria o grande paradigma da ambição humana de reger o planeta: seja na dimensão de um país ou de nosso apartamento, buscamos estabelecer fronteiras, criar distâncias e exercer domínios.

[...] a ecologia já é, pelo seu próprio nome, uma forma de antitotemismo que deve provar que tudo no não humano se estrutura como a unidade social doméstica básica dos humanos. Frequentemente, temos tendência a projetar nas plantas e animais nossa própria experiência de sociabilidade. Nós poderíamos dizer que a ecologia nasceu como uma ciência inacabada da sociabilidade não humana: inacabada, pois ela nunca conseguiu pensar para além do paradigma doméstico. Sem estar plenamente consciente disso, em sua estrutura geral, em suas orientações, em seus conceitos fundamentais, a ecologia foi um estranho convite a imaginar os seres vivos não humanos em fronteiras domiciliares (Coccia, 2020, p. 115).

Hoje, em meio ao Antropoceno – quando a ação humana ampliou exponencialmente seus limites e rivaliza até mesmo com as forças geológicas na modelagem do planeta – a lógica pétrea a que nos remetemos anteriormente persiste. Nossos assentamentos são revestidos de cinza e, tanto na escala da casa quanto da gestão territorial macro, pouco se avançou no pensamento sobre a coabitação entre humanos, espécies vegetais, animais, tecnologias e divindades[3]. Como forma de iniciar a construção de uma saída futura – rememorando o que diz Antônio Bispo dos Santos – a operação passa por criar nomes.

Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado, quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória, para que outra possa ser imposta (Santos, 2023, p.12).

Acreditando na força da palavra e deslocando-nos para os processos inventivos na busca pelo contracolonizar e o contra-adestrar, Antônio Bispo segue nessa direção com o que chama de “guerra das denominações”. Ao criticar outra expressão usual – o “desenvolvimento sustentável” –, ele a contrapõe ao que denomina biointeração. Nesse cortejo vocabular, surgem termos como transfluência, compartilhamento e confluência, entre outros que ganham nova roupagem (Santos, 2023, p.13).

Diante de um amanhã que exige nossa capacidade imaginativa, podemos buscar inspiração nos povos da floresta para construir não apenas amontoados de pedra, ferro e revestimentos, mas cidades com maior porosidade e fricção. Nesse contexto, engenheiros, arquitetos e urbanistas encontram-se no centro de uma crise que tem sido denominada ecológica, mas que é também política e epistêmica.

É precisamente nesta encruzilhada civilizatória que se somam outras vivências, para além da criação das palavras. Entre um suposto ocaso do conceito de ecologia e o germinar do conceito de biointeração, podemos nos aproximar de outros experimentos, com o objetivo específico de investigar outras propostas e saídas. O termo miração, por exemplo, designa a experiência visual induzida pela ayahuasca, que, entre as inúmeras bebidas ancestrais reconhecidas, é uma das que mais se destaca no cenário amazônico, sob diversos pontos de vista. Proveniente de plantas mestras, sua relevância não reside apenas nos aspectos botânicos e etnográficos, mas também no potencial de guiar rumo a outras formas de convivência comunitária e urbana, apontando para novos modos de viver socialmente. Ela provoca percepções e sensações diversas, revelando o habitar sob outras dimensões.

Na sua aparência, o chá possui aspecto viscoso e forte coloração marrom-escura ou marrom-claro, resultado da fervura e cozimento das cascas processadas do cipó *Banisteriopsis caapi* (chamado de Jagube ou Mariri) e as folhas do arbusto *Psychotria viridis* (conhecido como Chacrona ou Rainha). Embora esta composição botânica central permaneça em escala global, as práticas de preparo e consumo exibem marcante diversidade. Técnicas de manipulação, contextos ritualísticos e significados culturais específicos a cada grupo transformam a mesma base material em expressões singulares, refletindo distintas cosmologias e territórios (Schultes; Hofmann, 1992).

3 O setor da construção civil, em âmbito global, consome mais recursos naturais que qualquer outra indústria, e a "tecnosfera" (camada planetária de tudo que é produzido pelo ser humano) já alcança a marca de 30 trilhões de toneladas (Cançado, 2017, p. 02). Se as cidades são o epicentro da crise climática – já que são responsáveis por 75% das emissões de carbono, 70% dos resíduos e cerca de 70% do consumo global de energia, qualquer solução deve passar por ela.

Essa bebida psicoativa[4], consumida por cerca de 72 povos indígenas brasileiros, apresenta-se como portal para outros modos de se perceber e viver. O estado do Acre destaca-se no que tange ao uso da ayahuasca, e várias das formas de ingestão que se espalharam pelo Brasil tiveram ali a sua origem em especial a partir do início do século XX. Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha são doutrinas religiosas que sintetizam matrizes cristãs, indígenas e africanas, e que ritualizam o uso do enteógeno, transformando-o em eixo de suas experiências espirituais. Sua crescente notoriedade os projetou inclusive nacional e internacionalmente como potenciais atrativos turísticos na Amazônia.

Acreditamos que a cosmovisão da natureza sacralizada reconfigura material e simbolicamente o lugar de vida, e, neste sentido, ensina outras formas de convivência comunitárias e urbanas. Partindo deste pressuposto e buscando outras formas de construir uma vida citadina tonificada pela biointeração, a investigação voltou-se para experiências que se inserem na floresta, guiadas por plantas sagradas. Para isso, foram realizadas incursões pelo interior do Acre e Amazonas, acessando o conhecimento por meio da presença nos locais onde tais experiências acontecem. Sem abandonar as fontes escritas, mas concedendo primazia às vivências, para alcançar este objetivo, adotamos uma estratégia metodológica imersiva e multissensorial, centrada no protagonismo do corpo posto em ação. Assim, um dos autores que assina este artigo partiu de Rio Branco, capital do Acre, portando seus instrumentos de trabalho: máquina fotográfica, drone, repelente e uma boa dose de encantamento acerca do que lhe agradava nesta jornada. De fato, acessou-se mais de um destino, em jornadas extensas e muitas vezes divididas entre percursos terrestres e fluviais.

Com o corpo em campo, registrou-se sistematicamente palavras, imagens, paisagens vivas e práticas cotidianas, entendendo que o movimento físico é também motor de um deslocamento epistêmico necessário para o encontro genuíno com o outro. Esta abordagem foi complementada por uma rigorosa busca por aportes teóricos plurais, indo para além das fontes tradicionais de fundo europeu. Frequentamos deliberadamente fontes literárias, filosóficas e cosmológicas vinculadas às tradições estudadas e a pensadores indígenas, criando uma circularidade de saberes que não apenas informa a análise, mas também busca fomentar práticas profissionais mais integradas, sensíveis e experimentais no campo do espaço habitado.

Um dos destinos escolhidos foi a Vila Céu do Mapiá – sede do Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS –, situada na Região do Alto Purus, dentro dos limites de Pauiní, no estado do Amazonas. Hoje, 63 anos após sua fundação, esse município tem cerca de 20.000 habitantes, e suas raízes culturais são profundamente ligadas aos povos indígenas da região. É válido destacar que o Mapiá mantém muitas relações políticas e econômicas com o estado do Acre, principalmente devido ao grande número de residentes acreanos e por estar mais próximo da capital, Rio Branco, se comparado a Manaus. O município de Pauini abriga muitas comunidades extrativistas, dentre as quais destaca-se o Céu do Mapiá, que apresenta o maior potencial turístico e a maior quantidade de habitantes – cerca de 1.200 (Almeida, 2022). De acordo com a Rede Global de Ecovilas – GEN, é a maior ecovila da região Norte, com uma estrutura organizacional que conta com presidente, secretários e conselheiros atuando voluntariamente em diversas frentes sociais.

4 Atualmente os pesquisadores usam o termo enteógeno quando se referem a substâncias naturais sacralizadas como essa, considerada a forma mais respeitosa e oportuna de entender as experiências narradas a partir da floresta. A terminação é utilizada para designar psicoativos visionários utilizados sob o propósito de contatar o “divino”, ampliar a consciência e atingir uma percepção outra das coisas em contínua relação com o universo.

Diferentemente do que se imagina, a sacralidade que permeia estas comunidades transcende em absoluto o momento ritualístico da ingestão do chá. Ela se encarna no cotidiano, configurando um ethos comunitário onde os preceitos doutrinários se manifestam com força nas relações de convivência e nas práticas sociais. Nascidas no seio da floresta, as tradições guardam em sua essência uma inequívoca sacralização da natureza – reconhecendo-se como parte inextricável dela. Esta cosmovisão fundante materializa-se de forma tangível: no ativismo político-ecológico, nos símbolos do fardamento, na pulsação das músicas de cura e, de modo crucial para nossa investigação, na própria concepção e organização do habitar. A paisagem construída, assim como o corpo e o espírito, torna-se expressão viva dessa integração sagrada com o território.

A fenomenologia da experiência ayahuasqueira revela-se radicalmente plural: tanto os efeitos somáticos quanto os estados subjetivos derivados da ingestão são interpretados e vividos de maneiras distintas, moldados pelo contexto cultural e pelo ecossistema ritualístico em que ocorrem. Manifestações fisiológicas como o vômito, por exemplo, podem ser significadas como processo curativo, purgação espiritual ou limpeza energética em ambientes cerimoniais, enquanto em outros contextos são percebidas apenas como mal-estar passageiro. Paralelamente, as alterações da consciência oscilam entre leituras de ordem revelatória e mística e compreensões estritamente vinculadas a processos neuroquímicos.

Contudo, o eixo sensorial mais distintivo da experiência reside, inquestionavelmente, no domínio visual. As visões estruturadas – particularmente aquelas dotadas de sequencialidade temporal e narrativa imagética decifrável – ocupam lugar de extrema relevância nas tradições ancestrais e nas práticas rituais contemporâneas que incorporam a bebida. Este fenômeno visionário encontra sua expressão conceitual no termo miração, cunhado pelas religiões ayahuasqueiras acreanas para designar experiências que catalisam profundas transformações na subjetividade. Atuando como vetor de ressignificação existencial, a miração reconfigura a autopercepção do indivíduo e sua inserção no mundo, operando predominantemente através de uma perspectiva espiritual-existencial que reorienta valores e compreensões (Goulart, 2004). De uma forma geral, nota-se que as comunidades ayahuasqueiras, após encontrarem reconhecimento oficial por meio da fé, resguardada pela Constituição Federal, espalharam-se em inúmeras partes do território, associando elementos tangíveis e intangíveis que evidenciam cosmologias e modos de vida amazônicos em suas variadas vertentes. Ao ganhar espaço nos centros urbanos, a proximidade com a floresta não é a mesma, sendo necessário adotar novas dinâmicas. Se, para os ayahuasqueiros da Amazônia, a floresta é vista como uma provedora das necessidades, bem como dádiva divina, para aqueles que não cresceram com essa proximidade, e que conviveram e convivem com uma outra relação espacial mais marcada pelo processo de racionalização e instrumentalização, a ayahuasca surge como uma aproximação e acena com a perspectiva de uma natureza sacralizada – por vezes mais sensorial e menos espiritualizada.

Se a experiência da miração (Goulart, 2004) fundamenta uma reorientação existencial, sua expressão coletiva cristaliza-se num projeto político-espiritual: a reconciliação entre a natureza do humano e a natureza entendida como fora dele. Nestas comunidades, pode-se observar frontalmente os paradigmas de desenvolvimento que se dissociam, mas também se somam, se negativizam ou se diluem perante os comportamentos e saberes tradicionais. Exemplar, como foi comentado, é a trajetória do Céu do Mapiá que, confrontando crises ecológicas ameaçadoras, mobilizou-se pragmaticamente – desde a autossubsistência até a rejeição estrutural de um pleno consumismo urbano. Emergiu assim uma confluência singular de agentes, temporalidades e espacialidades, gerando um *modus vivendi* convergente com as suas práticas culturais. A experiência

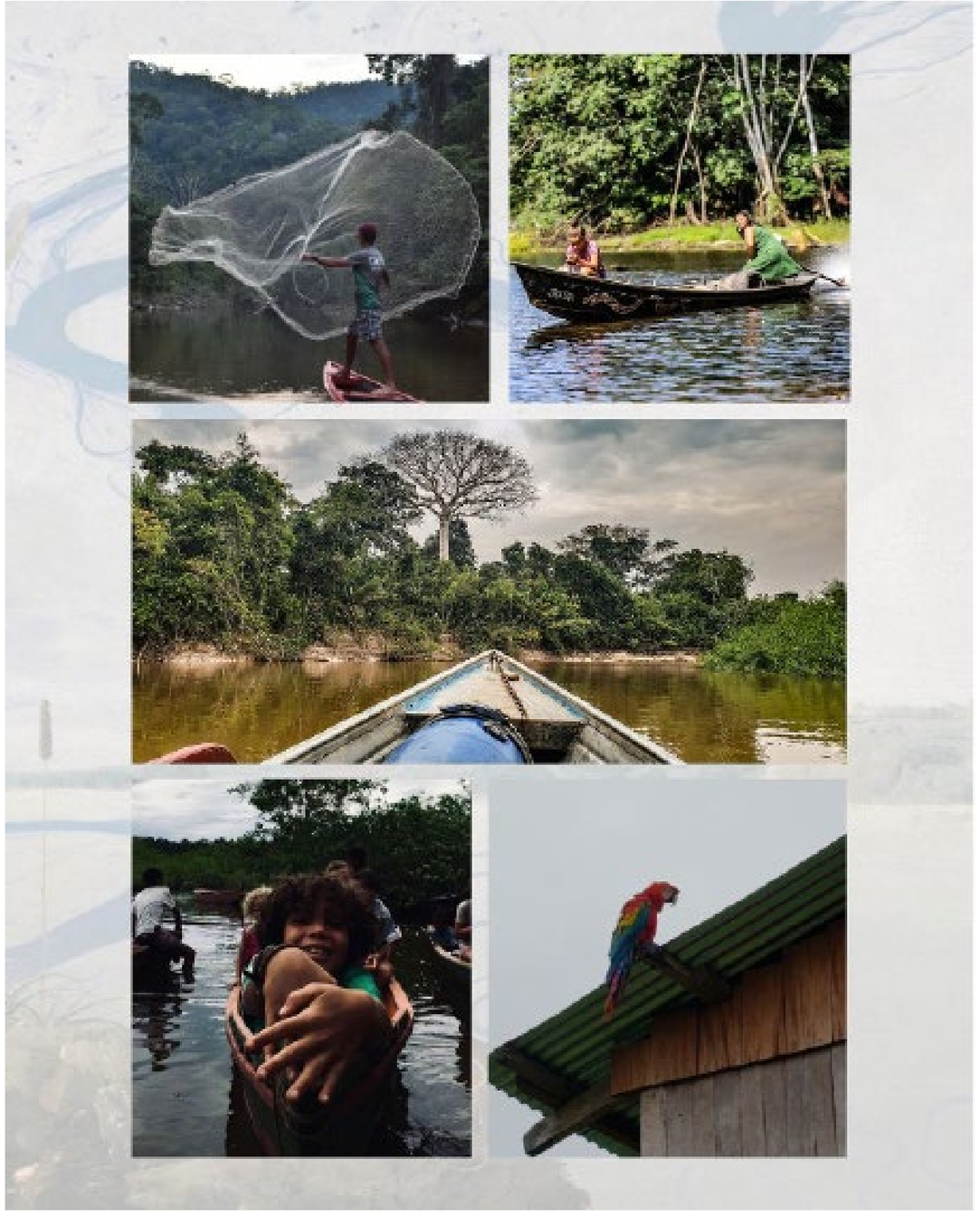


Figura 1 – Colagem - Percurso até o Céu do Mapiá. Fonte: dos autores, 2022.

com o sagrado torna-se aqui inapreensível fora de sua tessitura social: não apenas pela complexidade ritual, mas pelas transformações intergeracionais que moldam os adeptos – incluindo crianças e adolescentes socializados nesta ecologia relacional.

Quanto à sua arquitetura, é precisamente esta cosmovisão reconfigurada que se corporifica no espaço construído. Casas de feitio, templos e túmulos nas comunidades ayahuasqueiras frequentemente adotam geometrias bastante rígidas. Neste caso, podemos aventar algumas hipóteses sobre esta preferência, mas, visto a complexa trama cultural envolvida nestas práticas religiosas, pode se imaginar que os pressupostos da cultura ocidental, que por milênios criou uma forte correlação com os poderes da geometria, expliquem, por um lado, esta adesão às formas regulares, pois

Figura 2 – Colagem - A Igreja da Floresta no Céu do Mapiá. Fonte: dos autores, 2022.

o cristianismo recupera valores da antiguidade quando faz esta relação imediata entre simetria e equilíbrio com as forças divinas.

Na busca por trazer para o cotidiano dos humanos os valores celestes, o urbanismo e a arquitetura se valem dessas correspondências. Entre microcosmo e macrocosmo, recebemos no processo colonial, os princípios que conjugam estas dimensões. Por outro lado, culturas vernaculares, por caminhos distintos, igualmente reportam-se a princípios geométricos – sem necessariamente vincular-se à idealização cristã –, adotando-os a partir de outros fundamentos cosmológicos. Culturas ligadas ao vernáculo, como as indígenas e ayahuasqueiras, expressam em fractais, arcos e círculos essa mesma lógica espacial, permeando tecidos urbanos, edificações, artefatos e ritos (Minucci, 2008). Confluem, assim, numa epistemologia do espaço que dimensiona de modo distinto corpos, movimentos e temporalidades.

A Igreja da Floresta no Céu do Mapiá, idealizada nos anos 2000, é emblemática: seus 5.700 m² materializam uma estrela de seis pontas, lua e sol – o céu espelhado no chão da floresta, convertendo a miração em paisagem habitada. Se a Igreja da Floresta materializa o cosmos na terra, o Reinado encarna a sacralidade vegetal, já que é a denominação usada por diversos grupos para tratar do espaço de cultivo das plantas mestras – morada da Rainha.

Esta comunidade não existe sem essa simbiose, pois as plantas constituem a sua trama ontológica, constituindo-se em longínqua herança ancestral. Este paradigma relacional confronta radicalmente nossa alienação urbana: se as cidades concentram a agressão ambiental máxima (emissões, consumo desenfreado), é precisamente nelas que a reintegração verde precisa emergir como contraponto civilizatório. Como afirma Mancuso (2021, p. 66), a eficiência fitorremediadora intensifica-se na proximidade direta das fontes poluidoras.

E se fosse possível plantar boa parte dessas árvores dentro de nossas cidades, os resultados, tenho certeza, seriam muito maiores. Na cidade, todas as superfícies deveriam ser cobertas de plantas. Não só os (poucos) parques, avenidas, canteiros de flores e outros locais canônicos, mas literalmente todas as superfícies: telhados, fachadas, ruas; todo lugar onde é concebível colocar uma planta (Mancuso, 2021, p. 66).

Os benefícios transcendem em muito a mera compensação ecológica: do plano espiritual ao sustento material. Do abrigo à cura, a presença vegetal reorganiza radicalmente modos de vida, operando como infraestrutura de resiliência e sentido. É neste caminho que um mero plantio de árvores pode trazer inúmeros benefícios para além da simples oxigenação e sombreamento.

Hoje cabe compreender que a noção de selva urbana deve transcender sua conotação ameaçadora para representar, antes, a reintegração estratégica do biofluxo natural: um ecossistema conscientemente tecido por vegetação que converte espaços citadinos em nichos ecológicos resilientes. Do contrário, o “tal do progresso” vai continuar “comandando a gente”, e seguiremos “no piloto automático, devorando o planeta com fúria”, de modo que a cidade vai virar a “caixa preta da civilização” (Krenak, 2022, p.28).

Temos que parar com essa fúria de meter asfalto e cimento em tudo. Nossos córregos estão sem respirar, porque uma mentalidade de catacumba, agravada com a política do marco sanitário, acha que tem que meter uma placa de concreto em cima de qualquer corregozinho, como se fosse uma vergonha ter água correndo ali. A sinuosidade do corpo do rio é insuportável para a mente reta, concreta e ereta de quem planeja o urbano. Hoje, na maior parte do tempo, o planejamento urbano é feito contra a paisagem. Como reconverter o tecido industrial em tecido urbano natural, trazendo a natureza para o centro e transformando as cidades por dentro? (Krenak, 2022, p. 34).

E lembrando o poder das palavras, a própria expressão “selva urbana”, poderia ganhar uma versão positivada. Diante da crise civilizatória exposta, impõe-se um questionamento radical: o modelo urbano hegemônico constitui realmente a única via possível? Ou urge reinventar, sonhar, mirar os próprios fundamentos do habitat humano? Neste limiar, os saberes ancestrais – particularmente os ressignificados pelas comunidades ayahuasqueiras – emergem como farol epistemológico, revelando modos de existência multidimensional que integram tempos sobrepostos, espacialidades entrelaçadas e cosmogonias plurais. Sua contribuição transcende o direito dos povos a manter seus próprios saberes: ao desvelarem concepções radicalmente outras de urbanidade e humanidade, esses povos demonstram, mesmo imersos na lógica agropastoril e na sociedade mercantil, uma capacidade ontológica de habitar sem exaurir. Como sintetiza Krenak (2022, p.36), enxergam o território como "lugar cheio de espíritos com quem se comunicam, de modo que mesmo quando expropriados de tudo e sem ter nem chão para pisar, ainda conseguem recriar um lugar para ser habitado".

O reconhecido neurocientista Sidarta Ribeiro esclarece que sonhamos até cinco vezes por noite, em um movimento crucial para recombinar memórias e gerar ideias inovadoras. Mas ele também nos mostra que o sonho está em risco, ameaçado de extinção em função da negligência social e educacional, e dos nossos hábitos que ignoram sua importância. Ao acordarmos apressados, por exemplo, perdemos a

chance de resgatar memórias oníricas, interrompendo um ritual biológico que conecta passado e presente. Sonhar, lembrar e compartilhar não são meros hábitos, mas uma prática que preserva a criatividade e a saúde. Nossos antepassados utilizaram esse espaço seguro de simulação para criar estratégias que nos impulsionaram da caverna à era digital.

Exercitar o sonho é trabalhar para recuperar capacidades ancestrais perdidas. Os povos da floresta há décadas entendem que até mesmo o som pode potencializar o processo onírico, enquanto, do outro lado, “na barulheira” das cidades, os brancos não sabem mais sonhar com os espíritos” (Albert; Kopenawa, 2010, p. 462). Precisamente neste contexto de territorialidade onírica que o Acre revela vivências profundas de comunhão com o invisível, mediadas pela ayahuasca. O sonho emerge não só como ganho existencial que os humanos inclusive compartilham com outros animais[5], mas como prática política e comunitária estruturante. Embora multifuncional – atuando como ferramenta preditiva, via de aprendizado e canal de comunicação com alteridades humanas e não humanas invisíveis na vigília –, sua potência singular reside também na democratização do acesso ao sagrado. Diferente de outras práticas como a reza, a embriaguez ritual ou o transe, que podem demandar condições específicas, o sonho é um território aberto: ainda que atravessado pelas desigualdades materiais e subjetivas que determinam quem pode dormir em paz. Essa acessibilidade potencial, contraposta às exclusões do mundo vigente, transforma o sonho em um espaço privilegiado de encontro e resistência, onde se tecem relações fundamentais para a vida comunitária através da reconfiguração do território existencial.

Precisamos sonhar outra vez. E sonhar também nossas cidades para que sejam vinculadas a outras vidas e seres, a outros sons que não as buzinas dos carros e às das fábricas, considerando também outros tempos que não apenas o avanço, porque os humanos “só sonham com eles mesmos”, de modo que “dormem como lâminas de um machado jogado no chão” (Albert; Kopenawa, 2010, p. 463).

Sobre o lugar dos sonhos, a líder indígena Glicéria Tupinambá explica:

> Nós somos pessoas que sonham no território, e o território sonha junto com a gente. Como abelhas em uma colmeia. Mesmo que eu esteja fora do meu território, se algo estiver acontecendo, eu sonho. O lugar dos sonhos nos conecta (Tupinambá, 2023, p.186).

Ao propormos este diálogo com os saberes ayahuasqueiros, não defendemos a conversão universal a suas práticas ritualísticas, mas reivindicamos o direito de futuro que Ailton Krenak (2022) vincula à ancestralidade: a sobrevivência planetária exige repensar o lugar das outras cosmovisões historicamente soterradas. Movimentos fundados na fraternidade, na simplicidade como ato político, no cultivo da paz e no amor à criação – valores presentes, ainda que negligenciados, nas grandes tradições espirituais (hinduísmo, islamismo, budismo, cristianismo), que congregam a maioria humana – oferecem antídotos civilizatórios. Urge levar a sério esses princípios éticos universais: bondade, generosidade, partilha e reverência biocósmica. Trata-se de um exercício seletivo: reter o que liberta nas tradições enquanto rejeitamos opressões históricas, pois se a competição marca nossa trajetória, a cooperação e a simbiose constituem nossa matriz biológica primordial.

5 Ver por exemplo, as pesquisas sobre os sonhos dos polvos, apresentada no filme Criaturas da Mente, com direção de Marcelo Gomes, 2024.

Tal transformação exige uma revolução educacional à altura do Antropoceno. Precisamos "semear, germinar e florescer mentes" através de pedagogias que honrem nosso acúmulo pluriepistêmico, atribuindo à educação prioridade civilizatória. Como alertou Paulo Freire (2000, p. 67), "se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda". Reaprender a aprender implica escutar a diversidade dos quase 300 povos originários que ainda ocupam o território brasileiro, reconhecer os alicerces africanos em nossa formação, assimilar os ensinamentos andinos sobre Pachamama (Ribeiro, 2022) – e sobre ser parte de um todo maior.

Reaprender não implica fetichização do primitivo nem fuga urbana para quimeras naturais. Significa reconhecer nesses modos outros de habitar um repertório vital de possibilidades. Fissuras ontológicas que, mesmo sob violências estruturais, demonstram como a agência humana articulada aos limites ecológicos gera resistências criativas.

Referëncias

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ALMEIDA, Omar Neto Pio de. *Entre rios e floresta: do povoado de Terruã a cidade de Pauini-AM*. 2022. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

CALVINO, Italo. *Se um viajante numa noite de inverno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARDOSO, A.; LIMA, J.; PONTE, J.; VENTURA, N.; RODRIGUES, R. *Morfologia urbana das cidades amazônicas: a experiência do Grupo de Pesquisa Cidades na Amazônia da Universidade Federal do Pará*. Revista Brasileira de Gestão Urbana, Curitiba, 2020.

CANÇADO, Wellington. *Desconstrução civil.* Belo Horizonte: Piseagrama, 2017.

COCCIA, Emanuele. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação*: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GOULART, Sandra L. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca.* 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MANCUSO, Stefano. *A planta do mundo*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

MINUCCI, Ana M.; LIBRANTZ, André F. *A geometria fractal e suas aplicações em arquitetura e urbanismo*. São Paulo, 2008

RIBEIRO, Sidarta. *Sonho manifesto: dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

SANTOS, Antonio Bispo. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu; PISEAGRAMA, 2023.

SCHULTES, Richard E.; HOFFMANN, Albert. *Plants of the Gods*. Rochester: Vermont Healing Arts press, 1992.

TUPINAMBÁ, Glicéria. *O território sonha. In:* CARNEVALLI, Felipe et al. *Terra: antologia afro-indígena*. Belo Horizonte: Ubu Editora, 2023.

ORERAMOI NHE'E YY JERÊ ORE YGUA
Escutando as palavras dos nossos antigos avós junto ao Guaíba

ORERAMOI NHE'E YY JERÊ ORE YGUA
Listening to the words of our ancient grandparents by the Guaíba

***Juliana Yvoty Lang Pádua*[1]**

Resumo
O texto analisa as dimensões da paisagem nas retomadas de terras do povo Guarani Mbyá, com foco na Tekoá Yy Jerê, localizada na zona sul de Porto Alegre (RS). A partir das palavras do sábio Mbyá Timóteo Karaí Mirim de Oliveira, liderança local, articulamos relatos sobre o guatá — a caminhada sagrada — como força espiritual e política na luta pela reconquista dos territórios ancestrais. A narrativa entrelaça saberes indígenas e autores como Sandra Benites, Davi Kopenawa e Ailton Krenak, destacando a importância da oralidade, das alianças com não indígenas e da espiritualidade como formas de resistência. O texto discute também os impactos da urbanização e da especulação imobiliária sobre essas paisagens tradicionais. Com base em trabalho de campo realizado em 2024 e 2025, a pesquisa revela como a caminhada de Timóteo fortalece a retomada territorial e a defesa do modo de vida Guarani diante das pressões do mundo urbano e capitalista.
Palavras-chave: retomadas indígenas; povo Guarani; paisagem; urbanização; caminhada sagrada.

Abstract
This text analyzes the landscape dimensions of the Guarani Mbyá people's land returns, focusing on Tekoá Yy Jerê, located in the southern zone of Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Based on the words of the wise Mbyá Timóteo Karaí Mirim de Oliveira, a local leader, we articulate accounts of guatá—the sacred walk—as a spiritual and political force in the struggle to regain ancestral territories. The narrative interweaves Indigenous knowledge and authors such as Sandra Benites, Davi Kopenawa, and Ailton Krenak, highlighting the importance of orality, alliances with non-Indigenous people, and spirituality as forms of resistance. The text also discusses the impacts of urbanization and real estate speculation on these traditional landscapes. Based on fieldwork conducted in 2024 and 2025, the research reveals how Timóteo's walk strengthens territorial reclamation and the defense of the Guarani way of life in the face of pressures from the urban and capitalist world.
Keywords: Indigenous returns; Guarani people; landscape; urbanization; sacred walk.

1 Arquiteta e Urbanista (UFRGS), Doutoranda e Mestra em Planejamento Urbano e Regional (PROPUR/UFRGS). Professora de Arquitetura e Urbanismo e assessora técnica junto a comunidades indígenas. Batizada no Nhemongaraí na Tekoá Tava'i (Canelinha/SC). Contato: langpadua@gmail.com

Introdução

O presente texto tem como objetivo pensar as dimensões da paisagem das retomadas do povo Mbyá. Para isso, buscamos refletir sobre a relação entre as palavras ditas pelos *oreramoi kuéry*, os avós antigos dos Mbyá e o *guatá*, a caminhada sagrada desse povo, que culminam na contemporânea retomada de terras do povo Guarani Mbyá. Colocamos ênfase no território da aldeia Tekoa[2] Yy Jerê, retomada das terras ancestrais dos Mbyá que se localiza na zona sul de Porto Alegre, Rio Grande do Sul (RS), e que tem disputado suas paisagens tradicionais com a especulação imobiliária em terreno tradicionalmente ocupado pelo menos desde o século XIV e contemporaneamente considerado propriedade privada, na antiga fazenda do Arado Velho.

Como método desta escrita, adotamos a narrativa que tem como fio condutor as palavras do *xeramoi* Timóteo Karaí Mirim de Oliveira, grande sábio Mbyá e liderança da Tekoa Yy Jerê. As palavras de Timóteo foram proferidas durante nossos encontros em 2024 e 2025, na realização do trabalho de campo[3] de minha tese de doutorado que aborda as paisagens tradicionais do povo Guarani que ressurgem no contexto das retomadas de terras em um mundo cada vez mais urbanizado, orientada pela professora Dra. Daniele Caron no PROPUR/UFRGS. Em meus encontros com Timóteo, o *xeramoi* trouxe relatos riquíssimos acerca de seu *guatá*, sua caminhada, em busca das palavras e das bênçãos dos pajés e dos sábios antigos, que lhe deram força e orientação para retomar as terras tradicionais de seu povo. Ao longo desses encontros, pude também conhecer um pouco da realidade de luta da comunidade da Tekoá Yy Jerê pela defesa de seu modo de vida, da preservação da floresta e sua biodiversidade, contra o avanço da urbanização extensiva (Monte-Mór, 2006) e da financeirização da paisagem (Rolnik, 2019) que tem na especulação imobiliária um de seus principais agentes.

O texto é composto pela introdução, três seções e as considerações finais. Na primeira seção, *Oreramoi Nhe'e Kya*: as palavras de nossos avós tecendo tramas de alianças, discorremos acerca das dimensões das palavras que funcionam como uma rede que consolida alianças entre o povo Mbyá e também com os *juruá*, os brancos ou não indígenas. Para dialogar sobre a relevância dessa paisagem Guarani Mbyá em retomada que é conformada pelas palavras dos *oreramoi kuéry*, os antigos avós, trazemos o pensamento de Sandra Benites, antropóloga do povo Guarani Nhandeva, que discorre sobre a força das palavras como orientação para as práticas cotidianas; Davi Kopenawa, xamã Yanomami que aborda a necessidade de falar aos brancos como forma de buscar alianças para proteger a floresta; Ailton Krenak, filósofo indígena que aborda as alianças afetivas com não indígenas como forma de resistência; e Leda Maria Martins, mulher negra, doutora e reinadeira que trata sobre a oralitura como uma forma de comunicação e ritualística para além das palavras ditas e escritas.

Na segunda seção, *Ka'a Yy Guatá*: a caminhada física e espiritual pela Yvyrupa[4], abordamos a trajetória histórica do *guata*, a caminhada do povo Guarani em suas dimensões de fortalecimento físico e espiritual. Para tanto, acionamos as teorias de Tonico Benites, antropólogo Guarani-Kaiowá que discorre sobre a caminhada

2 Vem de *tekó*, modo de ser. *Tekoá* é o lugar onde se é livre para exercer o modo de vida Guarani. Utilizamos como sinônimo de aldeia.
3 O trabalho de campo foi realizado em colaboração com as comunidades das aldeias Yy Jerê, zona sul de Porto Alegre (RS), Karanda'ty, em Cachoeirinha (RS) e Pará Rokê, em Rio Grande (RS).
4 Yvyrupa é o território da morada terrena dos Guarani; no Brasil se estende desde o Mato Grosso do Sul, passando pelo Paraná, São Paulo, Espírito Santo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, até o Paraguai e o norte da Argentina. Hoje segmentada por fronteiras, a Yvyrupa é composta pelas territorialidades do Yvy Mbyté, o umbigo do mundo, na região entre os rios Paraná, Paraguai e Uruguai, tríplice fronteira entre Argentina e Paraguai; Pará Miri, região do entorno do baixo rio Paraná; Pará Guaxu, o Grande Mar, região do Oceano Atlântico; e Tape, o caminho entre as matas e o Para Guaxu.

enquanto ritual coletivo para a retomada de terras tradicionais; Maria Inês Ladeira, guaranióloga[5] que aborda a trajetória histórica do *oguatá porã*, a caminhada do povo Mbyá em território à beira-mar em busca de seus lugares verdadeiros; e de Eloir Werá Xondaro, que relaciona a prática ancestral do *guatá* às contemporâneas retomadas de terras. A essas teorias, costuramos o *guatá* do *xeramoi* Timóteo Karaí Mirim de Oliveira em busca de orientação espiritual para reocupar as suas terras tradicionais na Yy Jerê. Na terceira seção, '**É nossa, dos Guarani, a terra é nossa!**': Tekoá Yy Jerê, a retomada das terras tradicionais nas paisagens de *Ore Ygua*, o nosso Rio Guaíba, discorremos acerca da paisagem da Yy Jerê a partir das palavras de *oreramoi kuéry* proferidas pelo sábio *xeramoi* Timóteo, bem como a influência de seu *guatá* na retomada. Abordamos as diversas camadas que compõem a paisagem da Teko**á** Yy Jerê que culminam na ressurgência das paisagens tradicionais a partir de sua constante atualização em um mundo cada vez mais urbanizado. Com isso, buscamos compreender os diversos âmbitos da paisagem tradicional Guarani que se expressa nas retomadas de terras tradicionais.

Oreramoi Nhe'e Kya: as palavras de nossos avós tecendo tramas de alianças

Buscamos, nessa seção, abordar o uso das palavras pelo povo Guarani como uma forma de promover e fortalecer a cultura dentro da própria comunidade, e como modo de tecer alianças junto aos *jurua kuéry*, os não indígenas. Trataremos as palavras como uma das dimensões fundamentais da paisagem do habitar (Ingold, 2021) do povo Guarani. O uso da palavra tem relevância porque se fortalece nas práticas; a fonte dessas palavras é a sabedoria cultivada de modo comunitário, e que se expressa na fala de alguns sábios que se colocam como porta-vozes da comunidade Guarani. Trazemos como fio condutor de nossa narrativa as palavras do *xeramoi* Timóteo Karaí Mirim de Oliveira, liderança da Tekoa Yy Jerê, aldeia retomada na zona sul de Porto Alegre, que explica como se dá a transmissão de conhecimento dentro da cultura Mbyá:

> **A sabedoria Guarani depende de pessoas.** Quem que vai dar, cada vez, a sabedoria. Antigamente, se eu não estou sabendo o que que acontece no antigo, mas se eu quero saber, eu pergunto, reza para saber. E Deus que vai contar o que que primeiramente aconteceu. "Como que é?..." Ele que vai contar para mim. Aí eu vou saber através dele. (...) A palavra está através de nosso Deus que passa para mim (...) porque **certeza absoluta é a palavra que nós temos** (Timóteo Karaí Mirim de Oliveira, março de 2024).

De toda a riquíssima experiência que é possível se ter nas paisagens tradicionais Guarani Mbyá na Tekoá Yy Jerê, começando pela imensidão das águas do Rio Guaíba que adentra os nossos olhos ao chegarmos de barco na comunidade, perpassando a densa mata nativa, o mais impactante elemento da paisagem são as palavras do *xeramoi* Timóteo Karaí Mirim. Em sua fala, destaca-se um elemento marcante: a relevância das práticas espirituais para se aprofundar nos acontecimentos vividos e experienciados por seus antepassados. Essas vivências passadas são transmitidas através de palavras ditas no cotidiano e nas práticas rituais, e são um componente fundamental da paisagem do habitar (Ingold, 2021) do povo Guarani Mbyá. A paisagem do habitar, de acordo com Tim Ingold (2021) é conformada pelas experiências e pelas práticas realizadas pelos seres que nelas vivem, estando em constante movimento e transformação, não havendo um projeto que guie a forma, espacialidade ideal ou modelo que a paisagem deve alcançar: a ênfase se dá no processo que a constitui.

O *xeramoi* Timóteo, quando profere suas palavras, faz sempre questão de ser compreendido em algo fundamental na cultura Mbyá: suas palavras não são apenas suas, foram transmitidas por seus avós e pelos mais velhos de seus avós há gerações e gerações. *Oreramoi*, os nossos avós ou mais velhos, foi que viram, viveram e contaram, e é na repetição de suas palavras que se transmite a cultura Mbyá. Quando falamos de "nossos avós", estamos nos referindo aos ancestrais comuns ao povo Guarani, aqueles que vieram há muito tempo e deixaram ensinamentos fundamentais. Diferente da concepção *juruá,* branca ou não indígena, da palavra avós, que se restringe à segunda geração anterior àquela que fala, entre os Guarani, os avós referem-se aos antigos — guias espirituais, guardiões do saber e da caminhada sagrada — que guardaram e transmitiram o conhecimento, os caminhos e os territórios sagrados. Nossos avós constituem uma ancestralidade viva e presente cuja existência ecoa até hoje na memória e nas práticas contemporâneas.

A cultura Guarani não se faz na escrita, como na cultura do *juruá*. Assim mesmo, Timóteo entende que colocar a história do povo Guarani na escrita é importante, pois algumas pessoas podem se interessar: "**tem que fazer na escrita** mesmo, conhecer um pouquinho, pelo menos, **uma pessoa** (...) **poderia olhar, né?**" (outubro de 2024). O *xeramoi*, quando fala, expressa não só o seu ponto de vista, mas está buscando amplificar a voz de toda uma comunidade que se fortalece entre os seus e que se engaja em busca de alianças para fortalecer a luta por sua cultura, suas terras e seu modo de vida. Nessa luta, enfrentam muitos desafios, como as ameças da especulação imobiliária ancorada no poder estatal, que protege a propriedade privada em detrimento das terras dos povos tradicionais de nosso território. A comunidade enfrenta o racismo, a discriminação, violências veladas e explícitas, situações sobre as quais discorreremos mais à frente. Timóteo entende que, a partir da amplificação de sua palavra, alguns *juruá* poderiam se aliançar e, a partir disso, colaborar com a luta de seu povo. Quando questionado sobre as possibilidades de realizarmos juntos um trabalho sobre as paisagens tradicionais nas retomadas Guarani Mbyá em um mundo que se urbaniza cada vez mais, Timóteo responde:

> E eu acho interessante que você tem pra fazer isso, né, eu falei, absolutamente você queria fazer esse trabalho, não é fácil, mas mesmo assim você vai conseguir, né? Se você tem coração, coloca no coração bem firme, e mostra pro nosso Deus, pede pro nosso Deus, né, pra trabalhar, acompanhar, pra que? Trabalhinho, daqui mais pra frente, né, e vamos fazer mais, trabalho mais, maior, no começo a gente faz um pouquinho, trabalha um pouquinho, aí vai. **Como milho** também, **você planta um sementinho, você planta ali**, um bem sementinho, **bem pequenininho**. Pense que aqui não tem nada, mas é dali que começa crescendo, e assim é o alturinha, depois assim é o alturinha, depois é mais, assim é alturinha, **e floresce dali.** (...) No começo tem que ser bem, bem pequenininho, dali se depende de pessoa, **nós vamos alcançar, vamos colher o que nós queremos**, é assim que (é) todo trabalho, né? (Timóteo Karai Mirim, março de 2024).

Para Timóteo, o trabalho decorrente de minha escuta ativa de suas palavras sábias com sua consequente transcrição e tradução se faz necessário primeiramente na escrita como um gesto pequeno, é o início do cultivo de uma parceria que começa a se estabelecer entre nós. Como o cultivo do *avaxi eté*, o milho sagrado, se inicia com o plantio de um grãozinho, e no futuro crescerá, florescerá e irá gerar frutos que poderão alimentar a comunidade física e espiritualmente. Iniciando uma pequena parceria,

5 Pessoa estudiosa da cultura Guarani, conforme descrito pelo professor Tonico Benites em minha banca de qualificação de tese de doutorado (2024).

Figura 1 – Rio Guaíba, percurso fluvial para chegar à Tekoá Yy Jerê. Foto: a autora (2024).

teremos a oportunidade de criar, junto à comunidade, colaborações maiores para as demandas que se farão necessárias no futuro; assim, deu-se o início de um trabalho que cultiva uma aliança para o futuro. A paisagem do povo Guarani é constituída também de alianças que crescem no tempo e na paciência Guarani.

Para pensar a paisagem das aldeias retomadas do povo Guarani Mbyá, nos alinhamos ao pensamento de Tim Ingold (2021) e Anna Tsing (2019). Para Tsing, ocupar as paisagens arruinadas pelo capitalismo se faz necessário se quisermos recuperar a dimensão do comum. A antropóloga enfatiza que para que possamos coletivamente fazer ressurgir as paisagens do período anterior ao antropoceno, momento contemporâneo no qual a terra está sendo devastada pelo Homem – branco e patriarcal – um caminho possível é tomar como modelo as alianças cultivadas por comunidades multiespecíficas da floresta.

No Brasil, um território permeado por arranjos fundiários e uma política de Estado que invisibiliza os povos originários e os nega enquanto sujeitos, os indígenas organizam-se a partir de **alianças afetivas**, rompendo as barreiras sociais que foram criadas historicamente entre seus povos e os não indígenas, e abrindo possibilidades de trocas pelos espaços do mundo não indígena (Krenak, 2016). Para Ailton Krenak, filósofo, ambientalista, jornalista e liderança do movimento indígena no Brasil, no estabelecimento das alianças as trocas não se dão de forma imediata, mas sim são feitas no oferecimento daquilo que tenha valor e na perspectiva de continuidade dessas relações afetivas. Dessa forma, o trânsito dos povos indígenas junto a outras comunidades culturais e políticas se torna possível, e criam-se as possibilidades para sonhar coletivamente em uma dimensão de tempo que se dilata. Ou seja: as alianças afetivas vão se atualizando ao longo do tempo, adquirindo um alcance ilimitado de potencialidades, e além de serem feitas entre distintos povos, são também promovidas com os seres da natureza e as entidades espirituais (Krenak, 2016).

Como uma forma de estabelecer alianças em uma perspectiva de longo prazo, Davi Kopenawa (2015) decide falar aos brancos, assumindo papel de porta-voz de seu povo Yanomami. Ele conta que tempos atrás, os brancos falavam pelos indígenas e as verdadeiras palavras do povo Yanomami ficavam escondida na floresta, por isso, "comecei a viajar para que as pessoas das cidades por sua vez as ouvissem. Onde podia, espalhei-as por suas orelhas, em suas peles de papel e nas imagens de sua televisão." (Kopenawa e Albert, 2015, p. 389). Sua motivação de falar e transmitir o conhecimento Yanomami aos brancos se faz necessário para estabelecer alianças de longo prazo para que a floresta, o modo de vida e o próprio povo Yanomami possa seguir existindo:

> Para que **minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta,** fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. **Talvez assim eles afinal entendam, e depois deles seus filhos,** e mais tarde ainda, **os filhos de seus filhos**. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas **e talvez até percam a vontade de nos destruir.** Se isso ocorrer, **os nossos não mais morrerão em silêncio, ignorados por todos,** como jabutis escondidos no chão da floresta (Kopenawa e Albert, 2015, p. 76).

Quando Kopenawa fala em criar uma conscientização sobre o modo de vida dos povos indígenas aos brancos, ele traz uma perspectiva de futuro, em confluência (conforme Bispo, 2023) com o pensamento de Ailton Krenak e de Timóteo Karaí Mirim de Oliveira. Isso nos faz compreender que os povos indígenas que habitam o território que hoje chamamos Brasil têm nas palavras e no diálogo uma ferramenta de cultivo das alianças que, tecidas por palavras, se fazem em uma perspectiva temporal de longo prazo. A persistência e confiança na ferramenta do diálogo é uma das dimensões da paisagem do habitar dos povos indígenas, e dessa ferramenta se utilizam para fazer ressurgir as paisagens tradicionais, cultivadas desde o período holocênico, no mundo contemporâneo no qual a urbanização se tornou norma.

As palavras e as práticas são intrinsecamente conectadas para o povo Guarani. A antropóloga Sandra Benites (2020) explica que 'palavra' pode ser dita como *nhe'ẽ* e *aywu*; ambas podem ser compreendidas como espírito, ser, vida, palavras, falas, e **o som que vem de dentro do peito**. Para os Guarani Mbyá, *aywu* é a palavra cotidiana, e ***nhe'ẽ* é a fala sagrada dos momentos de espiritualidade**, como os rituais na *Opy*. Benites salienta que cada *nhe'ẽ,* que aqui entendo enquanto a fala espiritual ou o espírito de fala de cada pessoa, passa por processos de construção individual, a partir de ritos de passagem, de forma a fortalecer o coletivo. Sandra enfatiza:

> Para seguir as regras Guarani, é necessário compreender bem as palavras, seus significados e, principalmente, seus poderes de sentido. Entendo que é a partir de um processo, da prática do dia a dia e da forma de interpretar a vivência em grupo e entre grupos que cada indivíduo Guarani vai adquirindo a boa fala em cada etapa da vida. Porém, é preciso que cada um tenha a possibilidade de construir o ser Guarani no contexto no qual está inserido. **Falar nem sempre é falado: é apenas vivido, sentido, experimentado.** Isto é, falar muitas vezes não é visível nem traduzido em palavras; é expressão do coletivo para o indivíduo (Benites, 2020).

O processo de desenvolvimento da linguagem Guarani está relacionado à construção de um ser *nhe'ẽ mbaraete*, pessoas "fortes, seguras, corajosas, (...) alegre, tolerante, paciente, que sabe escutar com sentimento", uma pessoa *arandu*, sábia. Sandra frisa que, para saber falar e ouvir, é preciso treino, tempo, atenção e cuidado minucioso, e deve-se "Ouvir e sentir no *py'a*, colocar no *py'a re* (guardar no coração)" (Benites, 2020). Para os Guarani, a fala boa é aquela que é vivida, pois é ela que ensina a construir o *teko porã*, o bem-viver. Muitas dimensões da sabedoria Guarani são intraduzíveis em palavras, visto que apenas as vivências podem ensinar certos conhecimentos. Já a linguagem no papel não é importante, pois nem todas as maneiras de se expressar podem ser escritas e "a escrita não tem sentimentos, não anda, não respira, é história morta" (Benites, 2020). O que de fato tem relevância e efetividade para os Guarani são as palavras postas em prática no cotidiano.

Figura 2 – As mãos de Regina na entrega dos colares junto à Opy. Foto: Maristela Antunes Lang (2024).

A partir da fala de Sandra, podemos refletir sobre a intrínseca relação entre o *nhanderekó*[6] e os ensinamentos trazidos pelas boas palavras do povo Guarani, que vêm sendo repetidas ao longo dos tempos a fim de perpetuar o *teko porã* com fundamento na memória e na cosmologia Guarani. A palavra é instrumento de orientação para o cultivo de sua paisagem do habitar. Ao mesmo tempo, a diversidade de sentidos de "palavra" em Guarani traz à oralidade e à ação a dimensão da espiritualidade. Dessa forma palavra, ação e espiritualidade são entendidas como fundamentos do *nhanderekó*, que é o caminho para o *teko porã*, configurando um conjunto estruturante de sentido para as paisagens Guarani. A constituição das paisagens do habitar do povo Guarani está alicerçada na força da palavra vivida e repetida como forma de repassar os ensinamentos embasados na memória e espiritualidade.

Pensando a transmissão de conhecimento para além da escrita, que privilegia o sentido visual, visitamos o pensamento de Leda Maria Martins (2003), que entende que a memória se grafa na voz e no corpo, se expressando na oralidade e nas práticas rituais; assim, o corpo é um portal de alteridades e o gesto faz parte da dimensão da performance. A forma de saber que é transmitida pelo corpo, a partir do sujeito e da coletividade, e que não remete apenas à tradição verbal, mas especialmente ao gesto e à performance, inclusive em seus traços mais residuais, é chamada oralitura. As performances da oralitura transmitem saberes que se repetem não só por hábito, mas por procedimentos de recriação, transmissão e revisão de memória do conhecimento. Para além dos rituais, Martins salienta a relação de performatividade dos povos de África e Abya Yala[7] quando recobrem seus corpos com adereços, como contas, sementes, conchas e grafismos, de forma que a superfície corporal compõe textos, sendo o sujeito e signo, intérprete e interpretante. Assim, a pessoa se apresenta incorporada com memória e produz memória. Para a autora, o corpo que performa restaura, expressa e produz conhecimento inscrito na memória gestual (Martins, 2003).

O pensamento de Leda Maria Martins nos faz buscar a narrativa da paisagem Guarani não só nas palavras; mas também na performatividade de nossos encontros. Quando estivemos na Tekoá Yy Jerê pela primeira vez, em fevereiro de 2024, para conversar com o *xeramoi* Timóteo sobre as possibilidades de colaboração entre pesquisadora e aldeia, a comunidade sinalizou a afirmação de nossa parceria colocando-me um compromisso com o povo Guarani. Após escutar as sábias palavras do *xeramoi* Timóteo, quando me direcionava para ir embora, Regina, sua esposa, trouxe colares Mbyá, feitos de sementes e contas. As sementes utilizadas nos colares são o *kapi'i a* (o grande), *ywaun*zinho e *jejy* (açaí juçara). Timóteo explicou que o adereço serve para a proteção daqueles que se aliançam e que "quem trabalha com Guarani precisa usar". Nesse gesto relembramos Noelli (1993), que afirma que os povos Guarani do período pré-colonial costumavam conquistar e convencer outros povos de suas ideias a partir das palavras, pois são exímios oradores; conquistados os povos, buscam "guaranizá-los". Entendi o presente como a afirmação da parceria e como uma forma de me guaranizar, inscrevendo em meu corpo textos da cultura Guarani que se expressam em forma de ornamentos e adereços.

Timóteo e Regina não apenas me presentearam com um colar de sementes e contas, mas me entregaram uma responsabilidade ética e política: passou a se estabelecer um compromisso entre nós, uma aliança começou a ser cultivada, e senti que minha colaboração era bem vinda e necessária. Conforme Nego Bispo, ser necessário é diferente de pensar ser importante. Isso porque ser necessário é agir com presença e colocar-se em colaboração com as demandas da comunidade, e pensar ser importante implica em uma relação de meras aparências (Bispo, 2023). Refleti sobre o fato de uma aliança dessa magnitude, que se estabelece para muito além da elaboração de meu trabalho acadêmico. Junto com o colar, colocaram-me a responsabilidade de colaboração, e fizeram-me pensar de que formas eu poderia contribuir com suas diversas demandas. Dentre as necessidades da comunidade, temos a visibilização de sua luta e sua cultura, a produção de cultivos agrícolas para a segurança alimentar, a mobilidade da comunidade entre aldeias e outros territórios, e a infra-estrutura da aldeia. A sua maior demanda, no entanto, é a demarcação de sua terra tradicional. Enquanto lutam pelo andamento do longo e moroso processo que envolve a demarcação de suas terras, a propagação das palavras de Timóteo a fim de conseguir aliados é uma das demandas comunitárias e um compromisso que estabelecemos juntos.

Em nossas conversas, Timóteo costuma começar suas falas trazendo as palavras de *oreramoi,* os nossos antigos avós, os nossos mais velhos, rememorando as paisagens tradicionais nas quais viviam antigamente. Falar sobre essas paisagens antigas já é uma forma de explicar que os Guarani contemporâneos almejam viver nas paisagens deixadas a eles por seus avós, e de justificar a necessidade de, contemporaneamente, estarem praticando a retomada de suas terras. Timóteo rememora, nas paisagens da Tekoa Yy Jerê, as tradicionais paisagens do habitar multiespécies do povo Guarani, de natureza abundante, e da intensa ruptura que foi produzida quando chegaram os colonizadores:

> Antigamente, era outra tranquilidade, não tem doença, não tem nada, **(naquela) época. Não falta comida, não falta fruta nativa, mel, caça, peixe, água. Época era nós, nosso parente ficou bem, alegre,** cada dia, nunca, não tem maldade, não tem nada. Depois de 1500 já chegou português, Pedro Álvaro Cabral, eles já vieram para invadir nosso território Guarani. Então, desde o começo de lá. Então, dali já vieram o pessoal de outro país e trouxe doença. muito mal, mas já começaram. Aí depois de 150 anos, **queria(m) acabar (com a) nossa linguagem, queria(m) acabar (com a) nossa cultura. Então, aí Guaraní não querem entregar a missão dele,** porque tem a linguagem dele, nosso mesmo, e também nossa cultura, nossa reza, sempre até agora nós temos (Timóteo Karaí Mirim de Oliveira, março de 2024).

6 Nosso modo de ser, viver e exercer a cultura Guarani.
7 Abya Yala refere-se ao território continental que conhecemos pelo nome colonial América. Na língua do povo Kuna, que é originário e vive na região do mar do Caribe, quer dizer "Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento" (Porto-Gonçalves, 2024).

(...)

Nós somos sementes nativas daqui da terra, somos nós. Deus deixou nativos, duas sementes nativas de nós, dali nós começamos a nascer, neto, filho, e por aí vai. Então nós somos os primeiros habitantes desse lugar, nós Guarani, os primeiros nessa Terra, por isso nós vamos dizer: **nós somos filhos da Terra, filhos da Terra e filhos do mato, nós crescemos junto com o mato.**

Por isso **nós amamos a mata nativa, essa natureza, toda a natureza, nós consideramos como irmãos,** o amor que nós temos à natureza, ao todo. Nós respeitamos muito, porque Deus que fez toda essa natureza. Então nós respeitamos, e nós vamos continuar respeitando a aldeia, vai ficar sempre mato, nós não vamos destruir nada, não é para isso que nós queremos a terra. Isso tudo, **a recuperação da nossa Terra, devagarinho vai acontecer.**

Primeiramente, terminaram com os nossos parentes (...) em nossa América toda. E depois, em seguida, o que é que os brancos fizeram? Então, depois já começaram a derrubar o mato, cortaram o mato, tirar as madeiras para levar para outros países. **Aí devagarinho acabou a natureza** e o mato de novo, e **começou a matar, matar mato e matar bichinho**. Desde o começo. Anta, tateto, porco do mato, gados, tudo o que tem dentro do mato, começaram a matar. Derrubou todo o mato, aí mataram, e também outra coisa, abelhas. Tinha muitos tipos de abelhas, terminou as nossas abelhas que Deus deixou pra nós.

Os Deuses fizeram o mundo, e nos fizeram, fizeram como filhos deles, mas eles fizeram para nós, preparadinho, bem preparadinho para nós, para não faltar para nós nenhum tipo de coisa. Mas agora nós não temos mais, nós passamos dificuldades desde 1500. Acabou nossa riqueza, agora não aparece mais nada.

Agora, unicamente **nós Guarani temos nossa riqueza, levamos sempre a nossa saúde como nossa riqueza**. É o único que nós temos. Agradecemos para nosso Deus sempre, que para nós, a saúde é o mais importante, agradecemos a proteção de nosso Deus, ano a ano.

(...)

Então primeiramente nós temos as carnes, tudo isso que os Deuses fizeram para nós. **Dentro do mato, e as aves, todo tipo de bicho, tudo é nosso. Águas, rios, eles fizeram: é nosso. Peixes que tem dentro do rio: tudo é nosso. Os Deuses fizeram para nós, para nós caçar à vontade, para ficar no dia a dia com alegrias.** Tirar o mel, juntar frutas nativas, caçar à vontade, pescar à vontade. Não tinha tristeza naquela época, não tinha proibição para nós**. Mas agora não é mais assim. Tudo tem dono, tem proibições** do IBAMA, não querem que cace, tudo isso (Timóteo Karaí Mirim de Oliveira, outubro de 2024).

O *xeramoi* conta aos *juruá* contemporâneos sobre a paisagem tradicional Guarani que tem sido preservada na memória e nas práticas desse povo, para que saibam a abundância e prosperidade que foi encontrada e devastada em nosso continente pelos brancos invasores e colonizadores. Em sua fala, ele enfatiza que o povo Guarani faz parte da natureza, o que contrasta com a forma devastadora com a qual os não indígenas se relacionam com os seres que compõem a paisagem. Ao devastar a natureza, os *juruá* arruinam também o povo Guarani. Timóteo utiliza-se de sua palavra como ferramenta de luta em prol da paisagem do habitar Guarani, buscando transformar o pensamento dos brancos. Ainda antes de buscar estabelecer alianças com os brancos, Timóteo decidiu praticar o seu *guatá*, caminhando em direção a muitas aldeias por toda Yvyrupa a fim de receber orientação para realizar seu objetivo de retomar as terras tradicionais do povo Mbyá.

Ka'á Yy Guatá*: a caminhada física e espiritual guiada pelas matas e corpos d'água da *Yvyrupa

Na presente seção, abordamos o *guatá*, a caminhada de Timóteo, em busca de orientação espiritual para realizar o objetivo de retomar as terras tradicionais do povo Mbyá. Já na década de 1970, o povo Mbyá transitava pelo território da Yvyrupa sem possibilidades de fixar-se em seus *tekoa*, vivendo em acampamentos montados nas beiras de estradas, às margens do processo de urbanização extensiva. A urbanização extensiva, de acordo com Monte-Mór (2006), caracteriza-se pela extensão do tecido urbano a todo o território não só pela edificação e consolidação das cidades, mas também pela implantação de aparatos e infraestruturas que, muitas vezes localizadas nas florestas, servem ao mundo urbano: rodovias, pontes, usinas hidrelétricas. O urbano, ao estender-se por todo o território, "corrói os resíduos de vida agrária" (Lefebvre, 2002, p. 17) e dos povos tradicionais. Timóteo conta sobre como era a vida quando ele, sua família e grande parte das famílias Guarani Mbyá viviam no final do século XX (Garlet e Assis, 1997), em um modo de vida caminhante e cada vez mais precarizado pela progressiva urbanização do território:

> (19)80, 84, 85 que nós chegamos aqui primeiramente aqui no Cantagalo e Barra do Ouro também, (19)77, (19)78..., mas na época. Aprendemos (nem) um pouquinho a língua portuguesa. Mas **nós andava assim na veiradinha da estrada, fizemos barraquinho... Onde tem ponte maiorzinho, nós ficamos ali.** E andava por ali. Mas na época (nós) não incomoda(va) pessoas e o branco também deixa (nós com) tranquilidade. Nós trata(va) muito bem. (...) Nós estava bem na veirinha da estrada, mas sempre estava bem. Não é como agora. **Agora assim não poderia nem ficar nem na veirinha, na veirinha da estrada, nem no ponte. E também não tem nem como caminhar** (...) sozinho, três, quatro pessoas, e vai dormir na veira: **muito perigoso.** Porque agora hoje em dia acabou inteligência das pessoas, sabedoria das pessoas, sentimento. Quer matar a pessoa. (...) Nós temos que parar agora**. Nós temos que conseguir aldeinha pra nós, pra ficar tranquilo**, senão não vai dar mais. **Por isso nós lutamos** (Timóteo Karai Mirim, março de 2024).

Ao contar sobre o seu *guatá*, a sua caminhada em busca de sua terra tradicional, Timóteo traça uma trajetória histórica de uma ampla diversidade de paisagens e territórios do povo Guarani Mbyá. Com cerca de 15 anos o *xeramoi* decidiu que quando tivesse filhos e netos iria começar a procurar uma terra para ser sua, pensando especialmente em seus descendentes, planejando o futuro, *tenondé rã,* e a continuidade do povo Guarani Mbyá nesta terra que foi criada por Nhanderu. Isso porque ele percebeu que as

tekoá contemporâneas estavam se fazendo sobre terrenos comprados para assentar comunidades que viviam em acampamentos de beira de estrada em ações envolvendo verbas de compensação do Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes (DNIT), territórios muito pequenos e que nem sempre eram terras tradicionais.

O *xeramoi* Timóteo identificou esse procedimento em algumas aldeias de Santa Catarina como a Tekoa Tava'i, na Reserva Indígena Canelinha, nos municípios de Canelinha e Tijucas, com 196 hectares (ha), cuja situação jurídica hoje consta como reservada; a Tekoá Kuryi, na Reserva Indígena Amaral, município de Biguaçu, com 502 ha, que consta como registrada; a Tekoá Yynn Moroti Whera, na Terra Indígena Mbiguaçu, município de Biguaçu, com 62 ha, que consta como registrada; a Tekoá Pira Rupá, na Terra Indígena Massiambu/Palhoça, município de Palhoça, com 41 ha, em situação de identificação; a Tekoá Marangatu, município de Imaruí, com 81 ha; a Tekoá Vy'a, no município de Major Gercino, com 149 ha; e a Tekoá Itanhaém, na Reserva Indígena Morro da Palha, com 216 ha, que consta como encaminhada. Destas, a aldeia que está na fase mais avançada de demarcação é Morro da Palha, no nono e último estágio, aldeia onde viveu Timóteo, e que por sua situação de Reserva Indígena já indica que não se localiza em área tradicional reivindicada. De todas essas aldeias, apenas a Terra Indígena de Mbiguaçu é demarcada em área tradicional, porém a área reconhecida foi de apenas 50 hectares: "Lá é a demarcação tradicional que fizeram, mas só unicamente 50 hectares. Não é tão grande também, pequeno, né? Aí eu não gostei", disse Timóteo.

Percebendo a morosidade no andamento da demarcação de terras tradicionalmente ocupadas e que a demarcação de reservas indígenas, quando ocorriam, eram realizadas em territórios muito pequenos ou que nem sempre são terras tradicionais de seu povo, como um recurso possivelmente apaziguatório para a questão da regularização fundiária das terras do povo Mbyá, Timóteo decide fazer o seu *guatá* em busca de terras tradicionalmente ocupadas para fazer *tekoa*. Ele sai de sua aldeia, Morro da Palha, para rezar, se aconselhar e pedir orientação dos *yvyraijá*, os pajés e anciãos, de outras aldeias.

Oguata porã é a caminhada sagrada do povo Guarani Mbyá que é trilhada à beira do oceano em busca de seus lugares verdadeiros, que lhes foram deixados pelo grande deus, Nhanderu (Ladeira, 2007). A pesquisadora Maria Inês Ladeira produziu trabalho cujo objetivo principal era o de "compreender a costa atlântica como espaço vital no território guarani" (2007, p. 15), abarcando o período histórico desde os anos 1970 até o final do século XX, em um contexto no qual os Guarani viviam em pequenos núcleos familiares, com seus direitos sobre as terras tradicionais sistematicamente negados, enquanto carregavam o estigma imposto de nômades. As aldeias junto ao litoral são suportes essenciais para a permanência e equilíbrio de seu mundo, pois é a partir delas que se pode espiritualmente alcançar *yvy marãey*, a terra da eternidade, que fica além-mar. Mesmo que sejam amplas as territorialidades do *guata* pela Yvyrupa, não são todos os espaços que são reivindicados como lugares de morada e permanência para fazer aldeia. Os Mbyá reivindicam com exclusividade os lugares "que foram guardados pelos 'antigos avós'." (Ladeira, 2007, p. 142), que foram revelados por Nhanderu e que tem qualidades específicas. Nhanderu diz que "'Onde existe um lugar que serve aos índios (aos Mbyá), será deles: o mato'. A beirada do oceano, a beirada do oceano é que foi conhecida por nossos avós antigos'" (Ladeira, 2007, p. 146). Por isso, os lugares onde hoje estão as cidades, na porção sudeste-sul da faixa litorânea brasileira, que são lugares descobertos e habitados pelos antigos dos Mbyá, são sagrados. A Mata Atlântica, em seus âmbitos ecológico e econômico, tem ainda os vestígios da paisagem primeira do povo Mbyá, Nhanderu *mymba*. "Por isso as matas, cada vez mais raras, vão se tornando mais significativas para os Mbyá" (Ladeira, 1990, p. 63 in Ladeira, 2007). Também nesses locais sagrados estão os *ambá*, as moradas das criaturas de Nhanderu, como os pássaros, macacos, e todos os bichos da Yvyrupa (Ladeira, 2007).

Em uma perspectiva contemporânea do *guata* do povo Mbyá, existe uma conexão indissociável entre o movimento da caminhada física e espiritual e o movimento das retomadas pelas terras tradicionais do povo Guarani Mbyá, conforme explica o cacique Eloir Werá Xondaro, da Tekoa Nhe'engatu, terra tradicional retomada em 2014 no município de Viamão, região metropolitana de Porto Alegre (RS). Ele conta que, historica e culturalmente, devemos considerar que todas as aldeias do povo Guarani são retomadas, pois são movimentos de retorno aos territórios ancestrais, espaços onde seus avós e antepassados circulavam, moravam e andavam de acordo com os preceitos da cultura Guarani Mbyá:

> Então, para nós hoje, é um momento extremamente importante esse momento que a gente está passando, que a gente vê muitos jovens com interesse de fazer esse movimento, esse *guatá* de retorno aos territórios ancestrais. Isso nos mostra que o Mbyá Guarani nunca perdeu aquilo que é de essência da sua cultura, que é viver de acordo com as palavras dos mais velhos, das mais velhas. Porque o *guatá* é ancestral também, o *guatá* é cultural, o *guatá* é espiritual também, não é somente algumas famílias, algumas pessoas pegarem e fazerem a retomada, não é só isso, vai além disso. É mais profundo do que a expressão retomada. Se a gente esperar pela demarcação tradicional, a gente vai passar cem anos, duzentos anos, e a gente não vai ter oportunidade de morar num território demarcado. Então **a retomada nada mais é do que a prática do *guatá* Mbyá Guarani nos seus territórios, circular nos seus territórios.** Aí tem o *juruá* que diz "não, não pode, porque aqui é meu". Então, desde quando Nhanderu cobrou a terra que ele criou pra todo mundo? Nunca cobrou. Aí o *juruá*, na sua concepção, no seu entendimento, tem que cobrar, tem que ter papel do território, da terra e tal. **Pra nós** não existe isso, **nem limites existe** (Eloir Werá Xondaro *in* Encontro Público *Ayvu' Porã*, 2025).

A fala do cacique Eloir é marcante ao enfatizar que fazer a retomada das terras tradicionais é viver o *guatá* conforme foi vivido e ensinado pelos antigos avós. Retomar é praticar o *guatá* na contemporaneidade, é lutar para viver nos territórios tradicionais mesmo em um mundo que tem como norma a imposição de fronteiras e limites, a propriedade como única maneira legítima de acessar a terra, e a urbanização que se estende por todo o território. Apesar das imposições, é da cultura Guarani viver em liberdade, percorrendo territórios e cultivando as paisagens tradicionais. Com as retomadas, o povo Guarani faz ressurgir as paisagens conforme cultivadas por seus mais velhos, em um movimento de atualização das paisagens da Yvyrupa no contexto contemporâneo de modernização e urbanização dos territórios.

Em confluência com o pensamento de Eloir Werá Xondaro, a cineasta Pará Yxapy Patrícia Ferreira (2022), pertencente ao povo Guarani Mbyá e moradora da Tekoá Koenju, em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul (RS), afirma que para os Mbyá, "não existe separação entre espaço, território, paisagem, lugar e região. Tudo isso para gente é a Yvy Rupa" (Ferreira, 2022). No entanto, as fronteiras criadas pelos Estados-Nação segmentaram a Yvyrupa e impedem o livre deslocamento do povo Guarani, interferindo nas trocas e vivências tradicionais desse povo. Ela explica que a forma urbana de pensar o espaço e a paisagem do pensamento *juruá* se opõe ao pensamento do povo Mbyá Guarani, pois a terra não pode ser vendida ou pertencer a alguém como propriedade: o espaço é local de partilha com a própria terra e com

os seres que a habitam. Pará Yxapy afirma que não há uma palavra específica na língua Guarani para referir-se à paisagem, não sendo possível fazer distinção entre o início e o fim dos conceitos de espaço e paisagem; para os Guarani, tanto o espaço quanto a paisagem não podem ser apenas físicos, e sim envolvem uma gama de relações: a paisagem inclui tudo aquilo que conseguimos ver, "*jaexá va'e*, tudo o que enxergamos" (2022, p. 62). Na cosmologia Mbyá, quando falamos de espaço, estamos falando dos sonhos, pois é nos sonhos que os espíritos indicam de que forma devemos fazer nosso caminho, *jeguatá*, e a quais espaços devemos ir. Hoje em dia, no entanto, não é possível caminhar livremente de acordo com os sonhos, pois muitos lugares são considerados propriedade privada. Pará explica que ao falar de espaço, é intrínseco falar sobre as transformações espaciais impostas pelos brancos ao mundo indígena. Com a ideia de "desenvolvimento" e os "avanços das tecnologias" (grifo de Pará), o espaço natural foi sendo modificado para a produção de monocultura e criação de gado. De todas as modificações impostas pelos brancos, as mais radicais são as cidades, organizadas em divisões espaciais geométricas, terrenos cercados, que geram lucro (Ferreira, 2022).

O pensamento de Pará Yxapy nos faz refletir sobre os entraves criados ao mundo Mbyá pela imposição da propriedade privada e também sobre a relevância da dimensão espiritual para esse povo, que se expressa também pelos sonhos. O advento da propriedade privada não constitui apenas a apropriação dos territórios tradicionalmente indígenas, mas ameaça o *nhanderekó* e também a própria vida, a segurança e a integridade física das famílias Mbyá. Já o mundo dos sonhos funciona como um guia que orienta as vivências de seu povo e que só pode ser acessado internamente; no entanto, pode ser interpretado coletivamente. Diversos relatos sobre a motivação de retomar específicos territórios tradicionais trazem os sonhos como orientação. O mundo onírico pode ser aprofundado enquanto uma chave para pensar a paisagem Guarani Mbyá e explicitar as formas contra-coloniais (Bispo, 2023) que esse povo tem para se relacionar com o território, acionando dimensões da espiritualidade que orientam a vida, a caminhada e o cultivo das paisagens tradicionais.

As caminhadas do povo Guarani Avá e Kaiowá são discutidas pelo antropólogo Tonico Benites (2014), do povo Guarani Kaiowá. Em sua tese de doutorado, ele discute o movimento das caminhadas de seu povo, refletindo sobre o entrelaçamento da espiritualidade à luta política nos movimentos das retomadas dos povos Guarani Avá e Kaiowá no sul do Mato Grosso do Sul. Benites relata como aconteceram as retomadas das *tekohá* Potrero Guasu e Kurusu Ambá. Meregildo Medina, *oporaíva*, explicou que antes da retomada foram realizadas três noites de reza; nos rituais *jeroky* receberam ordens dos guardiões do *yvága*, o universo cosmológico, para se direcionarem desde a Aldeia Indígena Pirajuí à Tekohá Potrero Guasu. Para isso, pintaram seus rostos e corpos de *yrucu*, urucum, e levaram consigo seus arcos, flechas e *yvyrapará*, os porretes ou bordunas coloridos, além de pertences pessoais, alimentos, lonas para armar barracas e instrumentos de proteção espiritual. Félix Pires, liderança que orientou a retomada de Potrero Guasu, contou que à uma da madrugada, após o primeiro canto do galo, saíram da casa do rezador, em Pirajuí, e caminharam cerca de 20 quilômetros, percorrendo a antiga trilha em direção à antiga residência de seu pai e seu avô em Potrero Guasu:

> caminhando um atrás do outro, em fila, cada um carregando na costa os seus pertences pessoais. As longas caminhadas de nosso grupo pela trilha conhecida **até ao próximo da tapera ou residência antiga do meu pai** duraram quatro horas de viagem (Félix Pires, 2011 *in* Benites, 2014).

Assim, voltaram a viver no *oká*, o pátio antigo que seus avôs deixaram para eles em Potrero Guasu. No *oká*, o *oporaíva* Meregildo começou a construir o *yvyrai tataindy'i,* o altar de reza, e em suas proximidades a comunidade ergueu três barracas de lona. Na retomada da *tekoha* Kurusu Amba, uma longa caminhada desde a Reserva Takuapiry também fez parte da retomada. Venâncio, filho da rezadora Xurite, narrou que, à uma da madrugada, após a realização do ritual *jeroky*, a comunidade caminhou por cerca de 20 quilômetros pelo *tape tujá*, estrada antiga, rumo à residência antiga de seu bisavô, em Kurusu Amba:

> Em fila, caminhando em silêncio, um atrás do outro, na escuridão, cada um carregando na costa os seus pertences pessoais, **as mulheres carregaram as crianças pequena.** Um grupo de homem com a lanterna, arco e flecha foi em frente para escoltar a retomada do *tekohá*.
>
> A longa caminhadas, lenta de nossas famílias pela trilha até próximo ao pátio antigo da casa do nosso bisavô durou cinco horas de viagem. Depois de cinco horas, **caminhando muito longe, já cansados, chegamos ao lugar antigo de nossos bisavôs, no *Tekohá* Kurusu Ambá** (Venancio, 2010, *in* Benites, 2014).

Nas retomadas das *tekohá* Potrero Guasu e Kurusu Amba, a caminhada coletiva, em grupos familiares, é um momento entre ritos. Antes da caminhada, acontece o ritual de preparação do corpo e do espírito para retomar o lugar. Ao chegar na *tekohá* antigamente habitada pelos ancestrais e por eles destinadas a seus descendentes, são realizados os *jeroky*, rituais religiosos. A caminhada, então, além de ser um percurso, é também um ritual, um momento de preparação física e espiritual para retomar a terra. Para os três subgrupos do povo Guarani, os Mbyá, Avá e Kaiowá, a caminhada percorrendo e buscando as paisagens tradicionais deixadas por seus avós, faz parte do *nhanderekó* como uma vivência no presente que visa a manutenção de sua cultura no futuro. Enquanto as caminhadas dos Avá e Kaiowá se dão no percurso dos *tape tujá,* antigas estradas que levam aos *oká*, antigos pátios de seus mais velhos na região do *Yvy Mbyte*, o umbigo do mundo Guarani, onde se localizam as densas florestas das regiões de Mato Grosso do Sul e norte do Paraguai, o *guatá* dos Mbyá é percorrido pelos caminhos de seus antigos avós em busca dos lugares verdadeiros deixados por eles na beira do mar, o *Pará Guaxu*. A região onde a Yvyrupa, o leito da terra se encontra com o mar, hoje uma densa faixa urbanizada no litoral brasileiro, é um espaço de transição espiritual no qual os antigos *karaí oó* (ou carijó), os antigos rezadores fizeram morada para atingir elevação espiritual.

A caminhada é ferramenta de cultivo da paisagem Guarani, é o *guatá* que garante habitar e cultivar as paisagens conforme deixaram os *oreramoi kuéry*, os nossos avós. As paisagens de *oreramoi* se atualizam na contemporaneidade, pois precisam ser retomadas em um contexto de intensa urbanização e da imposição da propriedade privada. O *guatá* tem como uma de suas finalidades a recuperação das terras de nossos antigos avós para o bem viver dos descendentes, se orientar espiritualmente com os *yvyraijá* das diversas *tekoa*, o *guatá* é um ritual coletivo, é percurso e é retomada.

Tendo em vista essas perspectivas da caminhada Guarani, nos voltamos para o *guatá* do *xeramoi* Timóteo como fio condutor de nossa narrativa acerca da caminhada como prática física, espiritual e política na retomada de terras. Em seu percurso, Timóteo Karaí Mirim iniciou caminhando nas aldeias da Yvyrupá, no sudeste e sul Brasil e também no Paraguai e norte da Argentina, levando as perguntas: "O que eu tô precisando? O que que vai passar pra mim? O que que nós queremos?". Timóteo conta o propósito de seu *guatá* pelas aldeias que margeiam o *Pará Guaxu*, a beira do oceano, na Yvyrupá:

> Também agora eu estou vindo aqui através do espírito. Desde os 15 anos eu estou pedindo para o nosso Deus, rezando: "Quando eu tenho 60 anos, eu vou trabalhar, eu vou conseguir para mim a aldeia, eu vou ter o meu neto, tudo eu já tenho, eu vou trabalhar". Falamos com o nosso Deus durante muito tempo, aí chegamos a essa hora, nesse dia que eu estou marcando, em 60 anos: é pra eu entrar em qualquer mato pra fazer aldeia. Isso já tem muito tempo. Aí **entramos aqui, foi através do espírito mesmo**. O espírito falou para mim, e por isso **eu fui a toda parte para me acompanhar.** Eu fui a São Paulo, ao Rio de Janeiro. Onde tem Opy, onde tem Casa de Reza, eu fui rezar junto com o outro pajé. Porque eu fui caminhando? O que eu fiz, o que eu precisava, porque que eu fui lá para a Casa de Reza? Fui perguntar e também rezar junto. Aí **todos *yvyraijá nhanderamoi* falaram para mim: "você precisa de aldeia, mas não demora mais. Você chega onde você quer, para proteger".**

Primeiro ele e sua família foram a Terra Indígena do Jaraguá, em São Paulo rezar junto ao *yvyraijá* na *Opy*, onde tinha muitas pessoas da comunidade. Timóteo, junto a sua família, falou e apresentou o que estava precisando, a sua terra tradicional para fazer aldeinha para seus filhos e netos. Rezaram, e o pajé disse: "Então procura logo agora, que você vai achar. Mas não demora mais". Com isso, eles agradeceram e seguiram o *guatá*. Em seguida, foram a Ubatuba visitar os parentes, que lhe disseram a mesma coisa "Procura logo, não demora mais. Você quando entra, você (tem que) escolher esse lugar. Então você tem que escolher e fica lá. Não sai mais". Timóteo agradeceu e foi ao Rio de Janeiro, à Tekoá Itaxim Mirim, na Terra Indígena Paraty Mirim. Quem o aconselhou foi o pajé e Cacique Miguel Karai Tataxi Benite, ancião do povo Mbyá que faleceu aos 121 anos, em 2021. Cacique Miguel rezava e dizia a mesma palavra: "Você procura logo, procura logo, vai achar". Agradeceu e seguiu para a Tekoá Araponga, "pra dentro do mato, na serra mesmo", subiram a serra para chegar lá. Conversaram, ficaram quatro noites que passaram sem dormir, rezando, e o pajé falou a mesma coisa "Quando voltar daqui você procura logo". Foi também a em Bracuiz, na aldeia Sapukai, município de Angra dos Reis, se acompanhar com João Silva, cacique de quase 70 anos que há mais de 45 anos é cacique. João Silva lhe contou tudinho, como que antigamente os Guarani viviam, e quais as palavras que podiam ser passadas para o branco, tudo isso ele contou ao Timóteo. Timóteo e família agradeceram muito. "Então agora meu primo você volta. E procura logo. Não demora mais."

Timóteo chegou de volta em sua antiga aldeia Itanhaém, na Reserva Indígena Morro da Palha. De lá seguiu para Terra Indígena Ka'aguy Guaxi, em União da Vitória, Paraná, e depois para El Soberbio, em Misiones, nas proximidades de San Pedro, Argentina, na Aldeia Trecientos Uno (301). Também esteve na aldeia Kunhã Piru ou Trecientos (300), depois na Tekoa Katu Piri, em San Ignacio. Em todas essas aldeias, lhe disseram as mesmas palavras, "igualzinho", que deveria procurar sua terra. Voltou novamente para a Tekoa Intanhaém, no Morro da Palha, e decidiu que iria sair buscar sua terra. Foi até a aldeia Tekoa Porã, em Salto do Jacuí, lá ficou rezando por um ano "cada dia e cada noite". De lá, veio para a Tekoa Jatai'ty, no Cantagalo, em Porto Alegre (RS), onde rezou com o pajé, que falou: "Agora não demora mais. Tá chegando, é hora pra chegar aonde você queria." Timóteo em seguida marcou reunião com o Ministério Público Federal (MPF):

> Eu fui lá no Ministério Público Federal. Só unicamente: eu não tô pedindo pra ele. **Não tô perguntando pra ele pra entrar aqui. Eu fui contar: eu vou entrar.** Só pra saber que eu vieram aqui. Contando pra você. E eu vou entrar diretamente. **Vou ficar lá na Ponta do Arado.**

Figura 3 – Cacique Timóteo Karai Mirim de Oliveira junto a seu barco na Yy Jerê. Foto: a autora (2024).

"É nossa, dos Guarani, a terra é nossa!"[8]: Tekoá Yy Jerê, a retomada das terras tradicionais nas paisagens de *Ore Yguá*, o Rio Guaíba

Em 2018 Timóteo e sua família entraram para fazer aldeia na Tekoá Yy Jerê. A região onde fica a Yy Jerê já era habitada pelo tio de Timóteo em 1955, "aqui onde a gente está, ele vivia por aqui (...) Antigamente era Guarani, a gente já existia aqui" (março de 2024), em toda a região do entorno do Guaíba e da Lagoa dos Patos, disse o *xeramoi*. Seu tio, que hoje mora em Itapuã, contou a ele quando ele ainda era criança, tinha apenas cinco ou seis anos – com essa idade, as crianças já escutam os mais velhos e nunca esquecem seus ensinamentos. Seu tio praticava o *guatá*, deslocando-se por toda a região do Guaíba, seu entorno e suas ilhas, incluindo a Ilha da Capela. Antigamente os Guarani já andavam de canoas, "por isso nós somos canoeiros. Nós Guarani, é canoeiro". Timóteo conta que a canoa é uma tecnologia tradicional Guarani que lhes permite navegar por todas as paisagens banhadas pelo Guaíba.

O *xeramoi* tem um conhecimento aprofundado do *guatá* dos *oreramoi*, a caminhada de seus antigos avós ou mais velhos, pelas paisagens dos territórios tradicionais do sul da Yvyrupa. A memória ancestral do povo Guarani Mbyá é corroborada por estudos científicos na área da arqueologia: nos anos 2000, a arqueóloga Patrícia Laure Gaulier (2002) pesquisou na Ponta do Arado e na Ilha Francisco Manoel. Gaulier se dedicou a investigar a ocupação indígena pré-colonial em Porto Alegre com o objetivo de identificar o tipo de sítio arqueológico ocupado pelos Guarani, se haviam se fixado no território de forma temporária, como nos acampamentos, ou mais permanentes, em aldeias, além de definir uma possível datação.

A existência de material arqueológico na Ponta do Arado foi comunicada a Gaulier por um morador que acompanhou a equipe de arqueólogos até o terreno; Laure Gaulier explica que os moradores são muitas vezes a origem das pesquisas arqueológicas. Na porção sul da Ponta do Arado existe uma clareira na mata que dá lugar a uma roça que, segundo o morador, foi sempre conhecida como uma área muito antiga de plantação. Muitos cacos cerâmicos com características da produção do povo Guarani foram encontrados, em uma área que se estendia desde as zonas de plantio até a beira do rio. Os materiais recolhidos eram fragmentos cerâmicos do tipo *yapepó* (panelas de barro) corrugado, em uma área com forte concentração de carvão e duas

8 Fala de Timóteo Karaí Mirim em entrevista, outubro de 2024.

Figura 4 – A Ponta do Arado na península contígua ao morro onde se vê o casarão predominantemente branco; acima à direita, a Ilha Francisco Manoel. Fonte: Fernando Lisboa Jr e Lucio Ries (2008).

zonas com “manchas pretas”, que indicam a preexistência de antigas cozinhas. Laure Gaulier pretendia aprofundar os estudos arqueológicos na Ponta do Arado, porém o proprietário do terreno não mais permitiu o acesso, visto que a área estava em litígio. Suspensas as pesquisas no Arado, Laure Gaulier passou a pesquisar na Ilha Francisco Manoel, mesma região de contato entre Mata Atlântica e Rio Guaíba, um pouco mais ao sul (Laure Gaulier, 2002).

Na Ilha Francisco Manoel, o local onde mais foram encontrados vestígios arqueológicos foi a área de pomares, visto que nas demais partes da ilha já houve bastante perturbação decorrente da construção das estruturas modernas do Clube Veleiros do Sul, que tem sede na ilha. Foram encontrados vestígios que indicam as espécies que eram consumidas pelos Guarani: o porco do mato queixada *Tamassu*, o cervo do Pantanal *Blastocerus dichotomus*, o veado campeiro *Ozotocerus Bezoarticus*, o veado mateiro *Mazama americana* e a anta *Tapirus terrestris*. Estas espécies ainda podem ser encontradas na região, exceto o cervo do Pantanal, que já estava extinto antes da chegada dos primeiros europeus à região. Os vestígios arqueológicos encontrados indicam que a região já era ocupada antes dos primeiros contatos. Em relação à cerâmica, foram encontrados vestígios das formas *Cambuchí Caguâba*, vasilha ou tigela para armazenagem e consumo de líquidos e bebidas, *Yapepó,* panelas cerâmicas utilizadas para cozinhar alimentos e esquentá-los nas fogueiras (La Salvia e Brochado, 1989)*, Ñaetá,* recipiente menor, e as tigelas, tigelas prato esfera e cilindro (Laure Gaulier, 2002).

Para a arqueóloga Patrícia Laure Gaulier, “a quantidade e a diversidade da cerâmica encontrada” no sítio arqueológico “privilegiam também a hipótese de uma **ocupação contínua do tipo aldeia**” (Laure Gaulier, 2002, p. 67) **do século XIV, período anterior aos primeiros contatos com colonizadores**. O trabalho de Laure Gaulier é a primeira escavação de uma aldeia Guarani do período pré-colonial no município de Porto Alegre e região. Os pesquisadores, por suporem que os sítios arqueológicos da região de Porto Alegre estariam destruídos devido ao intenso processo de urbanização, não desenvolveram projetos na área até a década de 1990 (*ibidem*). Essa temática de pesquisa “nunca despertou grande interesse nos pesquisadores, porém, a escassez de dados não reflete a real presença de sítios de ocupação indígena” (*ibidem*, p. 58). A arqueóloga foi a responsável pelo registro do tombamento da Ponta do Arado pelo Instituto Nacional de Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN), em uma área estimada de 500m² que dista 35 metros das margens do Lago Guaíba (IPHAN, 1999). Trabalhos mais recentes, como o de Dias e Silva (2013), amplificam as pesquisas das terras tradicionais do povo Guarani para todo o entorno do Rio Guaíba. Essa região conforma um conjunto de 20 sítios arqueológicos, dos quais 18 são de Tradição Guarani, incluindo a Ponta do Arado (Dias e Silva, 2013). Essa paisagem arqueológica pode ser entendida como o centro da *Tekoa Guaxu*[9] Arroio do Conde (Noelli, 1993), ampla territorialidade Guarani ou aldeia ampliada do período pré-colonial, centrada no Delta do Jacuí, arquipélago para o qual confluem as águas dos rios Jacuí, Taquari-Antas, Sinos, Caí e Gravataí, que marca a origem da formação do Rio Guaíba e em cujas proximidades se localiza o centro da cidade de Porto Alegre.

O Guaíba é esse grande corpo d’água conector que carrega origem Guarani inclusive em sua toponímia, que foi aportuguesada, conforme explica o *xeramoi* Timóteo:

> Então, Guarani quando chega um Português, falou, né: “Isso aí, como é que você chama?” “*Yguá, oreyguá*” “Aí já o branco vai colocando Guaíba.” (...) Antigamente o Guarani tomava água (*yguá*), que toma(va) todo o pessoal desse (rio), à época era todo limpinho, tomava água só desse aí mesmo, né. **Então esse aí é *yguá*, Guaíba. *Oreygua* é nosso poço, pocinho, assim. Todos nós chamavam de *yguá*.** (...) Antigamente tomava muito *yguá* aí, no rio Guaíba. (...) Porque a época era todo limpinho, não é como agora. Já é essa aí (está) todo (en)venenada, não pode tomar mais nada.

A toponímia, no entanto, é apenas uma das diversas camadas de memória Guarani que o Guaíba carrega. Na Tekoá Yy Jerê, o Rio Guaíba é o protagonista da paisagem para a comunidade:

> Essa é a que eu falei primeiramente, **por isso que eu vim aqui.** É que antigamente era nós Guarani, todas as aldeias tem na beira dos mar, na beira dos lagoa, na beira dos rios, que é nós Guarani. (...) E outro indígena, outra etnia já mora lá pra cabeceira do rio, onde tem morro, onde tem montanha, esse aí é outro índio, não é Guarani. (...) Mas nós Guarani, o **lugar do Guarani, beira da lagoa, beira do rio, beira do mar, esse aí é nosso** (Timóteo Karaí Mirim, março de 2024).

Na cosmologia indígena, os seres da natureza, como os rios, são considerados parentes, seres ancestrais. Krenak inicia seu livro Futuro Ancestral (2022) com uma saudação aos rios, explicando que esses seres ancestrais “sempre habitaram os mundos em diferentes formas” (Krenak, 2022), e salienta a relação intrínseca entre os rios e as montanhas, os rios como conectores em oposição à ideia colonialista de fronteira. Krenak nos conta de sua relação com Watu, também conhecido como Rio Doce: Watu é avô de Krenak, seu mais velho, um ser cheio de sabedoria, cujo canto deve ser escutado enquanto diálogo e conselho, que abriga uma infinidade de outros seres vivos e que dá o alimento através da pesca. Os rios são seres que permitem que neles, nós humanos e outros seres, estejamos imersos, dessa forma saindo de nossos corpos, nos confundindo com eles e tendo a possibilidade de experienciar outras formas de existência. Para Krenak, ser água é ter a potência de tomar uma infinidade de caminhos. No entanto, com a cada vez maior urbanização do mundo, os rios têm sofrido com diversas formas de devastação, como o garimpo e a mineração, processos que Krenak (2022) denomina como a apropriação indevida da paisagem.

9 Mais amplo do que o *tekohá*, e que pode ser definido pelas confluências de águas, alianças e matrimônios que ocorrem no território (Benites, 2014, p. 16).

Figura 5 – Mapa da paisagem de Ore Yguá, o Rio Guaíba, povoado por parte da cerâmica tradicional do povo Guarani e da fauna nativa dessa região da Yvyrupa. Fonte: a autora com base em Dias e Silva (2013); La Salvia e Brochado (1989); Laure Gaulier (2002); Noelli (1993) e Google Earth (2025).

Para conhecer a memória indígena de nossos territórios, devemos estar atentos às diversas formas de (re)conhecer nossas paisagens tradicionais, desde os relatos orais até os vestígios arqueológicos. Também, a paisagem ancestral do povo Mbyá é conformada por entidades que não necessariamente se podem ver, mas podem ser sentidas. Essa paisagem é repleta de espiritualidade, nela estão presentes as práticas dos antigos avós, a proteção dos deuses e as moradas dos animais, onde vivem seus espíritos. Ao mesmo tempo, viver em local sagrado, que foi habitado e guardado pelos ancestrais, não é uma experiência que toda pessoa Guarani contemporânea irá escolher ter:

> Porque aqui não é só eu que tô (...) é por isso que os Guarani mesmo quase não gostaram de ficar aqui (...). Eles têm medo, não sei, não queria andar na beira do rio, longe (...) **Não é pra qualquer pessoa que vai gostar de morar aonde é lugar sagrado** (Timóteo Karaí Mirim, março de 2024).

Possivelmente interfira nessa escolha ou não de viver em local sagrado as ameaças e pressões constantes por parte dos seguranças do terreno onde vivem, cuja definição jurídico-urbanística consta como propriedade privada. Desde que fizeram a retomada, a comunidade vem sendo constrangida, coagida e ameaçada a mando dos ditos proprietários do terreno, os empresários. A comunidade teve seu acesso por terra impedido pelos ditos proprietários, que mantiveram guardas no local para impedir a circulação dos Guarani e, em 2018, instalaram uma cerca a 5 metros de distância do assentamento da comunidade, dentro da área que estão vivendo. Isolada, as formas de acesso da comunidade à cidade e a outros territórios limita-se a transporte fluvial, sendo necessário ter à disposição um barco, ou caminhar pela beira do rio, em um percurso mais longo, que só é possível quando o rio está baixo (Ao Índio o que é do Índio, 2018). Os guardas ficaram “dois anos diretamente (...) (desde 2018 que eles ficaram) dois anos direto, está aqui na nossa frente, pertinho. Agora saí(ram) tudo”.

Além de ameças físicas pelos guardas que trabalham no terreno, sofrem também violência psicológica. O *xeramoi* conta que os guardas e proprietários o difamam, porém suas palavras não o atingem, pois ele está fortalecendo sua espiritualidade com a energia de seus ancestrais. Ele conta sobre a visão que teve dos guerreiros da água que estavam a proteger a ele e sua família no momento em que os guardas da propriedade privada estavam os vigiando.

> Andava aquele dia, e nós chamava de *xondaro okygua* (...) o soldado dos rios, da água que andava cuidando de nós (...) Ali que eu estou sabendo que o lugar não é (qualquer lugar). **Os *xondaro* estavam ali cuidando de nós, por isso nós temos força**. Se Deus estava sabendo que nós estamos aqui, ele tinha muitos soldados, aí vai mandar a hora que eu preciso. **Estou feliz mesmo aqui: alegria eu tenho, tenho força através de nosso rio, eu tenho paciência, (e) muito calma.**

Passam também por violência simbólica pelos órgãos estatais que legislam sobre o território e que privilegiam os proprietários de terra. Em 2021, a Prefeitura Municipal de Porto Alegre realizou audiência pública para discutir o projeto cujo objetivo era o de implantar um condomínio residencial de luxo na Ponta do Arado. Para isso, seria necessária a mudança no regime urbanístico previsto pelo Plano Diretor de Porto Alegre. Em resposta a esse projeto que devastaria a paisagem tradicional, foi elaborado e apresentado o Relatório Antropológico, Histórico e Arqueológico Circunstanciado Sobre o Assentamento Yjerê de Famílias da Etnia Indígena Mbyá-Guarani na Ponta do Arado, Bairro Belém Novo, Porto Alegre/RS (Catafesto de Souza et *al*, 2019), que

atesta a presença ancestral do povo Guarani Mbyá na região. Sebastião Melo, prefeito de Porto Alegre, expressou seu desconhecimento em relação aos modos de vida dos povos originários de nosso território ao declarar que: **"botaram índio lá de Santa Catarina dentro dum avião para vir pra cá e dizer que morava ali, esse negócio não tá correto (...) e tem que ser esclarecido"** (Sebastião Melo *in* Velleda, 2021).

Embora não haja qualquer evidência de que as famílias Mbyá que vivem na Tekoá Yy Jerê tenham vindo de Santa Catarina de avião, aparentemente seria absurdo que os indígenas possam viver livremente deslocando-se pelo seu território tradicionalmente ocupado e que, além da caminhada física, para isso pudessem utilizar-se das tecnologias dos brancos, como aviões. No entanto, é totalmente naturalizado pelas instâncias governamentais e pela sociedade envolvente que povos europeus tenham atravessado o Oceano Atlântico em navios, que tenham invadido, saqueado, assassinado, e apropriado-se de terras indígenas a partir da força e violência. Tudo isso sem que nenhuma reparação histórica efetiva tenha ainda sido feita para que os povos indígenas possam de fato viver com plenitude seu modo de vida tradicional. É também naturalizado que nos utilizemos de práticas agrícolas e alimentares tradicionalmente indígenas, de suas tecnologias como as canoas e panelas de barro, de seus conhecimentos sobre a paisagem e o território, de sua linguagem que batiza nossos territórios, rios, animais, montanhas, ruas e cidades, sem lhes dar qualquer crédito e invisibilizando suas contribuições socioculturais. Além disso, a fala atesta o que o senso comum pensa em relação à agência dos povos indígenas: que teriam sido colocados no avião por alguém, manipulados. Com isso, reforça-se o estereótipo de que os indígenas seriam estrangeiros invasores, quando na verdade sabemos bem que os colonizadores invasores chegaram da Europa, não de Santa Catarina, nem do Paraguai ou Argentina, pois aqui não havia fronteiras de estados nacionais. A violência simbólica à qual a comunidade da Yy Jerê tem sido submetida é mais uma faceta do racismo. A paisagem das retomadas Guarani, além de ser constituída por diversas camadas de ancestralidade, é atravessada pelo racismo que estrutura a sociedade brasileira.

As diversas camadas de violência sofridas pela comunidade da Yy Jerê são, provavelmente, constitutivas dos motivos pelos quais a aldeia hoje é relativamente pequena, composta de cinco famílias. Porém, como nos ensina Krenak, ainda que tenham tido grande parte de seu mundo devastado, os povos indígenas são especialistas em criar mundos, e apenas uma célula indígena contém tudo aquilo que seu povo precisa para viver, cultivar seu mundo e se multiplicar (Partículas Particulares, 2023). Mesmo que a memória e os estudos arqueológicos comprovem a secular presença Guarani não só em todo o entorno da Lagoa dos Patos, mas especificamente na Ponta do Arado, foi apenas em novembro de 2023 que a terra foi reconhecida, estando no primeiro estágio de demarcação, em processo de estudo e identificação (ISA, 2023).
O povo Guarani, que sempre circulou livremente pela Yvyrupa, protegendo seu território sagrado e tradicional, plantando sua floresta e suas *kokué*, as roças, sentiu a necessidade de lutar pela demarcação de suas terras quando passaram a experienciar a violência do mundo colonialista e urbano e a escassez de matas nativas para viverem:

> Agora, **porque nós mandamos, pedimos a demarcação, porque os brancos que fizeram a lei,** tudo isso (...) **se não fizeram a lei, não precisa(ria) falar.** Nós vamos morar onde (tem) mato nativo, onde não tem cidade, tudo isso nós temos direito, porque é nosso. Porque ninguém trabalha pra fazer mato (...) essa Terra, nossos Deus que fizeram (Timóteo Karai Mirim, *in* Dia de Luta dos Povos Indígenas do Brasil, 2025).

Os povos indígenas contemporaneamente demandam a demarcação de suas terras tradicionais porque isso é uma exigência do mundo dos brancos, que vincula o direito de habitar a terra à posse legal e documentada dos territórios. A luta pela demarcação de terras é uma adaptação dos povos indígenas ao *kuatiá rekó*, o modo de vida do papel, inventado pelos *juruá*. Não havendo mais extensos espaços de mata nativa em terras livres onde se pudesse viver e exercer o *nhanderekó*, o nosso modo de ser Guarani, foram forçados a habitar as beiras de estradas, que constituem margens e vetores da urbanização extensiva. Por isso, na contemporaneidade, os Guarani passaram a retomar suas terras tradicionalmente ocupadas.

Jerá Poty Guarani, liderança da retomada da Tekoá Tenondé Porã, em São Paulo (SP), explica que o modo de vida Guarani deve ser vivido no presente, e não se pode esperar por documentos que o validem:

> **Você enquanto pessoas originárias desse território então não tem que ficar esperando *kuatia*[10], vamos viver esse *nhanderekó***, vamos pegar esse direito que é nosso, de forma legítima e constitucional[11], então a gente começa a fazer as retomadas, a procurar as terras, os lugares dentro dessa terra indígena, que a gente cria essa expectativa de que esse ânimo dos espíritos Guarani podem se desenvolver ali, no *nhandereko*, na prática, no nosso modo de ser na prática, que é morar de novo em casas de madeira, em casas de barro, que você pode ter mato de novo, que você pode ter água, que você pode ter caça, que você pode ter recursos naturais, remédios. (Jera Poty Guarani in *Tenondé Porã*, 2023).

A fala de Jera Poty reforça as retomadas como movimento fundamental para o cultivo das paisagens tradicionais Guarani que são um dos fundamentos do *nhanderekó*. O pensamento Guarani é de que não se deve esperar a autorização proveninente dos papeis para viver o modo de vida tradicional, que tem sido preservado há milhares de anos. No entanto, a morosidade na elaboração dessa documentação coloca as comunidades indígenas em situações de violência e de vulnerabilidade social. Enquanto a demarcação não sai do papel, a comunidade da Tekoá Yy Jerê segue vivendo em uma área extremamente pequena junto à beira do rio, sem liberdade para plantar suas *kokué*, as roças tradicionais:

> **Não, aqui mesmo não, porque aqui não está liberado.** Não está liberado. Nada, ainda nada. (...) Se passou para nós agora, vai fazer tudo essa área, primeiramente grupo GT. Aí ele vai colocar tudo, ponta a ponta vai colocar placa. Aí já poderia fazer alguma coisa. Começar a plantar. (...) Então é isso que nós estávamos esperando. Poxa vida, **já estou aqui seis anos... Demorando... É assim mesmo** (Timóteo Karaí Mirim, março de 2024).

Não podendo plantar suas *kokué*, vivem em situação de insegurança alimentar, dependendo da assistência de programas sociais e de doações de órgãos indigenistas e parceiros. Segundo o *xeramoi* Timóteo, a tese do Marco Temporal, o Projeto de Lei 490 (PL-490), é um dos motivos de o processo de demarcação da Tekoa Yy Jerê estar levando tanto tempo para se desenvolver. Esse projeto de lei invisibiliza todo o genocídio e a perseguição sofrida pelos povos indígenas, causando migrações forçadas por todo

10 Documento ou papel.
11 Em referência à Constituição de 1988 na qual os povos indígenas tiveram papel decisório pela luta a seus direitos fundamentais e suas terras tradicionalmente ocupadas.

Figura 6 – Moradias e cozinha da Tekoá Yy Jerê em clareira junto à mata nativa. Foto: Pablo Wherá (2025).

o continente. São diversas as terras indígenas em processo de demarcação e também terras já demarcadas que têm sido ameaçadas por mais esse *kuatiá*, um modo de legislar que é racista e nega os direitos constitucionais dos povos originários. É um dos centros do debate do Marco Temporal a demarcação da T. I. Morro dos Cavalos, do povo Guarani Mbyá e Avá, junto ao município de Palhoça (SC), na região metropolitana de Florianópolis. Essa comunidade também tem sido ameaçada pela desinformação, disseminada inclusive por parlamentares. O que o senso comum diz é que a região de Morro dos Cavalos não era habitada por indígenas, e que indígenas paraguaios teriam sido aliciados por ONGs para reivindicar terras das quais agricultores tradicionais seriam expulsos, reforçando o mito do indígena estrangeiro. As terras de Palhoça são visadas por seu apelo turístico, o que torna a terra atrativa para especulação imobiliária. Seja em Palhoça ou na Ponta do Arado, o apelo financeiro vinculado à terra é uma das facetas do colonialismo que está intrinsecamente vinculado ao processo de urbanização contemporâneo.

Hoje em dia, as famílias da Tekoa Yy Jerê vivem em habitações por eles consideradas precárias, e sem acesso ao direito fundamental do saneamento básico:

> Estamos morando em barraquinha de plástico, não temos nada, quase, mas é sempre nós, a saúde continua. **A saúde é a coisa mais importante para nós Guarani. Eu não vou dizer que eu estou sofrendo, que passo dificuldade e que sofremos muito. Não!** Eu não estou sofrendo, e é por isso que eu tenho saúde e tranquilidade, isso para mim, eu não vou dizer que tenho tanto sofrimento, não. Eu não falo essas coisas (Timóteo Karaí Mirim, outubro de 2024).

Ainda que estejam vivendo situações que fogem daquilo que é considerado o ideal segundo o *nhanderekó*, como poder habitar livremente as áreas de matas deixadas por seus avós, plantar suas *kokué* e delas poder se alimentar, construir suas casas de arquitetura tradicional com o material que a natureza fornece, o povo Guarani busca sempre preservar a sua alegria e a sua saúde. Viver o presente segundo os ensinamentos do passado e planejar um futuro de maior abundância é uma das premissas da paisagem do povo Guarani Mbyá.

A paisagem do habitar do povo Mbyá é multitemporal, se alimenta da memória do passado como referência, não abre mão de viver o presente conforme o *nhanderekó*, e planeja o futuro como prioridade para alcançar o *teko porã* e para dar continuidade à cultura e à vida do povo Guarani nesta terra. Os projetos para um futuro bonito e sagrado, *tenondé porã*, são muitos:

> Se aqui se passar para mim essa área para mim eu vou fazer de novo. **Vou fazer plantação** (...) de milho, feijão, batata doce, aipim, cana, banana, laranja, pêssego, vou plantar todinha, nativa vou plantar também, pitanga nativa eu quero também, jabuticaba. Então **eu quero criar como antigamente para não faltar assim fruta pelo menos na aldeia.** Isso que eu queria fazer. **Eu gosto de plantar.**

Nesses planos de futuro, as alianças são fundamentais. No momento, nossa parceria com a Tekoa Yy Jerê consiste na propagação das palavras do *xeramoi*, para o futuro, quando se realizar a demarcação da terra, a comunidade planeja realizar projetos de arquitetura, educação e saúde para a aldeia:

> Vamos juntos, isso que é importante, né, porque toda coisinha daqui vai ser, nós vamos fazer, né, aqui se dá bem certo, essa é a terra, depois que grupos de trabalho, depois demarcação, aí nós vamos precisar toda coisinha, né, assim nós vamos conversar sobre projetos.
>
> (...)
>
> Então, daqui mais pra frente, primeiro lugar, nós queremos certinho dessa terra, e depois **nós vamos querer casa.** Depois **nós vamos precisar de escola** também, por quê? E também **nós vamos precisar de saúde também.**
> Então tudo isso, vai dizer o branco, ah, por que que queria dizer o branco? Por que que casa? Nós temos direito por quê? Por que que nós queremos escola?
>
> (...)
>
> E agora, se nascer nosso filho, temos que levar no cartório pra fazer tudo. Pelo menos, agora, criança, mais jovem que tinha agora, crescendo, eu queria que não, como, igual, como, passa igual como eu de novo. Ele poderia assinar o nome dele, ou quando eu tenho filhinho, posso fazer na escrita, tudo isso, né, direitinho.
>
> (...)
>
> E nós temos que ter escolinha. Dentro da aldeia. Então isso, dá certo quando passa essa terra pra nós, nós vamos precisar, do estado ou do federal.

No período que viveu em acampamentos na beira da estrada, no contato com a sociedade envolvente, Timóteo pegava algum servicinho como agricultor, trabalhando "na roça capiná, plantação e planta cebola, milho, feijão, abóbora, melancia. Eu prantei batatinha, prantei alho, eu prantei verdura e tudo isso que eu gosto de fazer" (março de 2024). Foi nesse período dos primeiros contatos com os *juruá* que aprendeu o português e isso o ajudou a poder conversar hoje em dia com os não indígenas, "responder algumas perguntinhas" e lutar pelos direitos de seu povo. Antigamente, seu pai e seu avô não entendiam o português. Hoje, além de ele saber falar o português, ele quer garantir para o futuro de seus filhos e netos, que saibam ler e escrever, e não passem as dificuldades que ele e seus antepassados passaram para lutar por seus direitos. Para isso, precisa ter "escolinha dentro da aldeia. Então isso, dá certo

quando passa essa terra pra nós, nós vamos precisar" (março de 2024). A saúde é outra demanda bastante importante, principalmente por conta do contato cada vez maior com os não indígenas:

> Por que que nós queremos a saúde? **Postinhos de saúde. Sim, nós vamos precisar sim.** Porque não é como antigamente. Antigamente era, nós temos só tosse. (...) Não é como agora. Depois de chega, que o branco, aqueles que chamam doença. (...) **Eu chamei, assim, criador da doença é os brancos** (março de 2024).

Na paisagem tradicional Guarani Mbyá existe uma atualização que se corresponde com o mundo ocidental. Se um dia os ensinamentos Mbyá eram transmitidos exclusivamente através das boas palavras, contemporaneamente os ensinamentos ao modo ocidental são também incorporados dentro das aldeias como ferramenta de luta. O mesmo podemos dizer para a área da saúde: se antigamente era possível se curar com as medicinas da natureza e da espiritualidade, nos dias de hoje, com uma escassez cada vez maior da paisagem nativa e a propagação de doenças dos brancos junto às comunidades indígenas, faz-se necessário incorporar também a saúde aos moldes ocidentais. No âmbito das construções tradicionais, a falta de materiais nativos faz essa adaptação ser necessária, tanto que o *xeramoi* pensa em plantar eucaliptos, espécie exótica de rápido crescimento, como alternativa para realizar suas construções tradicionais e ao mesmo tempo preservar a mata nativa:

> Onde tem o campo ali, assim, eu tomei, pra mim, quando passa, eu vou fazer plantio, pra fazer lenha, pra fazer parede da casa, isso aí, então, onde tem campo, eu vou plantar árvore nativa e eu vou plantar também onde (...) tinha muito mais lagoas, terra mais úmida, aí eu vou plantar eucalipto também. Essa aí só pra usar como lenha, né? E pra não usar assim mato nativo, sempre pra... Não. **Eu quero plantar essa aí só pra fazer lenha, pra fazer parede da casa, tudo isso aí, de eucalipto. Aí deixa sempre mato nativo preservado** (março de 2024).

Agora, porque que eu tô aqui, sete anos que eu morei aqui, já não tinha mais material, deixou nosso Deus material *takuá*, deixou coqueiro para tirar a palha pra fazer casinha, tudo, cipó, madeira pra fazer parede, tudo isso, é nosso. **Nós não temos madeireira, nós temos dentro do mato. Nós não temos prego, mas temos aqui dentro do mato. Eu não tenho brasilit mas eu tenho material aqui no mato. Isso antigamente, mas agora todo mato é pobre, quase não tinha mais nada.** Mesmo assim nós queremos, pra fazer casinha, o brasilit, mesmo assim, nós vamos querer sempre, nós **precisamos, até a FUNAI fazer aldeia, ficar com tranquilidade. Porque senão, nós vamos todo mundo sair pela cidade, aí vai acabar a nossa cultura, a nossa língua. Aí não dá. Não é pra isso que o nosso Deus mandou nós e outras nações. Nossa língua é pra continuar.** Isso também nosso Deus vai agradecer. Se eu não sei mais nada, se eu não sei mais falar em Guarani, não sei cultura Guarani, ele não é Guarani. Não é pra isso que ele mandou nós. Nações e outras nações, é para continuar a falar, reza nossa, é para continuar, é para isso que eles fizeram o mundo e nós: para continuar. **Então nós vamos continuar. Mesmo, restinho que nós estamos assim, eu vou continuar.**

Considerações Finais

Nos inspiramos nas palavras do *xeramoi* para dizer que também vamos continuar a admirar, refletir sobre, defender e apoiar o cultivo das paisagens tradicionais do povo Guarani, grandes conhecedores do território da Yvyrupá. Cultivar e defender as paisagens do povo Guarani é uma forma de resistência em um mundo no qual a urbanização se impõe como caminho universal para um suposto progresso no futuro. Repetir, aqui, e amplificar as palavras de *oreramoi kuéry* se faz necessário, para que o desenvolvimento de alianças com o povo Guarani siga crescendo. Entendemos que as palavras e também as linguagens grafadas no corpo são componentes fundamentais da propagação dos ensinamentos do povo Guarani, constituindo-se como elementos indissociáveis da paisagem tradicional que se expressa, com força no presente e potência de futuro, em nosso mundo contemporâneo. É na propagação das palavras de nossos avós que a paisagem tradicional é recriada, atualizada e reinventada.

Outra dimensão fundante da paisagem Guarani é o *guatá*, a caminhada, que se faz necessária para uma diversidade de práticas dentro da cultura: fortalecer-se em comunidade, escutar as palavras dos parentes e dos *yvyraijá*, se orientar espiritualmente. A caminhada é, para o povo Guarani, fortalecimento físico e espiritual, é prática cotidiana e ritual, é modo de adentrar os territórios tradicionalmente ocupados e retomar as terras preparadas pelos deuses e pelos ancestrais. Praticar o *guatá* é buscar viver em liberdade, *ikua'i porã*, por todo o território, é cultivar uma paisagem caminhante, é desobedecer a norma das fronteiras e da propriedade privada impostas pelo colonialismo.

Consequência do *guatá* e da amplificação das palavras de *oreramoi* é a retomada das terras tradicionais. Retomar as antigas *tekoá* é reativar e atualizar as paisagens tradicionais na contemporaneidade, é lutar para viver no presente o *nhanderekó* junto às águas por onde navegavam os antigos, nas florestas onde caçavam e em cujas clareiras faziam suas *kokué*. Retomar as terras da Tekoá Yy Jerê é um ato de coragem e resistência pela liberdade de ser e viver como Guarani, é honrar o legado dos ancestrais e lutar por um futuro tradicional para os mais jovens. Retomar é planejar *tenondé porã*, um futuro bonito e sagrado para aqueles que vem depois de nós, *xeriré*, é lutar pela demarcação das terras reocupadas em um contexto de violência física, psicológica e simbólica, e assim mesmo preservar a alegria e sempre agradecer a saúde, que é a maior riqueza do povo Guarani.

Referências

AO ÍNDIO O QUE É DO ÍNDIO: retomada Guarani Mbyá no Arado Velho, Porto Alegre. Por Amigas da Terra Brasil. Porto Alegre, 25 jun. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=b0Qx5T_v1HM. Acesso em: 4 dez. 2025.

BENITES, Sandra. Nhe'ẽ para os Guarani (Nhandeva e Mbyá). *Campos - Revista de Antropologia*, Curitiba, v. 21, n. 1, p. 37-41, nov. 2020. ISSN 2317-6830. DOI: https://doi.org/10.5380/cra.v21i1.77443. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/77443. Acesso em: 4 dez. 2025.

BENITES, Tonico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando):* o movimento histórico dos Aty Guasu dos Avá Kaiowá e dos Avá Guarani pela recuperação de seus tekoha. 2014. 270 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BISPO, Antônio. *A terra dá, a terra quer.* São Paulo: Ubu Editora, 2023.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio; FRIZZO, Rafael e GUARDIOLA, Carmem Lúcia. *Relatório Antropológico, Histórico e Arqueológico Circunstanciado Sobre o Assentamento Yjerê de Famílias da Etnia Indígena Mbyá-Guarani na Ponta do Arado, Bairro Belém Novo, Porto Alegre/RS.* Departamento de Antropologia, Laboratório de Arqueologia e Etnologia (LAE), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/74354133/Relat%C3%B3rio_Antropol%C3%B3gico_Hist%C3%B3rico_e_Arqueol%C3%B3gico_Circunstanciado_Sobre_o_Assentamento_Yjer%C3%AA_de_Fam%C3%ADlias_da_Etnia_Ind%C3%ADgena_Mby%C3%A1_Guarani_na_Ponta_do_Arado_Bairro_Bel%C3%A9m_Novo_Porto_Alegre_RS. Acesso em: 4 dez. 2025.

DIA DE LUTA DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL: Bem Viver. Por Rede TVT. 19 abr. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=n_oQBGtZRf0. Acesso em 4 dez. 2025.

DIAS, Adriana Schmidt; SILVA, Sérgio Baptista. Seguindo o fluxo do tempo, trilhando o caminho das águas: territorialidade Guarani na região do Lago Guaíba. *Revista de Arqueologia,* Juiz de Fora, v. 26, n. 1., p. 56-70, jun. 2013. ISSN 1982-1999. DOI: https://doi.org/10.24885/sab.v26i1.368. Disponível em: https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/368. Acesso em 04 dez. 2025.

ENCONTRO PÚBLICO *AYVU' PORÃ*: Forum das Retomadas Guarani do RS. Por Amigas da Terra Brasil. Porto Alegre, 6 mai. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-gqNmIUg9gs. Acesso em: 4 dez. 2025.

FERREIRA, Patrícia Pará Yxapy. Como Caminhar. *In:* NOBRE, Ana Luiza; CALAFATE, Caio. *Sentidos de Chão.* Rio de Janeiro: Comum Pesquisas e Produções, 2022. p. 60 - 68.

GARLET, José Ivori; ASSIS, Valéria S. de. *Diagnóstico da Situação dos Índios Mbyá-Guarani na região Sul do Brasil (1996-97):* Relatório Geral. Projeto Prácticas de Gestión Ambiental Mbyá-Guarani, Maringá, 1997. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/diagnostico-da-situacao-dos-indios-Mbyá-guarani-na-regiao-sul-do-brasil. Acesso em 04 dez. 2025.

INGOLD, Tim. A Temporalidade da Paisagem. *In:* BESSA, Altamiro Sergio Mol (organizador). *A unidade múltipla:* ensaios sobre a paisagem. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2021. P. 111 - 157.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *[Nome do sítio: Ponta do Arado]. In:* Sistema Nacional de Informações Culturais (SNIC). Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos CNSA/SGPA. Projeto Pesquisa e Valorização do Patrimônio Arqueológico Material Pré-Histórico de Porto Alegre. Brasília, DF: IPHAN, 1999. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/sgpa/cnsa_detalhes.php?12143. Acesso em: 4 dez. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Terra Indígena Ponta do Arado.* In: Terras Indígenas no Brasil. [S.l.]: ISA, 2023. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/6164. Acesso em: 4 dez. 2025.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu:* palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. As alianças afetivas. Entrevista a Pedro Cesarino. *In:* VOLZ, Jochen *et al*. (curadoria). *Incerteza Viva:* Dias de estudo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016. p. 168-185. Disponível em: Acesso em: 4 dez. 2025.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz:* território Mbyá à beira do oceano. São Paulo: Fundação Editora da Unesp (FEU), 2007.

LA SALVIA, Fernando; BROCHADO, José. *Cerâmica Guarani.* Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.

LAURE GAULIER, Patricia. Ocupação pré-Histórica Guarani no município de Porto Alegre-RS: Considerações preliminares e primeira datação do sítio arqueológico [RS-71-C] da ilha Francisco Manoel**.** *Revista de Arqueologia,* Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 57–73, dez. 2002. ISSN 1982-1999. DOI: 10.24885/ sab. v14i1.164. Disponível em: https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/164. Acesso em: 4 dez. 2025.

LEFEBVRE, Henri. *A Revolução Urbana.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 [1970].

LISBOA JR., Fernando e RIES, Lucio. Paisagens 1405: imagens do Rio Guaíba, Porto Alegre. *[Fotografia].* In: POPA: Ponto de Observação da Paisagem. Disponível em: https://popa.com.br/acervo/_2008/imagens/paisagens/paisagens_1405.htm. Acesso em: 4 dez. 2025.

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, jun. 2003. ISSN 2176-1485. DOI: https://doi.org/10.5902/2176148511881. Disponível em: https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881. Acesso em: 4 dez. 2025.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. O que é o urbano, no mundo contemporâneo. *Revista Paranaense De Desenvolvimento - RPD*, Curitiba, n. 111, p. 09–18, jul-dez. 2006. ISSN 2236-5567. Disponível em: https://ipardes.emnuvens.com.br/revistaparanaense/article/view/58. Acesso em: 4 dez. 2025.

NOELLI, Francisco. *Sem Tekohá não há tekó:* em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no Delta do Jacuí (RS), v. 1. 1993. 611f. Dissertação (Mestrado em História) – Curso de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

PARTÍCULAS PARTICULARES: Ailton Krenak e Eduardo Viveiros de Castro, Conversa na Rede**.** Direção: Anna Dantes. Produção: Madeleine Deschamps. Participação musical: Ana Paula Cruz. Artista convidado: Carlos Vergara. Filmagem - Direção geral e edição: Elisa Mendes; Direção de câmera: Clara Cavour; Câmera: Clara Cosentino e Eder Neves; Som: Priscila Alves; Fotografia: Juliana Chalita; Técnico de montagem: Andrew de Freitas. Publicado por: Selvagem Ciclo de Estudos Sobre a Vida. Rio de Janeiro, 16 ago. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wp5NlnNE4BI. Acesso em: 4 dez. 2025.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Abya Yala. 2024. *In:* IELA, Instituto de Estudos Latino-Americanos. *Projeto Povos Originários.* Florianópolis: UFSC, 2022. Disponível em: https://iela.ufsc.br/projeto/povos-originarios/abya-yala/. Acesso em: 4 dez. 2025.

ROLNIK, Raquel. Paisagens para a renda, paisagens para a vida. *Revista Indisciplinar,* Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. 18-45, jul. 2019. ISSN 2525-3263. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/indisciplinar/article/view/32741. Acesso em: 4 dez. 2025.

TENONDÉ PORÃ: 2013 a 2023, dez anos de luta! Realização: Terra Indígena Tenondé Porã apoio: Comitê Interaldeias, Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), CTI, Casa do Povo. São Paulo, 4. out. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=z1KANsFkpC0. Acesso em: 4 dez. 2025.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas:* paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VELLEDA, Luciano. Arado: Melo diz que indígenas 'vieram de avião', embora estudo indique presença secular: Retomada Mbyá-Guarani tem atrapalhado o plano de projeto imobiliário em Belém Novo. *Sul 21*, Porto Alegre, 10 set. 2021. Disponível em: https://sul21.com.br/noticias/geral/2021/09/arado-melo-diz-que-indigenas-vieram-de-aviao-embora-estudo-indique-presenca-secular/#:~:text=%E2%80%9CBotaram%20%C3%ADndio%20de%20avi%C3%A3o%2C%20l%C3%A1,Melo%2C%20para%20espanto%20de%20muitos. Acesso em: 4 dez. 2025.

CAMINHOGRAFIA E TERRITORIALIDADES ANCESTRAIS
Multiplicidade às margens do Canal São Gonçalo, Pelotas/RS, Brasil

WALKGRAPHY AND ANCESTRAL TERRITORIALITIES
Multiplicity along the Margins of the São Gonçalo Canal, Pelotas/RS, Brazil

Eduardo Rocha[1], Tais Beltrame dos Santos[2], Luana Pavan Detoni[3], Otávio Gigante Viana[4], Eduardo da Silva e Silva[5] e Gabriela Droppa Trentin[6]

Resumo
O artigo discute a caminhografia urbana como método sensível de leitura territorial a partir das margens do Canal São Gonçalo, em Pelotas/RS. Ao articular corpo, deslocamento e escuta, a caminhografia ativa camadas de memória, afeto e percepção que emergem dos modos de vida ribeirinhos e das práticas ancestrais do povo das águas. As caminhadas realizadas entre junho e julho de 2024 revelam territorialidades invisibilizadas pelas políticas urbanas e atualizam processos de violência colonial que historicamente marginalizaram arquiteturas tradicionais. Dialogando com autores como Krenak e Bispo dos Santos, o texto reconhece rios, igarapés e margens como territórios de existência e de saber, onde o manejo da água implica manejo da vida. Argumenta-se que a caminhografia opera como dispositivo de visibilização desses saberes, contribuindo para uma abordagem decolonial no campo da arquitetura e do urbanismo.
Palavras-chave: caminhografia urbana; caminhar; cartografar; transcriar; narrar.

Abstract
This article discusses urban walkgraphy as a sensitive method for territorial reading along the margins of the São Gonçalo Canal in Pelotas, southern Brazil. By articulating body, movement, and attentive listening, walkgraphy activates layers of memory, affect, and perception that emerge from the lifeways of riverside communities and from the ancestral practices of the "people of the waters." The walks conducted between June and July 2024 reveal territorialities made invisible by urban policies and reiterate colonial forms of violence that have historically marginalized traditional architectures. Drawing on authors such as Krenak and Bispo dos Santos, the text recognizes rivers, streams, and riverbanks as territories of existence and knowledge, where water management is inseparable from the management of life. The article argues that walkgraphy operates as a device for making these ancestral knowledges visible, contributing to a decolonial approach within the fields of architecture and urbanism.
Keywords: urban walkgraphy; walking; mapping; transcreating; narrating.

1 Doutor em Arquitetura. Docente na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Pelotas. E-mail:amigodudu@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5446-9515
2 Mestra em Arquitetura e Urbanismo. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: tais.beltrame@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2529-6170
3 Doutora em Planejamento Urbano e Regional. Docente na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: luanadetoni@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9681-0045
4 Arquiteto e Urbanista. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: otaviogv@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0009-0004-7771-4551
5 Graduando em Arquitetura e Urbanismo na Universidade Federal de Pelotas. E-mail: duardsv@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0009-0001-0129-0666
6 Graduanda em Arquitetura e Urbanismo na Universidade Federal de Pelotas. E-mail: gd.trentin@hotmail.com. ORCID: https://orcid.org/0009-0006-5743-3255

Introdução

A experiência de caminhografia urbana às margens do Canal São Gonçalo compõem o projeto de pesquisa "Caminhografias Urbanas nos Confins da América do Sul: criando pistas para políticas públicas com povos e comunidades tradicionais que habitam a margem das cidades de Marabá/BR, Pelotas/BR e Comodoro Rivadavia/AR"[7]. O projeto é delineado a partir do reconhecimento da importância da cultura dos povos e comunidades tradicionais que habitam diferentes *lócus* na imensidão territorial da América do Sul – indígenas, quilombolas, extrativistas, ribeirinhos, caboclos e pescadores artesanais.

No caso específico das margens do Canal São Gonçalo, destacam-se os saberes ancestrais das populações ribeirinhas e pescadoras artesanais, cujas práticas cotidianas e modos de leitura da paisagem — transmitidos oralmente e vivenciados no corpo — constituem uma arquitetura e um urbanismo do gesto, da prática e da sobrevivência. Esses conhecimentos, muitas vezes invisibilizados pelas políticas urbanas e ambientais, informam formas de manejo da água, modos de habitar as margens e relações simbólicas com o território que antecedem e ultrapassam o urbanismo institucionalizado.

Nesse sentido, propomos os movimentos de caminhar e cartografar (Rocha; Santos, 2024) em meio aos territórios dos povos originários e sociedades tradicionais, que encontram nas margens das águas uma chance de sobrevivência e preservação de suas culturas. As três cidades selecionadas estão distantes dos grandes centros urbanos e carentes de ações efetivas de manutenção de sua pluralidade e potencialidades. São, portanto, campos de estudo propícios para a criação de pistas para políticas públicas culturais específicas para suas distintas realidades (Detoni; Rocha, 2021). Entretanto, além de buscar uma espécie de descolonização dos saberes do "centro", das "grandes universidades" e das capitais (Martín-Barbero, 2014), esses confins revelam que o centro pode estar no interior, nos lugares distantes que abrigam saberes e práticas.

A pesquisa busca reconhecer e registrar os modos de existência das comunidades tradicionais que habitam as margens dos sistemas hídricos: lacustre em Pelotas, fluvial em Marabá e marítimo em Comodoro Rivadavia. Uma vez que, compreendemos a importância de pensar a cidade como lugar de comunhão sistêmica entre os diferentes agentes que integram – ambiente, cultura e sociedade. Nas cidades estudadas, as águas são, ao mesmo tempo, fronteiras e fundamentos, representando tanto uma possibilidade de renovação quanto uma garantia de sobrevivência.

Neste artigo, nos voltamos para o contexto de Pelotas, com foco nas margens do Canal São Gonçalo, para refletir sobre como a caminhografia urbana pode dar sentido à experiência com a cidade e ampliar as possibilidades de transcriação. No âmbito da caminhografia, a transcriação se manifesta como a tradução que ocorre

7 Ver mais em: https://wp.ufpel.edu.br/confins/

Figura 1 – Divulgação do "Curso de Caminhografia Urbana às margens do Canal São Gonçalo". Fonte: dos autores, 2024.

no entrelaçamento de formas e forças que nos atravessam e cativam. Além disso, diz respeito ao movimento criador que surge do instante analítico e da necessidade de materializar a investigação em uma forma textual (Schwantz, 2024).

A cidade de Pelotas, com 325.685 habitantes (IBGE, 2023), é reconhecida como um polo da região sul do estado do Rio Grande do Sul, Brasil. É a única cidade situada às margens do Canal São Gonçalo, que também atravessa os municípios de Rio Grande, Capão do Leão e Arroio Grande. O canal integra a Bacia Hidrográfica da Lagoa Mirim e configura-se como uma importante hidrovia internacional, pois conecta a Lagoa Mirim, na fronteira com o Uruguai, à Laguna dos Patos, que, por sua vez, deságua no mar nas proximidades do Porto de Rio Grande (Figueiredo et al., 2023).

Essa margem é um espaço de complexas interações entre natureza e cidade, onde camadas históricas, sociais e ambientais se sobrepõem. Registra-se a forte presença da comunidade negra desde o século XIX, decorrente da escravização para atividade econômica de produção do charque. Esse processo gerou vários impactos no contexto urbano da cidade ao longo das décadas, sem que houvesse qualquer ação pública de reparação por um dos regimes escravocratas mais cruéis do país (Gutierrez, 2004).

Como lembram Krenak (2020) e Nego Bispo (2023), os rios, igarapés e margens constituem territórios de existência e de saber, onde o manejo da água é também manejo da vida.

Do ponto de vista urbano, às margens do Canal São Gonçalo revelam as tensões e contradições do modo de crescimento da cidade de Pelotas e sua histórica ocupação das áreas ribeirinhas. Com o passar do tempo, a cidade foi constituída de costas para as águas, negligenciando sua relação com o canal. Ambientalmente, essa margem é caracterizada por áreas de charcos e banhados, que estão sujeitas a inundações e alagamentos – fenômenos intensificados pelos eventos climáticos extremos.

A partir deste contexto, foi realizado um curso de curta duração sobre caminhografia urbana, reforçando a indissociabilidade entre as atividades de ensino e extensão, especialmente na perspectiva teórico-metodológica da pesquisa. Essa oficina realizada às margens do Canal São Gonçalo pode ser descrita em dois momentos principais: o primeiro, marcado pelo ato de caminhar e cartografar, potencializado pelas ações de registrar, jogar e criar; e o segundo, pela proposta de conversa-exposição, na qual a narrativa se revelou como um modo de transcriação.

Caminhografia Urbana

O termo "caminhografia" foi introduzido por Eduardo Rocha e Valentina Machado durante as transurbânicas com Francesco Careri, realizadas na cidade de Roma em 2019 (Rocha; Santos, 2024). Entretanto, a caminhografia vem sendo experimentada, na última década, em diversas atividades do Grupo de Pesquisa Cidade + Contemporaneidade[8], do Laboratório de Urbanismo, situado na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Pelotas.

Baseando-se na articulação entre o ato de caminhar, entendido como prática estética conforme Careri (2014), e o método da cartografia, apropriado a partir do princípio do conceito de rizoma (Deleuze; Guattari, 1995), o "Verbolário da Caminhografia Urbana" apresenta as principais referências e influências dessa perspectiva teórico-metodológica:

> Caminhografar é deixar-se atravessar pelos acontecimentos e situações ordinárias que extrapolam o planejamento e o esperado, deformando e descentralizando os debates sobre os muitos imbricamentos que modificam o espaço social, pronunciando uma narrativa próxima da complexidade, onde as diferentes vidas e modos de viver possam ser percebidos, mapeados e comunicados (Rocha; Santos, 2024, p. 79).

Os organizadores do "Verbolário" apresentam dez pistas provisórias como dispositivos flexíveis e adaptáveis para a prática da caminhografia urbana. Essas pistas funcionam como um método dinâmico de exploração da cidade, enfatizando a experiência sensível e a produção da subjetividade. A primeira pista consiste em caminhar, andar a pé, tocar o solo, pois é preciso estar em campo para dar vazão às demais pistas: atentar, experimentar, encontrar, registrar, corporifica, serelentar, cartografar, jogar e transcriar. Além disso, são sugeridos procedimentos que antecedem, permeiam e reverberam a prática.

Com base nessa abordagem, foi proposto o curso de curta duração "Caminhografia Urbana às margens do Canal São Gonçalo", realizado nos dias 22 e 23 de fevereiro de 2024. O material de divulgação (Figura 1) revela os procedimentos realizados antes de caminhografar, como o plano de rota intencional, que, embora foque em experimentar questões específicas, também procura estar aberto para caminhos inesperados diante dos impulsos vividos durante a caminhada.

Caminhar pelas margens do Canal São Gonçalo é um percurso irregular e pouco previsível. Alguns trechos ainda mantêm suas características alagadiças, tornando-se intransitáveis, enquanto grande parte da margem tem o acesso restrito. A privatização por residências de alto padrão e indústrias, o controle exercido pelo Porto, pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e outros usos limitam a circulação. Assim, a visibilidade do canal a partir da cidade nem sempre é imediata, exigindo permissão para acesso ou, pelo menos, a disposição de atravessar áreas de várzea ainda não ocupadas (Figura 2).

Ainda como parte da atividade preparatória, planejamos um dia para caminhar e outro para expor. No dia da caminhada, a previsão era nos reunirmos pela manhã no Centro de Artes da UFPel e chegarmos ao Passo dos Negros no final da tarde. Além disso,

8 Ver mais em: https://wp.ufpel.edu.br/cmaisc

Figura 2 – Imagens das margens do Canal São Gonçalo. Fonte: dos autores, 2024.

selecionamos três ações estruturantes – registrar, jogar e criar –, com o objetivo de observar, interagir e refletir ao longo do percurso.

> Na caminhografia urbana, registrar, jogar e criar coexistem. Enquanto capturamos a cidade em imagens e experiências, nos envolvemos em um jogo de interações, desafiando e sendo desafiados pelo ambiente. Essa dinâmica estimula a criação, permitindo-nos reinterpretar e reimaginar constantemente a paisagem urbana e a nós mesmas. Assim, esses elementos se entrelaçam, formando uma experiência complexa na vida da cidade (Rocha; Santos, 2023, p. 272).

No dia seguinte, propomos uma conversa-exposição na Ocupação Coletiva de Arteirxs (O.C.A.) da UFPel, localizada na região portuária de Pelotas e próxima à nossa rota intencional. Esse momento, realizado após a caminhada, foi dedicado a fomentar o processo de transcriação da caminhografia, um procedimento de análise da experiência à margem que se deu por meio da narração. Durante essa etapa, os participantes puderam compartilhar os acontecimentos vivenciados, discutir as intervenções realizadas e refletir sobre as múltiplas perspectivas do percurso explorado.

Ao narrar coletivamente a experiência, emergem camadas de memória associadas às práticas ribeirinhas, transmitidas de forma oral entre gerações. Essas memórias — do cheiro da água, das técnicas de pesca, do manejo sazonal das margens — constituem formas ancestrais de ler e habitar o território, frequentemente excluídas das políticas urbanas. A caminhografia, ao ativar corpo, escuta e presença, aproxima-se desses modos tradicionais de produzir conhecimento sobre a paisagem.

O reencontro possibilita aos participantes a construção de narrativa da experiência como um todo, para além das linguagens experimentadas nos exercícios propostos para realização das três ações estruturantes. Byung-Chul Han (2023) aponta que a memória humana, diferente da construção de um banco de dados que é aditiva e acumulativa, elege e conecta acontecimentos, compondo redes de relações e se constituindo como prática narrativa. Bispo dos Santos (2023) afirma que, na cidade, só tem valor a história quando se tornar mercadoria, escrita por profissionais, contrastando com a sua experiência no quilombo, onde a contação de histórias, feita oralmente em torno da fogueira, servia para fortalecer laços comunitários. “Narrar exige ócio” (HAN, 2023, p. 70). Assim, a caminhografia exige a disponibilidade de tempo para se dedicar à experiência de percorrer o espaço, assim como à pausa, ao descanso e ao retorno para reflexão. No reencontro, a experiência é apresentada como uma construção narrativa coletiva através dos diversos relatos dos participantes.

Figura 3 – Encontro dos caminhógrafos no “Curso de Caminhografia Urbana às margens do Canal São Gonçalo”. Fonte: dos autores, 2024.

A Caminhada pelo Canal São Gonçalo

Aproximadamente 60 caminhógrafos participaram da oficina, composta principalmente por estudantes, professores e pesquisadores universitários, provenientes de diferentes áreas, como arquitetura, artes, antropologia, pedagogia, geógrafia, educação física e sociologia.

O dia teve início com uma conversa que reuniu o grupo no pátio entre o Centro de Artes e a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (Figura 3).

Nessa conversa inicial, foram apresentadas três questões importantes para a metodologia: primeiro, a caminhografia é uma prática que ocorre fora da estrutura da universidade, indo da institucionalização para a rua e para o não institucionalizado; segundo, a caminhografia busca enfrentar a imprevisibilidade da rua e da vida, exigindo análise e constante readaptação de planos e intenções; e, por último, a caminhografia é uma prática de liberdade, ou seja, somos livres para fazer (ou não fazer) o que quisermos.

A prática da caminhografia inclui seu planejamento. “O planejar na caminhografia, consciente de suas possíveis falhas, acolhe os improvisos e acasos que potencializam a caminhada e a cartografia” (Detoni, 2023, p. 257). Mesmo que compartilhada, toda caminhografia emerge de ato e de um planejamento solitário, sempre sujeito a desvios e ajustes. Assim, junto ao chapéu, alguns participantes levaram seus guarda-chuvas. A disposição dos caminhógrafos com a agenda da atividade é o que a torna possível. Serelentar torna-se necessário para criar uma experiência coletiva de caminhar e cartografar, um compromisso “com o meio complexo e com o habitar da paisagem” (Santos, 2024, p. 287), provocando a lentidão como cumplicidade e territorializando o corpo e todos os seus sentidos. Com isso, partimos para as ruas para registrar, jogar e criar.

O ato de caminhar como método também se aproxima de técnicas ancestrais de deslocamento, observação e leitura do território, em que o corpo funciona como instrumento sensível de orientação e interpretação ambiental — uma epistemologia encarnada presente em comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas.

Uma garoa fina caía naquela manhã, e algumas sugestões tencionaram o plano inicial da oficina. No entanto, a maioria dos caminhógrafos optou por continuar com a atividade “faça chuva ou faça sol”, estando aberta à possibilidade de reorientação do trajeto.

A caminhada começou pelo acesso da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, seguindo até a margem do canal em linha reta pela Rua Alberto Rosa, cruzando a remanescência de uma linha ferroviária abandonada, até o Quadrado (doca construída

Figura 4 – Registrar às margens do Canal São Gonçalo. Fonte: dos autores, 2024.

em concreto, acessada pela Rua Alberto Rosa). Ali, o grupo fez a primeira parada onde foi enunciado o exercício de registro em vídeo por um membro do Grupo de Pesquisa Cidade + Contemporaneidade.

Foi sugerido primeiro um momento de respiração e percepção das roupas e mochilas sobre o corpo, dos elementos construídos na paisagem natural ao nosso redor. Em seguida, cada participante foi provocado a produzir um documento audiovisual de 15 (quinze) segundos a 1 (um) minuto, capturado ao longo do percurso, para ser disponibilizado em uma pasta compartilhada com os participantes da atividade. O vídeo deveria estar vinculado a uma pergunta, cuja imagem-movimento produzida poderia ilustrar ou responder.

Para Deleuze (2018), o plano audiovisual define uma imagem-movimento, um recorte de duração delimitado pelo quadro que expressa a translação das partes de um conjunto. Dubois (2004) sugere que o vídeo seja abordado não como uma imagem, mas também como um dispositivo e uma forma que pensa a imagem, um processo que carrega a impressão de um sujeito e de uma ação no tempo.

O exercício produziu um acervo de 39 (trinta e nove) indagações e recortes de duração da experiência, registradas a partir de olhares distintos (Figura 4).

O bando formado pelo coletivo de caminhógrafos da oficina retornou pelo tecido viário e seguiu para oeste da Rua Alberto Rosa até uma casa de bombas sobre o dique de contenção do Canal São Gonçalo, acessado pela Rua do Pântano, que acompanha a margem do *braço morto* do Arroio Santa Bárbara, desviado na década de 1950, e sob a ponte que permite atravessar o limite municipal entre Pelotas e Rio Grande, definido pelo canal.

Com perguntas formuladas e trechos capturados, fomos convidados a mirar através de outro ponto de vista. O cartão de “vista mirante” foi apresentado pelo Grupo de Pesquisa "DESLOCC"[9] como um dispositivo de jogo, ao retornarmos para a universidade. Com um gesto semelhante ao do registro em vídeo, o cartão exige uma mirada com 1 (um) olho como órgão singular, emoldurando a paisagem e questionando o que se vê quando se dedica um instante ao olhar. “O que vejo quando miro a paisagem pelo foco?” Olhar, demorar, listar e fotografar (Figura 5). Assim, a prática permitiu um olhar singular.

Na caminhografia urbana, a ação de jogar provoca o engajamento com a complexidade do espaço percorrido por meio de atividades lúdicas, refletindo as formas de interação

9 Ver mais em: https://wp.ufpel.edu.br/deslocc

entre os usuários e a cidade, enraizando-os na dinâmica urbana e na construção de identidades (Rocha; Santos, 2024). As listas de visadas, assim como os vídeos, registram para a caminhógrafa uma atenção específica do momento, da sensação da e dos estímulos percebidos no espaço pela própria experiência. Essas listas sugerem caminhos para as narrativas apresentadas no encontro do dia seguinte.

De volta ao saguão da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, foi sugerida uma pausa para almoço, com o reencontro marcado para duas horas mais tarde, sob a figueira à margem do canal, no Campus Anglo, na Rua Gomes Carneiro, número 1.

Após o almoço e uma breve caminhada individual, conversamos sob a sombra e enquanto nos preparavamos para seguir em direção à ocupação Passo dos Negros, nas proximidades do Condomínio de Luxo Lagos de São Gonçalo, passando por uma comunidade de pescadores. Nesse momento, foi proposta uma ação pelo Grupo de Pesquisa “Lugares-livro”[10]. O caderno entregue a cada participante com formato estreito e extenso, cujas páginas eram formadas por dobras na tira de papel em branco, sugere um formato paisagem onde a extensão horizontal se alonga a cada página virada. A provocação do exercício era sensibilizar estas páginas por impressões coletadas ao longo do percurso. “De que maneiras o papel é sensibilizado? Que tipos de impressão podem ser registradas no papel? O que o papel pede para registrar?”

O exercício permitiu uma outra atitude em campo, caracterizada por uma atenção mais flutuante. O livro-paisagem seria composto pela reunião dos cadernos no reencontro do dia seguinte durante a conversa-exposição. Desenhos, listas e poemas foram expressos nas páginas brancas, assim como elementos coletados, colados ou costurados no papel, trazendo outras texturas e camadas para as páginas da obra composta pelo grupo. Diferentes formas de anotação, organização e diagramação das páginas criadas individualmente expressaram a multiplicidade de formas e tempos de apreensão da experiência por cada caminhógrafo (Figura 6).

As três ações – registrar, jogar e criar – se entrelaçaram ao longo do percurso, em uma esteira do pensamento que acompanhou o deslocamento pelas margens do canal. Embora, tenham sido apresentadas em momentos distintos e em paisagens diferentes, como três movimentos separados, como práticas sensíveis, elas ocorreram quando algum afecto pediu passagem, merecendo ser capturado, listado, fotografado, inscrito e, assim, narrado.

10 Ver mais em: https://wp.ufpel.edu.br/lugareslivro

Figura 5 – Jogar às margens do Canal São Gonçalo com o Cartão de “vista mirada”. Fonte: dos autores, 2024.

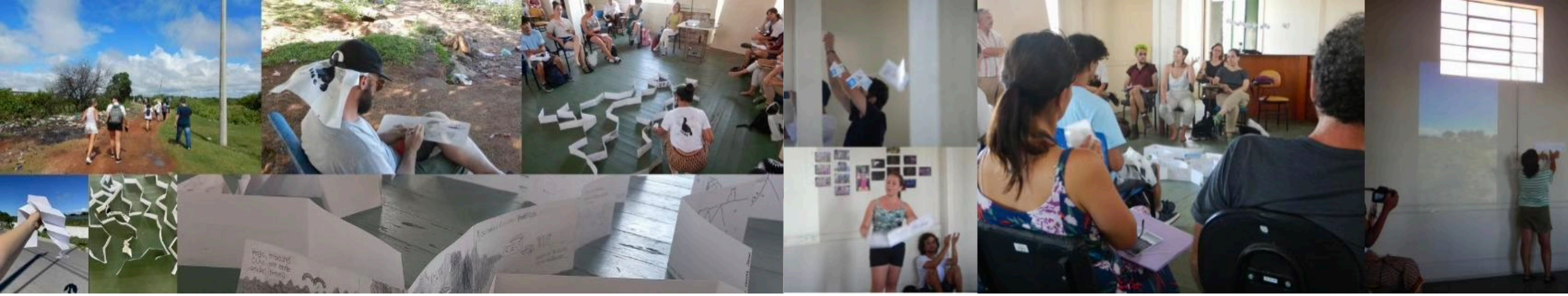


Figura 6 – Ciar às margens do Canal São Gonçalo, por meio do livro-paisagem. Fonte: dos autores, 2024.

A Conversa-Exposição

À margem do Canal São Gonçalo, destacava-se a caracterização do ambiente e a interação dos caminhógrafos com os lugares, as pessoas, os objetos, entre outros elementos. No segundo dia, nos reunimos para expor e conversar sobre o que foi produzido durante a caminhada, além de montar o livro-paisagem, como um grande mapa da caminhografia urbana (Figura 7). Esse mapa, aberto e rizomático, se estruturou a partir das ações e se agenciou às múltiplas perspectivas, compreensões e experiências dos participantes que haviam caminhado entre o Canal e a cidade.

A composição do mapa foi permeada pelas narrativas sobre as experiências sensoriais e reflexivas de cada caminhógrafo, que capturou o ambiente por meio das ações de registrar, jogar e criar. Inicialmente sem grandes expectativas, muitos se deixaram guiar pelas águas, como um imã, atraídos pelos sons, sombras e estruturas do caminho, sobrepondo imagens e sensações. Com ou sem câmera, entre outros dispositivos, foi possível capturar fragmentos da paisagem e das histórias que a margem abriga. No entanto, foi a ação de narrar que revelou o potencial de transcriação, questionado na proposição desta oficina de caminhografia.

As narrativas dos caminhógrafos influenciaram a compreensão e cocriação da margem do Canal São Gonçalo. A partir de um processo de imersão na paisagem e nas suas memórias, destacou-se a dualidade entre movimento e pausa na oficina de caminhografia, quando uma caminhógrafa mencionou que seus registros visuais foram feitos nos momentos de parada ao longo do percurso. Atenta à relação entre os corpos e a paisagem, ela percebe como eles se integram ao espaço. A caminhada trouxe reflexões sobre a invisibilização da história e sobre os obstáculos, tanto físicos quanto simbólicos, que impedem a conexão da cidade com a água. Observando as barreiras urbanas e comportamentais que limitam a ocupação dos espaços, ela ampliou seu olhar sobre a relação entre natureza, urbanização e a própria presença humana no ambiente.

Uma estudante de Arquitetura e Urbanismo relatou que sua percepção se aprofundou ao ouvir um morador resistente à desapropriação. Esse encontro foi um marco para sua experiência, trazendo à tona questões de identidade, pertencimento e luta social. Nesse contexto, um caminhógrafo historiador refletiu sobre o conceito de patrimônio e as diferentes formas de olhar o mundo. Ele abordou a violência invisível nas remoções e demolições, observando como as comunidades são negligenciadas, como as casas derrubadas representam sonhos e histórias perdidas, e como isso reflete uma destruição cultural e emocional.

Essas remoções atualizam práticas de violência colonial que historicamente condenaram as arquiteturas ribeirinhas, quilombolas e indígenas como formas “inferiores” de habitar, deslocando saberes tradicionais de manejo das águas e de construção adaptada às margens.

Essa experiência levou os participantes a questionar a ideia de patrimônio, destacando que, muitas vezes, o que é descartado, como o lixo e a destruição, também faz parte de uma memória que precisa ser reconhecida. A exclusão social e a falta de respeito pelas comunidades periféricas refletem um processo de violência invisível e sistêmica em todo o país.

Para um dos caminhógrafos, a experiência ampliou sua visão sobre Pelotas, indo além da imagem tradicional da cidade e proporcionando um reencontro sensorial e emocional com suas origens. Vindo de Belém do Pará e atualmente doutorando na UFPel, ele se conectou profundamente com o ambiente percorrido, especialmente através do cheiro da maresia, do peixe e “da *nhaca”,* que evocam memórias de sua origem, junto ao “povo das águas”. Alternando entre momentos de solitude e interação com colegas, ele percebeu a familiaridade dos elementos naturais, questionando as noções de pertencimento, universalidade e localidade.

Outra caminhógrafa, professora de Educação Física no Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFSul), destacou como a oficina de caminhografia ressoou com sua prática pedagógica. Costumando trabalhar com trilhas como estratégia para valorizar a relação entre a educação física e a educação estética ambiental, ela percebeu a necessidade de expandir seus percursos para além dos locais habituais. Além disso, a caminhada às margens do canal teve um impacto profundo em sua vida pessoal, reforçando sua missão de formar um filho consciente e sensível às realidades ao seu redor. O movimento – tanto físico quanto simbólico – permeou sua experiência, levando-a a registrar suas percepções e reflexões sobre o impacto humano no espaço urbano e ambiental.

Ao refletir sobre nosso papel na sociedade, o encontro de construção coletiva da narrativa e análise do caminhar se torna um momento sensível, é comum emocionar-se, justamente porque a caminhografia mobiliza o corpo e as muitas camadas de existência que habitamos em comunhão. Ao expor os registros, listas, cartões mirantes e livros-paisagem, cada caminhógrafo compartilhou suas pulsões e visões, bem como suas inquietações e projetos.

Figura 7 – Expor às margens do Canal São Gonçalo – um mapa da caminhografia. Fonte: dos autores, 2024.

Foram citadas relações do estar à margem, entre a água e a terra, beirando a cidade formal e informal, evocando questões sobre a natureza e pertencimento. A intensidade da prática reside em sua forma coletiva e no agenciamento de múltiplas perspectivas, demonstrando sua grande importância para transcriarmos a cidade que habitamos.

Considerações sobre uma Trama de Multiplicidades

A oficina de caminhografia urbana realizada às margens do Canal São Gonçalo proporcionou um aprofundamento na relação entre as práticas sensíveis de caminhar e o ambiente urbano, revelando a complexidade das interações entre a cidade, seus habitantes e os espaços marginais. Caminhamos e cartografamos em meio a um cenário de paisagens verdes e bordas molhadas, entre a cidade formal e a cidade informal, beirando a margem do canal, em busca de refletir sobre e com o "povo das águas" e seus territórios

A experiência, ao longo desses dois dias, evidenciou o potencial transformador da caminhografia ao integrar práticas de registro, jogo e criação, não apenas como metodologias de pesquisa, mas como formas de transcriação e expressão coletiva. Ao percorrer os limites físicos e simbólicos da cidade, os caminhógrafos puderam resgatar histórias invisíveis e refletir sobre a marginalização do "povo das águas" e dos seus territórios, propondo um olhar atento para as relações de poder e pertencimento.

A transcriação que emergiu desse processo foi mais do que um exercício acadêmico; foi uma ação de sensibilização e de reconstrução de sentidos a partir da experiência direta com o espaço urbano. As narrativas coletivas, formadas a partir das vivências e dos registros individuais, afirmam a caminhografia como uma metodologia de investigar as cidades, não como uma paisagem estática, mas como um organismo vivo e multifacetado. Em consonância com o conceito de rizoma, essa abordagem propõe um mapeamento dinâmico da cidade, desconstruindo visões centradas e ampliando a compreensão sobre o espaço, ao valorizar saberes locais e práticas culturais diversas. A construção de narrativas, no contexto da oficina, não ocorreu de forma linear, mas como uma trama de multiplicidades em constante (re)configuração. Como um tecido composto por diferentes fios – vozes, temporalidades, espacialidades e afetos – a experiência da caminhografia propõe um olhar rizomático, onde cada ponto de enunciação se conecta a outros, expandindo possibilidades interpretativas. A multiplicidade, não se refere apenas à coexistência de diferentes elementos, mas à potência da inter-relação entre eles.

A caminhografia permite reconhecer que, para o povo das águas, as margens não são apenas limites físicos, mas espaços cosmológicos de existência — lugares de relação com os ciclos da natureza, com entidades das águas e com modos de vida que articulam espiritualidade, técnica e território. Essa perspectiva oferece alternativas críticas aos paradigmas urbanos ocidentais que fragmentam corpo, ambiente e cultura.

Por fim, esse emaranhado de trajetórias e percepções se reflete na prática da caminhada como método de investigação, que se alimenta da sobreposição de registros – audiovisuais, textuais, sonoros, cartográficos. O ato de caminhar inscreve-se no território, ao mesmo tempo em que se deixa transformar por ele, compondo uma cartografia aberta à multiplicidade de leituras e ressignificações. Pensar essa trama de multiplicidades é reconhecer a fluidez das experiências urbanas e a necessidade de abordagens que acolham a complexidade dos territórios e das narrativas que deles emergem. A caminhografia, assim, se revela não apenas como um dispositivo metodológico, mas como uma postura epistemológica, sensível às conexões, às camadas e aos desdobramentos do caminhar como prática investigativa e poética.

Ao nos aproximarmos das margens do Canal São Gonçalo por meio da caminhografia, reconhecemos que esses espaços abrigam saberes ancestrais ribeirinhos e pescadores, inscritos em práticas cotidianas, narrativas orais, técnicas de manejo das águas e formas de resistência territorial. Esses conhecimentos, pertencentes a povos tradicionais, tensionam os modelos urbanos hegemônicos ao propor outras maneiras de habitar, cuidar e significar a paisagem. A caminhografia, nesse sentido, não apenas documenta a experiência urbana, mas atua como dispositivo de escuta e visibilização desses saberes, contribuindo para uma abordagem decolonial no campo da arquitetura e do urbanismo.

Referências

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

CARERI, Francesco. *Walkscapes:* o caminhar como prática estética. São Paulo: Gustavo Gili, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 1:* A imagem-movimento. Tradução: Stella Senra. São Paulo: Editora 34, 2018. 134 p.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs:* capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DETONI, Luana Pavan; ROCHA, Eduardo. O fio de Ariadne. Uma experiência cartográfica das cidades pequenas. *Arquitextos,* São Paulo, ano 22, n. 258.02, Vitruvius, nov. 2021. Disponível em: https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/22.258/8316. Acesso em: 15 mar. 2025.

DETONI, Luana Pavan. Planejar. In: ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame (org.). *Verbolário da Caminhografia Urbana*. Pelotas: Editora Caseira, 2024, p. 256-257.
DUBOIS, Philippe. *Cinema, vídeo, Godard.* Tradução: Mateus Araújo Silva. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

FIGUEIREDO, Bethânia Machado; ALVES, Johny Barreto; MILANI Idel Cristiana Bigliardi. Caracterização Ambiental do Canal São Gonçalo - RS. In: GONÇALVES, Clecia Simone; PACHECO, Rosa; SANTOS, Reinaldo Pacheco; GAVILANEZ, María de Lourdes (Org.). *Direito, Meio Ambiente e Ecologia Humana:* contribuições para a sustentabilidade socioambiental Vol. 1. Guarujá-SP: Científica Digital, 2023, p. 92-105.

GUTIERREZ Ester Judite Bendjouya. *Barro e sangue:* mão-de-obra, arquitetura e urbanismo em Pelotas (1777-1888). Pelotas: UFPelotas, 2004.

HAN, Byung-Chul. *A crise da narração.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

IBGE. *Censo demográfico de 2022.* Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MARTIN-BARBERO, Jesus. *A comunicação na educação.* São Paulo: Contexto, 2014.

ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame. Caminhografar. In: ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame (org.). *Verbolário da Caminhografia Urbana*. Pelotas: Editora Caseira, 2024, p. 78-79.

ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame dos Santos. Emocionar. In: ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame dos Santos. *Verbolário da Caminhografia Urbana.* Pelotas: Editora Caseira, 2024. p. 148-149.

ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame. Jogar. In: ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame (org.). *Verbolário da Caminhografia Urbana*. Pelotas: Editora Caseira, 2024, p. 213-215.

ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame. Registrar. In: ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame (org.). *Verbolário da Caminhografia Urbana*. Pelotas: Editora Caseira, 2024, p. 269-270.

ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame (org.). *Verbolário da Caminhografia Urbana*. Pelotas: Editora Caseira, 2024.

SANTOS, Taís Beltrame dos Santos. Serelentar. In: ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame dos Santos. *Verbolário da Caminhografia Urbana*. Pelotas: Editora Caseira, 2024. p. 287-288.

SCHWANTZ, Josimara Wikboldt. Transcriar. In: ROCHA, Eduardo; SANTOS, Taís Beltrame (org.). *Verbolário da Caminhografia Urbana*. Pelotas: Editora Caseira, 2024, p. 300-301.

ATELIÊ NÔMADE
Habitar um território existencial na Ponta do Coral – o saber ancestral e a Poética da Relação

NOMADIC ATELIER: Inhabiting an Existential Territory at Ponta do Coral – Ancestral Knowledge and the Poetics of Relationship

Evandro Fiorin[1], Luana Porfirio da Luz[2], Mikaele Caroline Barbosa da Silva[3] e Raquel Santos Salines[4]

Resumo
Este artigo apresenta a Ponta do Coral, em Florianópolis, um dos últimos remanescentes geográficos da antiga Baía Norte, marcada por um histórico de aterros e de transformações urbanas. A península preserva características de santuário natural e, ainda, abriga pescadores artesanais, mas já teve usos industriais e institucionais. Hoje, é alvo de disputa de interesses privados e movimentos de ativismo comunitário que defendem seu uso público. O trabalho, realizado no âmbito de um ateliê de projeto nômade, tem como objetivo habitar um território existencial para entrever os saberes ancestrais pela Poética da Relação. Essa experiência destaca a pesca artesanal, a influência das marés, as histórias de pescador e os ranchos de pesca do lugar, como algumas expressões de: hibridação, singularidade, vivência das humanidades e densidade das existências. A partir dessa ideia metodológica apresenta como os resultados desse processo: alguns registros verbais e não-verbais buscando, então, uma cognição do espaço, de modo a incluir os Outros.
Palavras-Chave: projeto; habitar; território.

Abstract
This paper presents Ponta do Coral, in Florianópolis, one of the last geographical remnants of the former Baía Norte, marked by a history of landfills and urban transformations. The peninsula preserves characteristics of a natural sanctuary and still shelters artisanal fishermen, but it has also had industrial and institutional uses. Today, it is the focus of disputes between private interests and community activism movements advocating for its public use. The work, carried out within the scope of a nomadic design studio, its objective inhabiting an existential territory to glimpse ancestral knowledge through the Poetics of Relation. This experience highlights artisanal fishing, the influence of the tides, fishermen's stories, and local fishing shacks as expressions of hybridity, singularity, lived humanities, and the density of existences. Based on this methodological idea presents, as results of this process, verbal and non-verbal records seeking, therefore, a cognition of space in a way that includes the Others.
Keywords: project; inhabiting; territory.

1 Professor do Departamento de Arquitetura e Urbanismo / Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
2 Aluna de Graduação do Curso de Arquitetura e Urbanismo e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
3 Aluna de Graduação do Curso de Arquitetura e Urbanismo e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
4 Aluna de Graduação do Curso de Arquitetura e Urbanismo e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Introdução

> Tendo ao final, e apesar de tantos impossíveis, abordado a Relação e aceitado pressentir seu trabalho, precisamos agora desindividualizá-la como sistema, alargá-la ao amontoado brotante de sua mera energia, encontrando-nos aí com outros.
>
> Desindividualizar a Relação é levar a teoria à vivência das humanidades, em suas singularidades. É voltar às opacidades, fecundas de todas as exceções, movidas em todos os afastamentos, e que vivem para se envolver não projetos, mas a densidade refletida das existências (Glissant, 2021, p. 211).

Este artigo reconstrói passos de uma estratégia de ensino-aprendizagem realizada em uma disciplina de projeto do Curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina, tendo em vista a importância de habitar um território existencial para sua compreensão. Logo, tem como o objetivo a análise dos métodos pedagógicos adotados num ateliê de projeto. Busca dar ênfase ao trabalho realizado por um grupo de estudantes na área da Ponta do Coral, na Ilha de Santa Catarina e, em suas múltiplas camadas de interpretação, poder revelar uma cultura do espaço, sobretudo, alguns saberes ancestrais.[5]

A Ponta do Coral é um dos últimos resquícios geográficos do que foi a Baía Norte de Florianópolis, no passado. Hoje em dia, o centro da cidade está no território insular e é configurado por aterros que deram origem às pistas de rolagem de alta velocidade que possibilitaram a consolidação urbana da capital catarinense. Nesse contexto, a península em questão, ainda se configura como santuário natural, além de acolher pescadores de diferentes ranchos de pesca artesanal, mas, já serviu como local para galpões de um depósito de combustível, Abrigo de Menores e território provisional. Atualmente se conforma pela proeminência de um vazio, que já fora disputado pelo poder público e adquirido pela iniciativa privada, sob o pretexto da construção de um hotel de luxo. Em detrimento desse embate, se configura como um sítio emblemático para a realidade urbana florianopolitana, porque abriga usos diversos, descortinando uma paisagem deslumbrante para o usufruto da população, como defendem ativistas e àqueles que habitam as circunvizinhanças.

É parte dos propósitos do ateliê nômade de projeto, ir a campo e dar relevo para as diferenças que conformam o lugar em que vivemos. Atualmente, sabemos dos graves riscos que as mudanças climáticas podem ocasionar com uma elevação do nível dos oceanos. Hoje em dia, temos um consequente aumento de dejetos lançados ao mar (inclusive plásticos), em áreas próximas às comunidades que subsistem do pescado. E, também, há um incremento da especulação imobiliária, bem como, do interesse em grandes empreendimentos muito próximos às regiões vulneráveis. Além disso, existe o crescente aumento do turismo de massa, dentre outras agendas não listadas aqui.

5 Neste artigo, optamos por tratar o processo de concepção, sem que demonstrássemos os resultados projetuais finais para estas comunidades costeiras. Isto porque, foram notadamente singelos, tais como: reparos nos ranchos, bancos para vislumbrar a paisagem e adequação de velhos trapiches. Assim, se desenvolveram mais pelos desejos dos habitantes e, menos, pela imposição dos estudantes.

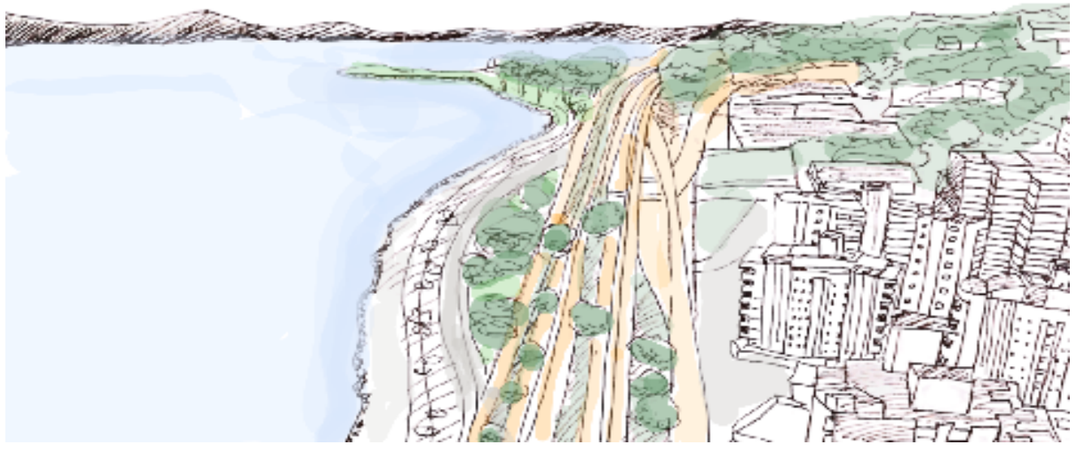


Figura 1 - Desenhos: Florianópolis, Baía Norte, Ponta do Coral. Fonte: Salines, 2025.

Portanto, essas razões nos impõem novas demandas projetuais.

Muitas dessas questões justificam a temática das paisagens costeiras, como pontos de fulcral interesse para algumas das abordagens disciplinares que fazemos no caso florianopolitano. Nesse sentido, a nossa sala de aula ganha espaço e se abre como um oceano, quando adentra a Ponta do Coral. Sendo assim, a pesca artesanal, a influência das marés, as histórias de pescador e os ranchos de pesca são, para nós, confluências que se enriquecem pelo contato: hibridações; singularidades; vivência das humanidades; e densidade existencial. No engajamento do ateliê nômade com uma poética da relação, os registros infográficos ilustram uma prática do caminhar aliada às linguagens verbais e não-verbais, que buscam captar as experiências no lugar, para uma cognição do espaço que possa incluir os Outros.

Figura 2 - Cartograma: A Península da Ponta do Coral (Luz; Silva 2025).

O Ateliê Nômade e a Poética da Relação

A origem latina da palavra projeto, *proiectum*, significa: lançar para a frente. Nesse sentido, podemos observar que a atividade projetual, no seu bojo conceitual, é uma maneira de enfrentar o desconhecido — o tempo ainda não vivido. No entanto, na modernidade, o projeto se torna instrumento racional de controle: o ato projetivo se transforma em um modo de antecipar o futuro, como um saber que exerce um domínio por meio do cálculo, da técnica e da forma. Essa racionalidade do projeto está associada ao surgimento da arquitetura na era da máquina, ao progresso como única possibilidade para a redenção da humanidade e, sobretudo, à colonização do espaço e do tempo. Projetar nesse contexto seria, então, uma tentativa de esquivar-se do fracasso, do atraso e do destino (Argan, 2001).

Figura 3 - Cartografia: Ateliê Nômade na Ponta do Coral Bio-Rizoma (Silva, 2025)..

Entretanto, o destino, diferentemente do projeto, não se escolhe nem se calcula: ele inexoravelmente acontece e ganha os seus contornos na imprevisibilidade dos usos cotidianos das diferentes pessoas. De tal sorte, as qualidades intrínsecas ao lugar, não vão se revelar de antemão, nem podem ser antecipadamente programadas. Uma pedagogia de projeto que precisa ser superada é, portanto, aquela que está baseada nas imagens que são facilmente detectáveis pelo senso comum, reduzidas a valores já estabelecidos pelo momento contemporâneo, discriminadas apenas nos princípios da visualidade (Ferrara, 2002).

Ao contrário, nosso viés pedagógico endossa um sentido processual que, em lugar da definição de um programa, protocolos determinados ou códigos de conduta, busca abrir caminho para a importância de um exercício libertário de sair a campo. Lançar-se em um território para, então, desvelar uma territorialidade por um olhar atento para as suas singularidades. Uma prática que concerne, justamente: habitar o território de maneira existencial; ou seja, engajando-se nele, se permitindo fazer parte dos seus meandros, encontrando, escutando e atravessando; enfim, experimentando-o por meio da própria experiência (Alvarez e Passos, 2009).

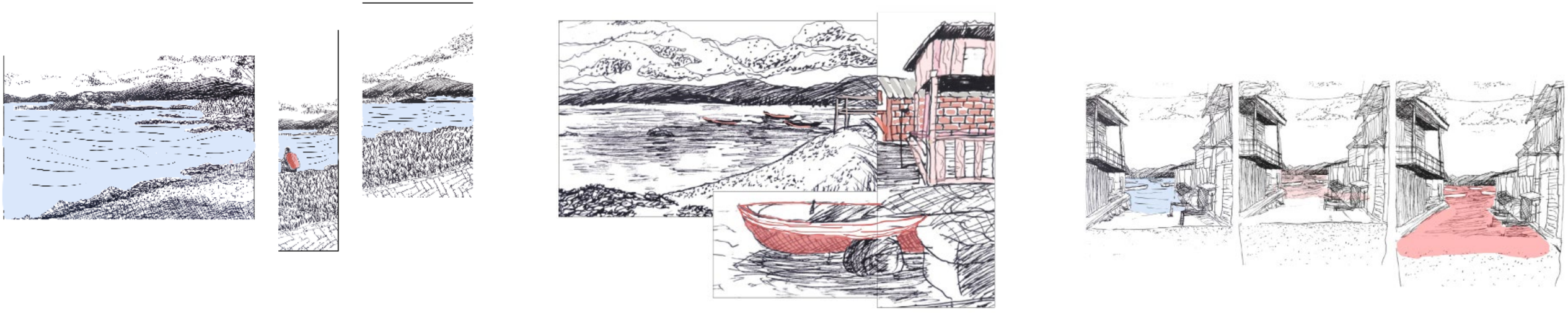
Esse conhecimento pode ser trazido à tona justamente pela frequentação do espaço. Assim, apesar do espaço ser um território interdisciplinar de investigação, a prática do arquiteto sempre demandará uma interrogação sobre a sua complexidade, diante da experiência humana que se assenta sobre ele. Nesse espectro, toda racionalidade linear precisa ser substituída por uma instabilidade interpretativa. Então, em nosso entendimento, isso significa assumir que, nos dias de hoje, para se pensar o projeto, é preciso que as linguagens do espaço sejam mais bem decodificadas. Um desafio que nos lança a enfrentar o espaço contemporâneo como um *lócus* de alteridades. E essa condição de embate pressupõe sua visibilidade, do ver reflexivo, que não partirá de uma visão totalizadora, ou imposta por um modelo determinista, mas, do que pode ser revelado pela diversidade dos imaginários. Um raciocínio associativo que busca arquitetar com os olhos da mente (Peirce, 1978).

Há aqui, portanto, uma ruptura epistemológica com a tradição dos ateliês de projeto, já que não sabemos o que vamos projetar antes de ir a campo. Nessa proposta, tudo se constrói a partir das relações, ou seja, da convivência no próprio lugar e abertura ao Outro. Isso se opõe às visões programáticas que tentam homogeneizar o mundo. Assim, vamos entrar em uma seara das coisas que não são dadas à vista. Elas se compõem no encontro com as comunidades pela multiplicidade, interdependência e diferença. Nessa esfera, a sala de aula do curso acadêmico atravessa as paredes da Universidade e destoa da defesa em favor do ensino por meio das telas. Assume o espaço aberto, democrático e irrestrito como seu *modus operandi*. Somente assim, o ateliê nômade pode supor sua própria desregulação; principalmente, ao deixar de vislumbrar uma imagem a *priori* do que será o projeto, passando a experimentar o seu destino com os outros: uma prática artística, política, afetiva e insurgente. Nesse âmbito, a nossa ideia esboça o seu *corpus* em uma Poética da Relação (Glissant, 2021), talvez, capaz de atualizar o sentido do nosso ofício

Nesse âmbito, sob o signo de um olhar ambulante e multissensorial, a produção de registros infográficos, age em favor de uma descoberta heurística, daquele que faz a experienciação do lugar. Nesse ponto, a teoria e a prática disciplinar da nossa ciência social aplicada se entrecruzam e somam-se na trajetória de ensino nômade na Ilha de Santa Catarina.[6] Assim, os desenhos de memória, observação e criação, os quais são produzidos por meio da frequentação do espaço, revelam talento artístico de uma das alunas e associações potentes, que já contém, em si, forte cognição projetual. São passagens de uma coisa à outra, em um jogo relacional (Valery, 1998).

Na paisagem da Ponta do Coral, tal como num rizoma, a pesca artesanal, a influência das marés, as histórias de pescador e os ranchos de pesca se relacionam entre si como vasos comunicantes. Uma interdependência que deve ser convidada a um outro destino; um fazer que pode se dar pelo encontro, escuta e travessia, para que possa produzir atravessamentos em nós mesmos e nos outros. Portanto, a ideia do raciocínio projetual ancorado na filosofia da Relação, nos serve como um contraponto possível a uma pedagogia de projeto calcada na filosofia da Razão. Além disso, nos incita a uma cosmovisão capaz de reposicionar o ser humano no seu meio ambiente, refutando um viés colonialista sobre a cultura do Outro (Krenak, 2023), que sempre fez tábula rasa daquilo que era diferente.

6 É importante recuperar relatos da nossa prática nômade de ensino-aprendizagem no artigo da Revista Risco (Fiorin, 2022) e em uma entrevista, por ocasião da coletânea Caminhografia Urbana, organizada por: Eduardo Rocha e Paula Pereira Del Fiol (Fiorin, 2025). Estes textos descrevem os trabalhos que realizamos nas disciplinas das primeiras fases do Curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina. Nesse sentido, o recorte que apresentamos aqui, está agora localizado no final do curso, já com a presença de alunos mais maduros. Sendo assim estamos, pedagogicamente, buscando uma espécie de continuidade, mas, às avessas; ou seja: um desprojetar de trás para a frente.



No ateliê nômade, o futuro arquiteto deixa de confiar nas certezas e se abre à dúvida, permitindo-se guiar pelas experiências, em uma acumulação de dados sobre essas territorialidades à beira d`água. Dessa maneira, este trabalho explicita alguns desses processos, não se atendo aos resultados de um projeto em si. De tal sorte, trazemos à luz aqui, àquela informação gráfica e textual entrelaçada à experiência do lugar (Bio-Rizoma). Caminho que subentende uma ciência nômade, que se deixa configurar pelo ato de deslocamento, tanto pelo desenho, como pela escrita, produzindo conhecimento em nome das intensidades que nos afetam na Ponta do Coral, revelando algumas maneiras de ser e estar no território (Deleuze e Guattari, 1997).

A Pesca Artesanal e a Ponta do Coral

O processo de ocupação da antiga Desterro foi sendo feito nas suas áreas litorâneas, principalmente na porção sul, para proteger a pequena vila dos possíveis ataques estrangeiros que ameaçassem a presença maciça da coroa portuguesa. Quando da imigração dos colonos vindos da Ilha da Madeira e dos Açores, com o objetivo de aumentar o povoamento, houve um maior incremento de sua interiorização. Mesmo assim, o novo mundo era desconhecido para esses imigrantes, o cultivo agrícola teve de ser adaptado e a sua cultura foi sendo moldada aos modos de vida peculiares às condições de subsistência da Ilha de Santa Catarina. Nesse caso, a produção de farinha de trigo foi trocada pela mandioca e a pesca artesanal e manufatura de renda de bilro se tornaram algumas das principais atividades econômicas de um processo de ocupação estratégica (Conceição, 2014).

Quando os açorianos chegaram, os povos originários já retiravam os peixes do mar usando as canoas de um pau. O intercâmbio de conhecimentos levou às melhorias, especialmente dessa embarcação, já que os imigrantes eram hábeis na construção naval. As redes de pesca incrementadas pela colonização açoriana são também uma contribuição para o saber ancestral. A população desse arquipélago europeu trouxe consigo técnicas de pesca, as quais foram adaptadas ao ambiente local. De algum modo, apesar dos ranços ligados à ideia de colonização, podemos pensar em uma hibridação das práticas. Isto dito, vale apontar que a própria herança cultural açoriana foi invisibilizada pela lógica urbanística moderna e, mais recentemente, vem sendo apropriada como representação mercadológica (Silva, 2016).

Na Ilha de Santa Catarina as comunidades pesqueiras se formaram como o resultado da expansão de sua atividade ao longo das áreas oceânicas e das margens dos rios. Historicamente, esses pescadores têm as suas raízes na presença de grupos que se estabeleceram anteriormente, principalmente, em regiões de influência dos corpos d'água, aproveitando os recursos pesqueiros abundantes e a proximidade com as rotas de transporte e comércio. Ao longo de décadas, algumas habilidades foram sendo aperfeiçoadas e transmitidas de geração em geração, tornando-se parte da identidade dos pescadores da região. Uma das técnicas mais tradicionais é a pesca de arrastão, onde redes são lançadas ao mar e puxadas por grupos de pescadores, principalmente, na época da pescaria da tainha – uma tradição enraizada na cultura local. Esse método é muito conhecido pela colaboração comunitária, em que várias famílias participam do processo da pesca artesanal (Rode, 2025).

Nesse sentido, as comunidades tradicionais geralmente compostas por pescadores e familiares desenvolveram modos de vida adaptados às condições específicas das paisagens costeiras. Uma espécie de micropolítica das ações diárias, manifesta na partilha de saberes sobre a influência das marés e os ciclos dos peixes; e na manutenção dos ranchos de pesca e solidariedade entre famílias que enfrentam a precariedade habitacional e insegurança alimentar. Esses costumes cotidianos estabelecem uma tradição que se retroalimenta e avança, de maneira renovada, construindo uma rede de apoio mútuo e de resistência cultural que desafia as lógicas hegemônicas de desenvolvimento urbano. Além do quê, eles mantêm uma estreita relação com o meio ambiente configurando processos sutis e as práticas diárias de criação de modos de existência relacionados à vida no litoral, como as possibilidades de ativar os microagenciamentos de singularização (Guattari e Rolnik, 1996).

A relação entre a pesca e o desenvolvimento econômico sustentável da cidade de Florianópolis está intrinsecamente ligada à preservação das áreas naturais, como a Ponta do Coral. No século XVIII, o terreno pertencia à Marinha, servia como ponto de vigia no complexo sistema de defesa da Ilha. Funcionava como uma espécie de quintal das Casas de Chácara do Bairro da Agronômica, ao absorver atividades ao ar livre de maneira irrestrita. Localizada em uma área privilegiada da Baía Norte, hoje representa um ponto estratégico para a atividade de pescadores com seus ranchos formalizados e, também, famílias que vivem ali e tiram parte do sustento do pescado. Além disso, é um espaço público por natureza. Sua paisagem é um bem coletivo que precisa ser preservado: um promontório – como parte do maciço rochoso do Morro da Cruz (Silveira, 2005).

Em face às comunidades tradicionais que se desenvolvem e subsistem do mar na Ponta do Coral, no início do século XX, surgiram estruturas modernizantes na orla da

Figura 4 - Desenhos: A Pesca Artesanal (Salines, 2025).

Figura 5 - Diagramas: Maré Baixa (azul) Maré Alta (rosa forte) (Salines, 2025).

capital catarinense, muitas delas construídas para engendrar melhoramentos para a navegação, tendo em vista um processo embrionário de sua industrialização[7]. Dessa empreitada naval surgiram estaleiros para manutenção e construção de barcos, as fábricas de pregos para os consertos e as áreas específicas para abastecimento de combustível das embarcações e os depósitos de óleo (Fiorin et al., 2024a).

Dentre o conjunto patrimonial de edificações marítimo-industriais, estão os Depósitos da Standard Oil Company, construídos durante os anos 1929 e 1930, justamente, na Ponta do Coral, para que ficassem distantes da área central. Entretanto, a proibição dessas atividades pela prefeitura na zona portuária, logo se estenderia para a região da Baía Norte, por conta da ampliação do perímetro urbano. Com a sua desativação, foi utilizado, dos anos 40 até a década de 70, para algumas atividades de um Abrigo de Menores. Porém, depois de suposto incêndio criminoso, sobraram alguns alçados que, por algum tempo, foram sendo apropriados pela população como superfícies para grafites e um território provisional. Esse reaproveitamento informal reativou o território, não no sentido de revitalização, mas, nas linhas de fuga do arquiteto e sua máquina de guerra nômade (Fiorin, et. al, 2024b).

7 A posição geográfica da cabeceira da Ilha de Santa Catarina, protegida do vento sul se moldou, durante o final do século XIX, como a localização mais propícia para que o imigrante alemão Carl Hoepcke estabelecesse ali o trânsito de barcos que fariam a ligação da antiga capital Desterro com o continente, antes da construção da famosa Ponte Hercílio Luz. Este empresário foi importante no processo de industrialização, porque no ano de 1895 fundou a chamada: Empresa Nacional de Navegação Hoepcke. A companhia que, além de viabilizar fretes mais acessíveis para as mercadorias, vislumbrou uma oportunidade de impulsionar o transporte marítimo de passageiros. A visão empreendedora desse personagem emblemático gerou um certo desenvolvimento econômico da região, trazendo novas oportunidades para o comércio e para a indústria na Ilha de Santa Catarina. Nesse sentido, teve um papel pioneiro na navegação e contribuiu para uma consolidação do porto e crescimento da economia local (Reis, 1999).

Muito por conta disso, no final da década de 1990, essas antigas ruínas, à revelia de preservação, foram demolidas, restando apenas alguns alicerces e os pontaletes do antigo trapiche, que servia para atracamento dos barcos petrolíferos. Apesar dessas decisões que ceifam as faces mnemônicas de uma cidade plural, a proeminência do vazio da Ponta do Coral, capaz de acolher diversas formas de ocupação, pode ajudar a recontar a cultura do espaço. Isto porque, traz à tona a invisibilidade dos resquícios da indústria do petróleo frente à biodiversidade marinha e, também, as tentativas de apagamento das lutas de comunidades tradicionais ligadas à pesca artesanal, diante de interesses imobiliários do projeto da paisagem natural como mercadoria.

A Influência das Marés e as Singularidades

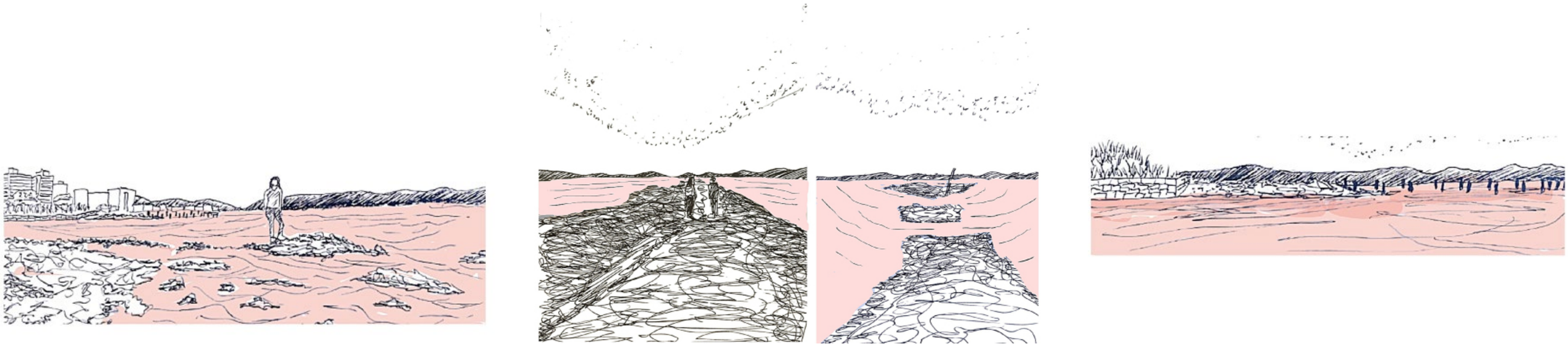
O oceano pode ser entendido, por si, como conceito chave para a Relação. Lugar de fluxos, espaço liso, não colonizável, máquina desterritorializante para o pensamento nômade, em incessante desconstrução e reconstrução. A força gravitacional da Lua, os ventos e as ondas determinam retrações e alargamentos, configurando fronteiras que se dissolvem e redesenham a geografia em um ritmo singular. À beira-mar a vida pulsa de forma relacional; nada aqui é fixo: seres, territórios e memórias precisam se adaptar constantemente às energias das águas. Nesse sentido, a Ponta do Coral representa uma resistência ao ordenamento estatal e ao estriamento da indústria imobiliária, porque é sempre comandada pela influência das marés. Nesse contexto, as comunidades tradicionais que vivem da pesca artesanal conhecem perfeitamente o seu funcionamento - parte de um saber ancestral.

Na maré alta, quando tudo é mar, podemos enxergar pouco do relevo. Durante as ressacas, percebemos que ali existem corais e uma rica vida marinha. Muito embora, olhar desatento não é capaz de ver estas formações aquáticas, porque apenas ficam visíveis durante a chamada maré morta; esta que, não se mantém por muito tempo. Nesses momentos, a Ponta do Recife se revela: um caminho de corais fica à mostra conformando espécie de trilha sobre as águas. Habitando esse território existencial pudemos presenciar as mudanças das marés e caminhar sobre essas formações e conchas que, frequentemente, estão submersas.

Desde aí foi onde se descortinou o anti-território. Não é nem terra, nem mar; é um entre-lugar. Uma potência do devir que cria territórios sem ocupar ou dominar apenas por algumas horas, fazendo existir, repentinamente, projetos de trajetos que o mapa não prevê. Singularidades ou nós de intensidade que geram novas relações de vida. Acontecimento que reorganiza o complexo sistema: natural, social, político e afetivo reconduzindo a prática artística e projetual.

Os desenhos revelam um pouco desse lugar da Relação. No recife, desde dentro do mar, podemos observar paisagens nunca vistas, justamente, porque invertermos a nossa posição. Frequentemente damos as costas para a cidade de Florianópolis, já que o horizonte sempre nos chama mais atenção. As várias camadas do território da Ilha de Santa Catarina, não podem ser ignoradas. No pano de fundo, os casebres dos que vivem no maciço do Morro da Cruz têm, como contraponto, os edifícios da Avenida Beira-Mar Norte. Justaposição que escancara desigualdades presentes nas cidades brasileiras, como afiança as teorias da geografia de Santos (1994).

Em primeiro plano, o vazio da península da Ponta do Coral, demarcado pelas ruínas dos antigos depósitos de combustível e restos de um velho trapiche. Uma paisagem natural composta de várias camadas de tempo. Palimpsesto que se compõe pelos ranchos de pesca artesanal formalizados e pelos espalhados pelo platô (como erva daninha que brota do chão por entre fios de água): a complexa disposição espacial



da comunidade de pescadores informais. Construções que se coadunam em um jeito próprio de ser e estar no território. Um disparador de novas diferenças no lugar-do-entre. As singularidades processadas não como as imagens decantadas, mas, como um imaginário capaz de instigar uma inteligência arquitetônica.

Mesmo que essa ocupação evidencie as nossas mazelas, não deixa de ser potência espacial que deve produzir uma reflexão sobre uma necessária rebeldia aos "tipos" que caracterizam nosso campo disciplinar no espaço estriado. Nesse sentido, toda essa espacialidade contribui para o entendimento de que o ecossistema da Ponta do Coral deve permanecer como um espaço de reserva. E o que constantemente pode parecer um lugar abandonado, pronto para ser apropriado pelos interesses rentistas, na verdade, se conforma como um local da ordem, ou do caos necessário, muito em acordo, com o manifesto da terceira paisagem de Clement (2004).

Um lugar para as relações improváveis. Por entre a comunidade pesqueira, que se assentou no pouco que restou da geografia natural da Baía Norte, surgem as partes de uma cidade marítimo-industrial exaurida, que agora se reavivam pela vitalidade da imprevisibilidade dos usos. A antiga viga baldrame da fundação dos depósitos de óleo e os restos de tijolos, do que antes era uma parede, servem como bancos para aqueles que vêm vislumbrar a paisagem. Em cima dessas estruturas resistentes às forças das marés, todos podem se sentar para re-conhecer a imensidão do mar como vastidão do espaço liso, não colonizável. O vento no rosto, o som das ondas, o cheiro do oceano e os respingos de água salgada reativam nossos sentidos. E a ênfase do olhar pela visualidade pode ser subtraída em favor da visibilidade que se constrói a partir dessa experiência singular.

As Histórias de Pescador e a Vivência das Humanidades

Ao habitar um território existencial, adentramos em suas entranhas pelos passos acurados que guiam o caminhar como prática estética (Careri, 2013). Nesse caso, também estamos sujeitos, de certo modo, a uma invasão da vida dos Outros. Mesmo que esse encontro seja consentido, todos têm o direito, igualmente, de permanecer na opacidade, como nos ensina a poética da relação. Não por acaso, os pescadores artesanais dos ranchos formalizados da Ponta do Coral sofreram muitas tentativas de terem sua territorialidade usurpada, diante dos sucessivos embates com: o poder público municipal; a polícia federal (que estudava o local para ser sua base terrestre, aquática e aérea); e empreendedores imobiliários (interessados no projeto do hotel de luxo). Sendo assim, desenvolveram certo rechaço com qualquer curioso que se aproxime.

No nosso caso não foi diferente. Quando puxamos conversa, um pescador artesanal disparou: "*Cachorro mordido por cobra, tem até medo de linguiça*". A fala de matuto, em tom sarcástico, demonstra uma desconfiança em estreitar vínculos. Aos poucos, depois de uma frequência nas visitas ao local, conseguimos uma certa abertura e, assim, pudemos escutar algumas histórias de pescador. Elas recuperam memórias de quem nasceu nas cercanias do lugar. Algumas recordações que eles ainda têm do tempo passado, quando ali existiam atividades relacionadas ao Abrigo de Menores.

Reportam lembranças singulares sobre esse contexto, onde havia: horta, criação de suínos para abate e partidas de futebol. Definem a toponímia de onde se localizavam os primeiros ranchos de pesca artesanal, antes mesmo da construção das pistas da via expressa. Discorrem sobre a ocupação da Ponta do Coral, como alternativa para manutenção do seu ofício, isso por consequência da construção do aterro da Avenida Beira-Mar Norte. É certo que, em todos os momentos, deixam claro uma forte ligação que mantêm com sua territorialidade desde a infância, demonstrando o arraigamento ao lugar. Muitos destes ranchos de pesca artesanal são documentados e passam de pai para filho, de geração em geração, por isso os chamam de formalizados.

Apesar do jargão corrente de que as histórias de pescador são sempre exageradas ou fantásticas, as desses pescadores artesanais nos ressoam, mais, como narrativas de empoderamento. Reafirmam o direito à existência de uma atividade secular, que resiste aos processos de modernização, em uma área cobiçada por interesses públicos e privados. Mesmo porque, há conflito real nesse local e a manutenção de atividades pesqueiras artesanais nessa região são o maior desafio, pois todos sabem o valor da terra onde esses pescadores formais e informais estão assentados - um dos metros quadrados mais caros do país.

Quanto à forma de contar as histórias, por conta das diferentes expressões, também são divergentes. Isto porque, carregam uma vivência, se distanciando da linguagem científica presente nas referências acadêmicas e nos discursos da imprensa falada e escrita. Nesse sentido, ao lado dos companheiros de pesca, a informalidade dá o tom da conversa; mais que amigos, afetuosos e brincalhões entre si, se consideram uma família. Esses laços afetivos são o que há de mais importante nessas narrativas que

Figura 6 - Desenhos: Caminhando nos recifes na maré morta, Ponta do Coral (Salines, 2025).

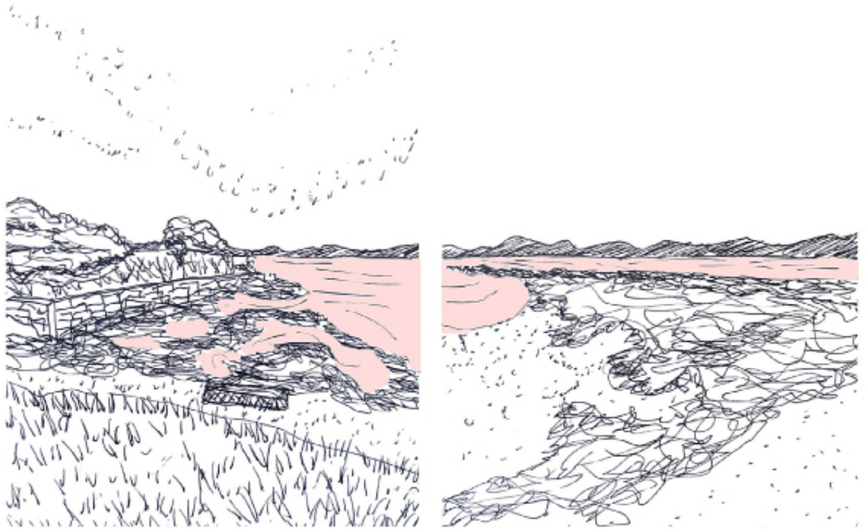


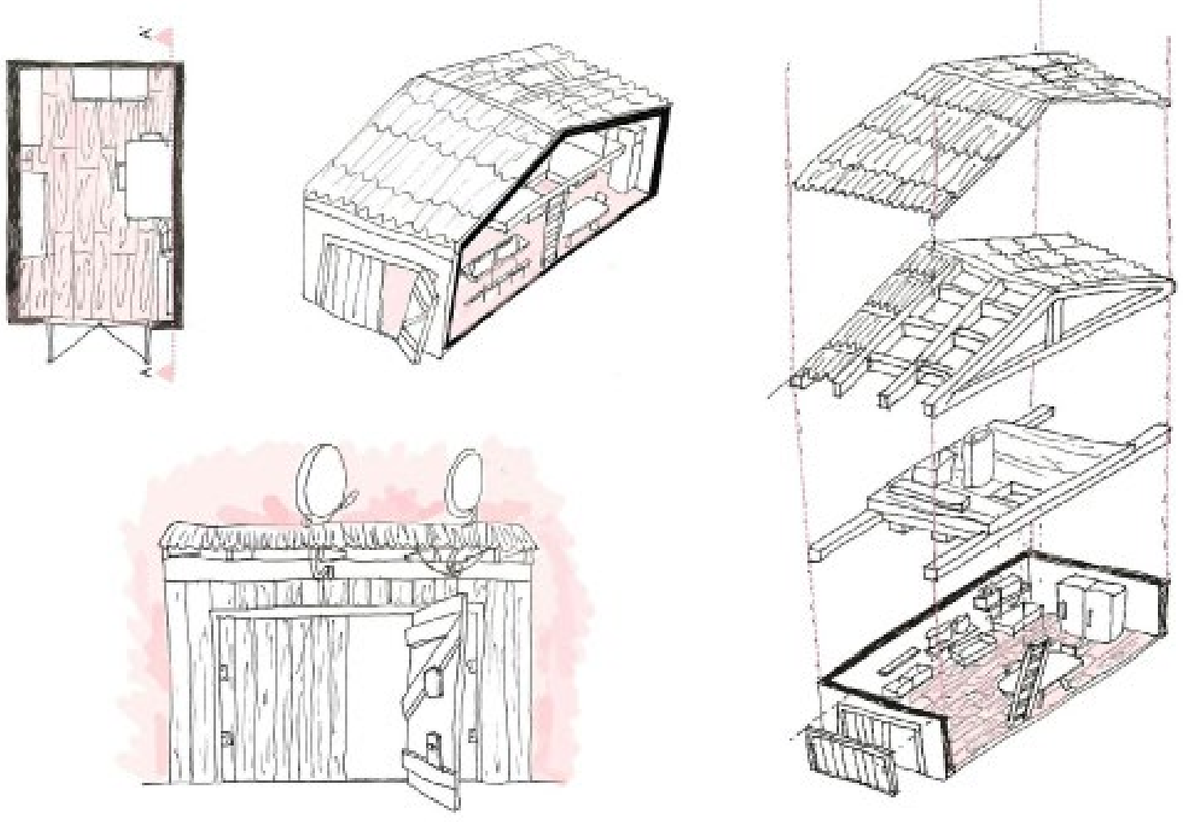
Figura 7 - Desenhos: Camadas do Território / Morro da Cruz (Salines, 2025).

pudemos escutar, mesmo que tenham sido um pouco alteradas pelo receio em falar com estranhos.

A transmissão da informação por meio da oralidade pode ser entendida, portanto, como uma forma de manutenção de um saber ancestral. Porém, não mais como um tesouro que deve ser preservado, mas, como uma forma de comunicação sempre em movimento. Ela é ativadora das tradições, ao mesmo tempo em que se inscreve nas relações de poder, da territorialidade e da força para resistência. Dessa maneira, estes pescadores artesanais usam a oralidade, justamente, como sábia ferramenta para a descolonização do pensamento, contrapondo-se a um tipo de conhecimento *strictu sensu*, como apontam os escritos sociológicos de Cusicanqui (2010).

Figura 8 - Montagem: Sem Liberdade não Existe Independência (Silva, 2025). Figura 9 - Montagem Fotográfica: Ranchos de Pesca Artesanal Formalizados (Salines; Silva, 2025).

Essa cultura de singularidades exige mais do nosso respeito às humanidades no ato projetivo, pois, se afasta daquele modelo único e homogêneo que os progressistas nos descreveram, afirmando-se nas diferenças. Na Ponta do Coral as narrativas se definem pela realidade do lugar e pelo tempo dos acontecimentos, ao contrário dos ecos da Carta de Atenas. São falas que nos ajudam a entrever: uma geografia que não é dada à vista; o engajamento político dos pescadores artesanais; as relações afetuosas entre os colegas e o ofício; além de um carácter combativo na defesa do pedacinho de mar. Tais relatos são libertários e, sobretudo, essas práticas de espaço produzem travessias e atravessamentos, sem que tivéssemos precisado caminhar, como descrito na filosofia da invenção do cotidiano de Certeau (1998).



Os Ranchos de Pesca e a Densidade das Existências

Figura 10 - Diagramas: Ranchos de Pesca Artesanal Formalizados (Salines, 2025).

Como já apontado anteriormente, os ranchos de pesca artesanal formalizados que, atualmente se assentam na Ponta do Coral, se ergueram durante a segunda metade do século XX. Foram deslocados da extensa faixa litorânea que se conformou como o aterro para que a Avenida Beira-Mar Norte se configurasse. Mesmo que pese esse debate, não vamos nos ater a ele aqui, pois já sabemos o preço dessa destruição de contextos tradicionais em nome dos processos de modernização e da promessa de progresso.

De acordo com a afirmação dos pescadores artesanais dos ranchos documentados, a grande maioria tem sua posse porque eles já existiam nas redondezas ou, viviam por perto pescando e extraindo frutos do mar. Há uma determinação municipal em vigor que restringe o aspecto construtivo que estas edificações têm de manter para serem consideradas como tradicionais e, assim, ser concedida sua autorização para permanecer erguida próxima da praia. Devem ser constituídas por troncos roliços de madeira dispostos de uma maneira vertical e não conter áreas de higiene pessoal, as quais possam caracterizar como uma moradia. Entretanto, muitos desses ranchos de pesca formalizados são hoje de alvenaria, muito por conta dos roubos frequentes, talvez, facilitados pela estrutura pouco resistente e à necessidade de demarcar um território evitando o seu despejo ou desocupação.

De outro modo, precisamos delinear que, a cultura arquitetônica deste tipo de edifício à beira-mar, sempre esteve ligada a uma existência temporária. Um rancho de pesca artesanal pode ser desmontado e reconstruído conforme a influência das marés e as mudanças de estações do ano, com espaços fluidos de convivência que se adaptam ao ritmo da pesca da tainha, por exemplo. O seu material, quase sempre, pode ser obtido na vizinhança, ou é oriundo do reuso, mesmo porque, a força das ondas pode varrer do mapa a pequena edificação em um momento de vendaval ou ressaca. Esse carácter efêmero da construção faz com que precise ser constantemente consertada e, vez ou outra, pode mudar um pouco de lugar. Nomadismo construtivo que põe em teste o conceito de *firmitaz* vitruviano. Uma condição que faz de qualquer pescador um exímio conhecedor dos processos construtivos e do fazer artesanal; isto é o "*que constitui o valor dessa produção, sua poética das coisas humanas não gratuitas*" (Bo Bardi, 1975).

Essa capacidade criadora torna cada rancho de pesca um reduto de descobertas de ordem tectônica. Guarnições são criadas para proteger dos ventos fortes, aparatos servem para pendurar tralhas de pesca e encaixes minuciosos revelam a beleza das vigas de madeira que sustentam o sótão; compartimento que serve para guardar tudo. É um caos organizado, onde podemos encontrar, inclusive: as redes de pesca. Estas tramas, conservam consigo uma sabedoria centenária. A rede feiticeira é uma dessas preciosidades. Um pano de rede composto por diversos tamanhos de malha, serve como espécie de equipamento manual de triagem inteligente, para pesca de peixes maiores ou menores. Assim, cada um desses ranchos de pesca é denso como um oceano em seu interior. Neles, cada pescador artesanal trabalha para manter o saber ancestral.

Quanto aos ranchos informais da Ponta do Coral, estão entremeados no rio, na terra e no mar. Uma ocupação de dezenas de construções que não seguem regra edilicia, se espalhando pelo meio da península. Há pescadores, migrantes, imigrantes vindos do Haiti. Uma hibridação que se processa em nível social e espacialmente, na forma de ocupação inventiva. Estão organizados politicamente por meio de uma associação, enquanto o desenho da comunidade permanece em devir. De certo modo, eles têm sido hábeis em negociar com os interesses públicos e privados nesta área. Por sorte, as construções têm tido a mesma habilidade em se equilibrar sobre a terra e a água. Assim, em ambas as situações temos bons exemplos de insurgência e resiliência.

Aliás, cabe nos atermos a estas questões um pouco mais. Muitos dos laços de afeto existentes entre essas pessoas são costurados para subsistência, do mesmo modo que as suas casas são feitas de pedaços. E não se trata de exaltarmos aqui, àquela narrativa piegas sobre a reutilização de materiais, que vem junto com o discurso de sustentabilidade. Isto porque, estas construções são criadas dos restos da sociedade de consumo conspícuo, a qual estamos fadados. Ela que nos colocará em risco, se não pensarmos em algo rapidamente, diante da iminente escassez e dos limites de recursos do nosso próprio planeta. Diametralmente, estas comunidades têm tentado sobreviver frente às mazelas, criando algumas redes alternativas de convivência que buscam escapar, do jeito que podem, à lógica de destruição capitalista. Um contexto em que não há mais espaço para as antigas utopias. Onde a insurgência deriva dos meios possíveis para subverter as regras do jogo; e a resiliência advém como um modo de sobrevida em um mundo ditado pelo capital. Entrever os remendos desse panorama esgarçado em que vivem, pode ser o nosso primeiro passo para uma outra costura, como salientam os estudos antropológicos mais recentes de Tsing (2025).

Nesse sentido, além da invenção estético-construtiva, essa comunidade dos ranchos de pesca informais da Ponta do Coral pode nos ensinar algumas das melhores lições de arquitetura. Isto porque, nos fazem conhecer um saber ancestral que vai além da tradição. Ele não está guardado como um tesouro, se transforma e se atualiza, pois, se hibridiza, possibilitando uma desindividualização da Relação. Habitando esse território existencial podemos descobrir as singularidades de cada uma das portas e janelas, mas, também, de cada morador, em um encontro com o Outro. Assim, essa travessia nos revela uma vivência das humanidades e uma densidade das suas existências. São os atravessamentos que constituem a maior mudança em um jeito de pensar os projetos, talvez, porque alteram o que achávamos que sabíamos sobre nós mesmos e o mundo à nossa volta.

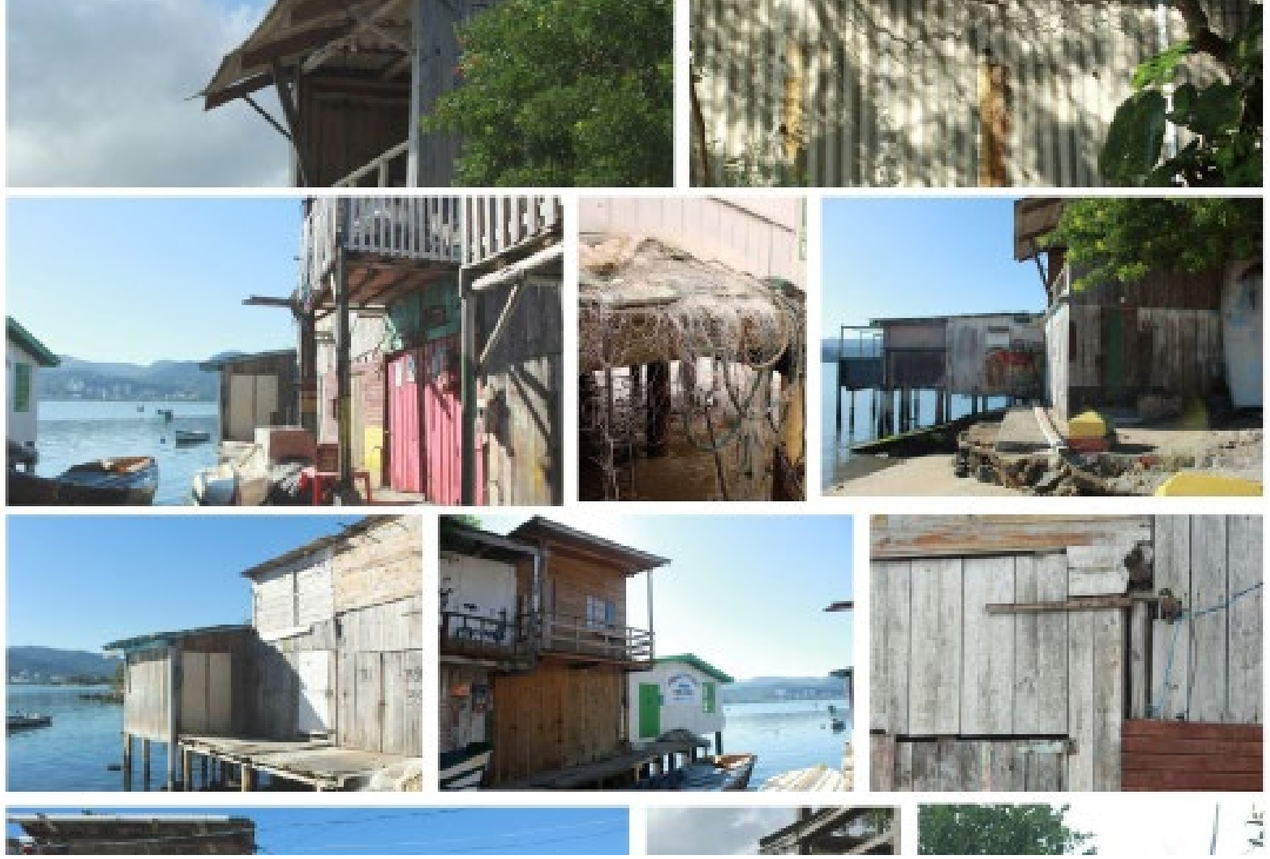


Figura 11 - Montagem Fotográfica: Ranchos de Pesca Artesanal Informais (Luz, 2025).

Referências

ALVAREZ, J; PASSOS, E. Cartografar é Habitar um Território Existencial. In: PASSOS, E; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (org). *Pistas do Método da Cartografia:* pesquisa, intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009, p. 131-149.

ARGAN, G. C. *Projeto e Destino*. São Paulo: Ática, 2001.

BO BARDI, L. Crítica à uma exposição permanente: São Paulo. Entrevista concedida a Leo Gilson Ribeiro. *O Estado de São Paulo*, 19 de julho de 1975.

CARERI, F. *Walkscapes*: o caminhar como prática estética. São Paulo: G. Gili, 2013.

CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

CLEMENT, G. *Manifesto da Terceira Paisagem*. Billère: Maison des Editions, 2004.

CONCEIÇÃO, M. L. da. O Porto de Florianópolis: Desenvolvimento Econômico de uma Ocupação Estratégica. *Cadernos de Arquitetura e Urbanismo*, v. 21, n. 29, 2014.

CUSICANQUI, S. R. *Ch'ixinakax utxiwa:* una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia. V. 05. São Paulo: Editora 34, 1997.

FERRARA, L. D. *Design em Espaços*. São Paulo: Rosari, 2002.

FIORIN, E. Nômades: as práticas errantes no ensino, na pesquisa e na extensão em arquitetura e urbanismo – Por um (re)conhecimento urbano. *Risco Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo (Online), [S. l.]*, v. 20, p. 203-222, 2022. DOI: 10.11606/1984-4506.risco.2021.160287. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/risco/article/view/160287. Acesso em: 5 jul. 2025.

FIORIN, E. Re-Conhecer. In: ROCHA, E; DEL FIOL, P. P. (orgs.). *Caminhografia Urbana*. Pelotas-RS: Caseira. 2025, p. 258-269.

FIORIN, E.; PAGLIUSO RODRIGUES, M. R.; LARIVE-LÓPEZ, E. The Landscape of Marine-Industrial Production in Florianópolis. *Mix Sustentável*, [S. L.], v. 10. n2. P. 69-79, 2024a. DOI: 10.29183/2447-3073.MIX2024.v10.n2.69-79. Disponível em: https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/mixsustentavel/article/view/7264. Acesso em: 20 jun. 2025.

FIORIN, E.; LOPEZ, E. L.; BARROS, V. G. O Arquiteto e a Máquina de Guerra Nômade nas paisagens pós□industriais de Sevilha. *Arqueologia Industrial*, v. VI, p. 40-49, 2024b.

GLISSANT, E. *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica*: Cartografia do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.

KRENAK, A. Krenak pensa a ruína e o futuro das cidades. Entrevista a Romullo Baratto. *Outraspalavras.net*, 2023. Disponível em: https://outraspalavras.net/outrasmidias/krenak-pensa-a-ruina-e-o-futuro-das-cidades/ Acesso em: 20 junho 2025.

PEIRCE, C. S. *Colected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

REIS, S. R. P. dos. *Carl Hoepcke***:** a marca de um pioneiro. Florianópolis: Insular, 1999.
RODE, S. M. *Ponta do Coral: redesenho do lugar*. Trabalho de Conclusão de Curso em Arquitetura e Urbanismo apresentado ao Departamento de Arquitetura e Urbanismo. UFSC, 2025.

SANTOS, M. *Técnica, espaço, tempo*: globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo: Hucitec, 1994.

SILVA, M. A. S. da. Cultura Açoriana no Contexto da Cidade-Mercadoria: Da Invisibilidade à Mercantilização em Florianópolis-SC. *Caminhos da Geografia*, v. 17, n.59, p. 144-161, set. 2016.

SILVEIRA, L. R. M. da. A Defesa de um Espaço Público por Natureza: A Ponta do Coral como Bem Coletivo. In: PIMENTA, M. C. A. de (org.). *Florianópolis do outro lado do Espelho*. Florianópolis: Editora UFSC, 2005, p. 85-102.

TSING, A. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177–201, 2015. DOI: 10.5007/2175-8034.2015v17n1p177. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n1p177. Acesso em: 10 ago. 2025.

VALÉRY, P. *Introdução ao Método de Leonardo da Vinci*. São Paulo: Editora 34, 1998.

SANTOS, M. *Técnica, espaço, tempo*: globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo: Hucitec, 1994.

QUÃO SUSTENTÁVEL É A MOBILIDADE URBANA NAS COMUNIDADES AMAZÔNICAS?

HOW SUSTAINABLE IS URBAN MOBILITY IN AMAZONIAN COMMUNITIES?

***Andréa Nazaré Barata de Araújo*[1]**
***e Maria das Graças Ferraz Bezerra*[2]**

Resumo
Este artigo analisa a mobilidade urbana sustentável em comunidades amazônicas, com o objetivo de questionar discursos que desconsideram fatores inerentes à ancestralidade regional. Para isso, foi feito um breve relato sobre duas cidades cujos processos de ocupação foram muito distintos na Amazônia, sendo Afuá e Santana do Araguaia, ambas localizadas no Estado do Pará. Através dos estudos de caso, comparou-se o ranqueamento feito pelo Instituto Cidades Sustentáveis para as duas cidades, considerando especialmente dois elementos analisados dentro do ODS11. Assim, questionou-se a visão tecnicista do desenvolvimento sustentável refletindo sobre os pensamentos e visões decoloniais, e constatou-se que mesmo que a urbanização feita por estivas de madeira promova a mobilidade urbana sustentável em Afuá, a cidade foi classificada como uma das mais insustentáveis do país. Dessa forma, argumenta-se que determinados dados podem ignorar a resiliência e a identidade local, direcionando as comunidades para uma adequação a padrões urbanísticos exógenos.
Palavras-chave: Amazônia; desenvolvimento sustentável; mobilidade urbana sustentável; ODS11.

Abstract
This This article analyzes sustainable urban mobility in Amazonian communities, with the aim of questioning discourses that disregard factors inherent to regional ancestry. For this, a brief report was made about two cities whose occupation processes were very different in the Amazon, Afuá and Santana do Araguaia, both located in the State of Pará. Through the case studies, the ranking made by the Sustainable Cities Institute for the two cities was compared, especially considering two elements analyzed within SDG11. Thus, the technicist view of sustainable development was questioned by reflecting on decolonial thoughts and visions, and it was found that even though urbanization made by wooden stevedoring promotes sustainable urban mobility in Afuá, the city was classified as one of the most unsustainable in the country. Thus, it is argued that certain data may ignore resilience and local identity, directing communities to adapt to exogenous urban patterns.
Keywords: Amazon; sustainable development; sustainable urban mobility; SDG11.

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Biodiversidade e Biotecnologia (Bionorte/UFPA), Mestra em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia (NUMA/UFPA/2013) e Arquiteta e Urbanista (FAU/UFPA/2009).
2 Doutora em Sociologia e Antropologia (UFPA/2008), Mestra em Ciência Política (SBI/IUPERJ/1999), Especialista em Política Internacional de Ciência e Tecnologia (NAEA/UFPA/1989) e Graduada em Filosofia (UFPA/1979).

Introdução

A Agenda 2030, instituída em 2015 pela Organização das Nações Unidas (ONU) com o propósito de promover uma sociedade global justa e resiliente, estrutura-se em 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), sendo o ODS 11 voltado à construção de cidades inclusivas e seguras através da garantia de acesso universal a espaços sustentáveis, com atenção especial às populações vulneráveis (Nações Unidas, 2015). Sobre a adesão e fiscalização dessas metas, o Instituto Cidades Sustentáveis (ICS) implementou o Índice de Desenvolvimento Sustentável das Cidades do Brasil (IDSC-Br) na realidade brasileira, uma ferramenta que monitora e classifica os 5.570 municípios do país, utilizando indicadores comparáveis e bases de dados confiáveis para subsidiar políticas públicas que sejam focadas no cumprimento dos objetivos de sustentabilidade (ICS, 2025).

As propostas recentes para medir o desenvolvimento sustentável na urbanização brasileira ainda são generalistas e podem não refletir a singularidade de certas comunidades, como as que exibem características urbanas muito particulares, em especial comunidades amazônicas que trazem heranças étnicas e culturais. Nesse sentido, seus contextos estruturais e urbanísticos diferem bastante de grandes centros urbanos da região centro-sul do Brasil. Dessa forma, este artigo discute as expectativas sobre a sustentabilidade nas cidades amazônicas, com foco nas condições de mobilidade urbana sustentável apresentando um estudo em duas cidades específicas.

O objetivo principal do artigo é promover uma reflexão crítica sobre as avaliações de sustentabilidade no Brasil, cujas abordagens são exclusivamente tecnicistas e baseadas em dados numéricos, e que por vezes desconsidera a imaterialidade e o potencial do patrimônio cultural de certas regiões e comunidades. A revisão teórica deste trabalho fornece uma visão geral da definição e evolução histórica da sustentabilidade e dos conceitos de mobilidade urbana sustentável. Em contraste com as perspectivas técnicas, a discussão incorpora ideias do que seria uma abordagem decolonial, destacando a interação entre as práticas tradicionais e o desenvolvimento sustentável e como esse pensamento pode desafiar os paradigmas dominantes que separam veladamente o que é evoluído e o que parece atrasado.

Dado que a mobilidade é parte integrante da dinâmica urbana, o ODS11 foi examinado dentro do IDSC-Br, enfatizando o acesso a espaços seguros especialmente para grupos mais vulneráveis no ambiente urbano, e como diferentes visões interferem no deslocamento nas cidades. Para adentrar a discussão sobre mobilidade em comunidades amazônicas e aprofundar sobre o pensamento crítico decolonial, foi realizada uma análise comparativa entre Afuá e Santana do Araguaia, duas cidades amazônicas com contextos urbanos contrastantes, visto que uma reflete tradições dos povos originários amazônicos e a outra reflete as características urbanas adotadas pelo centro-sul do Brasil.

O estudo de caso foi feito com levantamento *in loco* através de análise sobre o espaço urbano, com registros fotográficos e check list sobre elementos urbanísticos, paisagísticos e a qualidade das condições de deslocamento em ambas as cidades; e pelo cruzamento de informações disponibilizadas pelos bancos censitários do IBGE, pela observação de imagens aéreas e pelos índices divulgados pela pesquisa do Instituto Cidades Sustentáveis. Essa análise teve como objetivo rastrear os potenciais conflitos que existem entre a visão racionalista de sustentabilidade, a realidade de algumas cidades amazônicas e a quantificação do índice que ranqueia as cidades brasileiras, a fim de questionar as implicações sociais que esse tipo de recorte pode provocar nas comunidades tradicionais.

O desenvolvimento sustentável e a mobilidade urbana

A urbanização é o reflexo da alteração do meio ambiente pela sociedade. Logo, a paisagem urbana se torna um grande símbolo da capacidade que o ser humano tem de remodelar o espaço como um produto das suas aspirações individuais e coletivas. Para justificar tamanhas alterações, o homem tem buscado explicar os fenômenos sociais e os interligar aos fenômenos ambientais e urbanos, tentando compreender como acontece a dinâmica da apropriação do território e o uso dos seus recursos associados. As justificativas sobre os comportamentos urbanos e os impactos que eles promovem no meio ambiente deram início à discussão e a conceituação de sustentabilidade, frequentemente envolto em interrogações e que mesmo sendo debatido há mais de quatro décadas, permanece em constante adequação devido à ausência de uma hegemonia clara de discursos, conteúdos, práticas e valores.

Desde a década de 70, quando a população urbana mundial crescia massivamente trazendo junto problemas para o meio ambiente e para as cidades, as Nações Unidas registraram diversas tentativas de conceituar desenvolvimento sustentável e orientar a sustentabilidade nas cidades, o que incentivou que os debates sobre urbanização ganhassem força (quadro 1).

Ano	Evento	Descrição
1972	Conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente Humano	Deu origem à Declaração de Estocolmo e ao Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA).
1976	Conferência Habitat I	Primeira conferência a reconhecer os impactos da urbanização desenfreada no desenvolvimento humano, social e econômico.
1987	Relatório Brundtland	Primeiro evento a conceituar o termo “desenvolvimento sustentável”.
1992	Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento	Conferência Rio-92: Assinatura da Agenda 21 global, com ênfase no tripé da sustentabilidade.
1996	Conferência Habitat II	Foco nas condições críticas de moradia nos países em desenvolvimento. Propôs-se a Agenda Habitat.
2000	Cúpula do Milênio	Criação dos 8 Objetivos de Desenvolvimento do Milênio. Foco na erradicação da pobreza extrema.
2002	Assembleia Geral da ONU	Resolução 25/206 para a criação da ONU-Habitat, conhecido como Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos.
2015	Agenda 2030	Criação dos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, interconectando os desafios da sustentabilidade.
2016	Conferência Habitat III	Criação de orientações para a urbanização, fundamentadas no ODS11.

Quadro 1 - Resumo das conferências, eventos e situações em que houve atualização conceitual sobre o desenvolvimento sustentável nas cidades.
Fonte: Nações Unidas (2025).

A Agenda 2030 foi uma estratégia elaborada para promover uma sociedade global mais justa e resiliente. Essa iniciativa delineou 17 ODS, que abrangem coletivamente 169 metas específicas, projetadas para facilitar a transformação do mundo em direção a um futuro mais sustentável. Em resumo, os ODS visam a erradicação da pobreza e da fome, fomentando a agricultura sustentável e o bem-estar geral, priorizando avanços na saúde, educação e igualdade de gênero, além de garantir o acesso universal a água potável, saneamento e energia limpa. Nas questões econômicas e estruturais, os objetivos buscam o trabalho decente, o crescimento econômico, a inovação industrial e a redução das desigualdades, construindo cidades mais sustentáveis. Por fim, destaca-se o incentivo ao consumo e produção responsáveis, o combate às mudanças climáticas, a preservação da vida aquática e terrestre, bem como a promoção da justiça e de parcerias para a implementação dessas metas (Nações Unidas, 2015).

Dentre os objetivos, o ODS11 é voltado para a criação de ambientes urbanos que sejam inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis, estimulando comunidades que participem ativamente de seu desenvolvimento, monitoramento e governança. Esse objetivo abrange metas que visam promover interações sociais e ambientais benéficas em áreas urbanizadas, acesso universal a espaços urbanos que priorizem os indivíduos comumente considerados mais vulneráveis nas cidades, como mulheres, crianças, idosos e indivíduos com deficiência (Nações Unidas, 2015).

Desde a divulgação do documento, diversos países e instituições investiram esforços para monitorar o cumprimento dos ODS, como é o caso do Brasil, mesmo que ainda timidamente. A iniciativa que partiu do Instituto Cidades Sustentáveis (ICS) para atuar no monitoramento das metas das Nações Unidas em nível nacional, foi a de ranquear as 5.570 cidades do país, criando um ranking intitulado Índice de Desenvolvimento Sustentável das Cidades do Brasil (IDSC-Br), com vistas a tornar mensurável a sustentabilidade brasileira, quantificando a superação e o cumprimento dos ODS a partir de indicadores que poderiam ser comparados entre regiões e cidades (ICS, 2025).

O ICS busca promover o desenvolvimento urbano equitativo no Brasil e, segundo o próprio instituto, promover o combate às desigualdades apoiando a governança ética através de iniciativas sustentáveis (ICS, 2025); Para a criação do IDSC-Br, o instituto se baseou no Programa de Cidades Sustentáveis (PCS), que busca fornecer uma estrutura para a sustentabilidade urbana no Brasil, equipando a gestão pública com ferramentas para planejar e executar objetivos nas dimensões social, ambiental, econômica, política e cultural (PCS, 2019).

Para facilitar uma comparação entre as metas estabelecidas pelas Nações Unidas e os indicadores delineados pelo ICS, é necessário articular os elementos avaliados dentro do ODS11 por ambas as instituições. Para as Nações Unidas, destacam-se dezesseis indicadores essenciais para a melhoria das condições de vida urbana. Neles define-se uma cidade sustentável como aquela que possui a capacidade de garantir acesso equitativo aos serviços essenciais e promover a urbanização inclusiva, que são componentes indispensáveis para a utilização ideal dos espaços públicos; aquela que garante sistemas de transporte seguros, sustentáveis e acessíveis para todos os seus habitantes; que se esforça para mitigar a poluição e diminuir os danos ambientais adversos e suas consequências; e uma cidade que busca incorporar todos os segmentos sociais de forma equitativa e acessível dentro de seus espaços públicos verdes.

Enquanto isso, percebe-se uma grande lacuna quando o ICS avalia dentro deste objetivo seis indicadores, que são aqueles que o instituto identificou dentro do banco de dados nacional, como possíveis de computar e comparar entre cidades. Sobre as condições específicas de mobilidade, o instituto usa apenas duas métricas, que consistem na porcentagem da população de baixa renda cujo tempo de deslocamento excede uma hora e os dados estatísticos sobre mortes no trânsito.

De acordo com Lefèbvre (2011), o direito à paisagem urbana acontece quando a urbanização se desenvolve de acordo com as demandas sociais coletivas, permitindo que as comunidades se apropriem amplamente do espaço e se envolvam totalmente na existência da cidade. Para isso, é essencial que todos os cidadãos acessem o território como um espaço social, político e econômico, onde um dos direitos fundamentais do cidadão é o ir e vir: a prática da mobilidade nas atividades cotidianas, sejam elas

complexas ou banais. Elaborar estratégias para as modalidades de deslocamento em ambientes urbanos faz parte de um dos papéis sociais da urbanização, onde vários fatores podem influenciar na qualidade da ação, o que inclui características particulares da população como idade, sexo, renda, etnia, tradições culturais e deficiências. Essas condições humanas tendem a ser grandes condicionantes para o desfrute da cidade e dos compromissos sociais que ocorrem nela em busca do bem-estar.

Aumentar a mobilidade não implica necessariamente no aumento da dimensão do espaço destinado ao trajeto. Diversos são os exemplos de cidades que expandem suas malhas e infraestruturas viárias, com incentivos voltados equivocadamente à ampliação das frotas veiculares particulares, aumentando congestionamentos, a emissão de poluentes sonoros e atmosféricos, acidentes e o uso de energia não-renovável. Atualmente, o planejamento da mobilidade exige estruturar a tríade da sustentabilidade, abrangendo viabilidade econômica, integridade ecológica e equidade social. Nesse contexto, a noção de mobilidade urbana sustentável é associada a uma gama abrangente de estratégias que visam conciliar a qualidade das viagens dos indivíduos à conservação ambiental, facilitando a provisão de serviços e ambientes que atendam adequadamente a interação humana com os espaços urbanos de maneira consistente e confiável (Carvalho, 2016).

A mobilidade urbana sustentável, conforme o Ministério das Cidades (Brasil, 2015), abrange uma gama de políticas e estruturas estratégicas relativas ao transporte, circulação e desenvolvimento urbano, que visa garantir que todos os indivíduos possam desfrutar do acesso amplo e democrático ao espaço, priorizando modos de transporte coletivo e não motorizados de maneira segura, inclusiva e sustentável. Corroborando essa visão, o Instituto de Políticas de Transporte e Desenvolvimento (ITDP, 2017) enfatiza que essa mobilidade deve fomentar comunidades equilibradas, inclusivas e conscientes ambientalmente, destacando a necessidade de um planejamento urbanístico integrado que aproxime pessoas de seus destinos e atividades, colocando as necessidades e experiências dos indivíduos no centro do processo de planejamento.

Para que a mobilidade urbana seja verdadeiramente sustentável, é importante que as pessoas se sintam seguras e confortáveis ao se deslocar a pé ou por bicicleta, o que abrange não apenas as condições físicas (como conforto ambiental e infraestrutura), mas também as condições sociais e psicológicas que promovem o senso de pertencimento, garantindo que públicos diversos possam se mover de forma autônoma. É fundamental que as infraestruturas e normas urbanísticas, como por exemplo a NBR 9050/2020, que trata da acessibilidade e organização dos passeios públicos (ABNT, 2020), considerem a diversidade humana para assegurar condições igualitárias de deslocamento. Assim, a mobilidade sustentável constitui um conjunto de políticas e normas cuja inobservância pode criar barreiras, especialmente para os mais vulneráveis, cerceando o direito constitucional de ir e vir, ou seja, a mobilidade.

Contextualização dos estudos de caso

Enquanto a literatura delineia o conceito de sustentabilidade como um requisito de proteção do meio ambiente em benefício das gerações futuras, essa perspectiva é criticada por autores decoloniais, como é o caso de Ailton Krenak, que enxerga esse discurso como um mito, uma visão de que a Terra é um grande recurso que pode ser mercantilizado. Em sua análise crítica, Krenak (2019, 2020, 2022) argumenta que a noção de desenvolvimento sustentável pode ser usada para facilitar a perpetuação de práticas exploradoras que são prejudiciais aos ecossistemas, tudo em nome do ganho de capital, representando assim uma postura distorcida da sociedade contemporânea que continua perpetuando ideologias colonialistas.

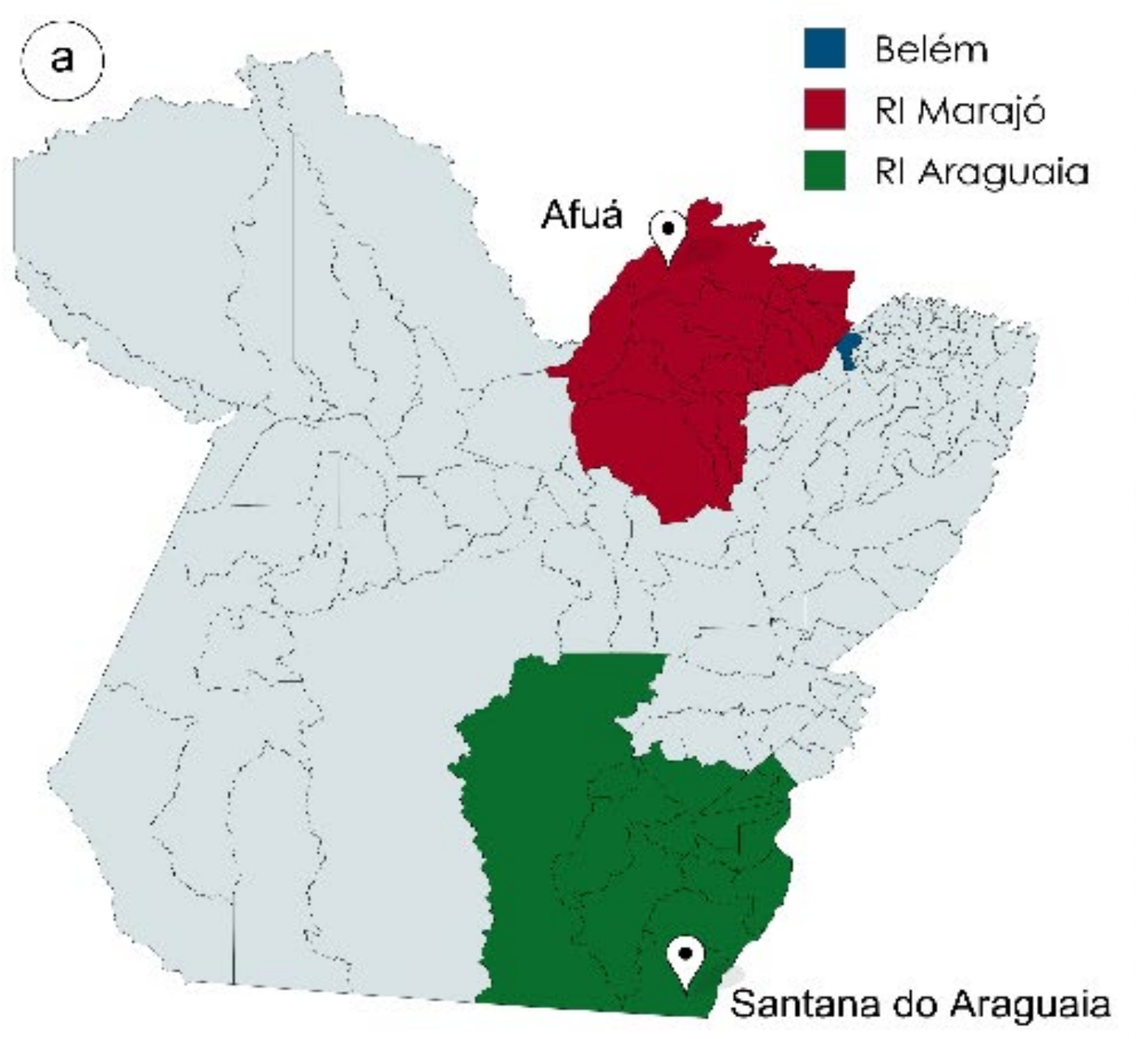
Em diversas análises, o autor costuma criticar e rebater a visão predominante, exógena aos costumes tradicionais, que impõe uma dicotomia prejudicial entre o ambiente dominado e o ambiente natural. Nesse sentido, o ambiente controlado pelo homem exerce um papel potencialmente ruim ao meio ambiente natural e ao urbanizado, visto que tende a tornar o ecossistema algo aquém da identidade coletiva. Em ambientes urbanos, esse exercício de controle sobre a paisagem se torna ainda mais pronunciado, sugerindo que essa tendência histórica de separar os espaços urbanos do ambiente natural e medir o progresso foi alimentada pela busca incansável da modernização, o que mostra uma visão de mundo que vai muito além das preocupações ambientais. Trata-se de uma abordagem entre os seres humanos e os ecossistemas que eles habitam, considerando questões culturais e de identidade e pertencimento.

Nessa visão dualista entre natural e controlado, entre tradição e progresso urbanísticos, encontram-se os estudos de caso deste artigo e, como Santana do Araguaia e Afuá possuem características urbanas e socioeconômicas muito distintas, é necessário contextualizar primeiro as diferenças mais marcantes entre as cidades para depois pormenorizá-las. Aqui, identifica-se um ponto dos muitos pontos em comum entre Santos (2023) e Becker (2013), que afirmam que as cidades são mais do que territórios: são processos que independem do tamanho da população ou do espaço físico para acontecer. Nesse sentido, é válido ressaltar que Santos (2025) ainda trata o espaço como uma produção baseada em disputas ideológicas, que pode se apresentar como discursos nas diversas formas de apropriação e uso, e que esse entendimento sobre como se apropriar das cidades é fundamental para o direito à cidadania.

O Estado do Pará tem uma das maiores dimensões territoriais do país e possui 144 municípios, subdivididos em 12 regiões de integração (RI), definidas através do Decreto Nº 1.066 (2008) que agrupam os municípios segundo características comuns quanto à ocupação, às condições físicas, sociais e ao dinamismo econômico das comunidades, de maneira que locais com identidades semelhantes se integram e se organizam. As RI foram criadas a fim de diminuir as desigualdades intermunicipais – um problema histórico e perceptível principalmente à medida que as cidades se distanciam da capital, Belém (Fapespa, 2024).

As RI (figura 1a) onde situam-se os estudos de caso desse artigo são: A RI do Araguaia, onde se encontra o município de Santana do Araguaia, e a RI do Marajó, onde localiza-se Afuá (Fapespa, 2024). Os processos de ocupação nas RI têm realidades distintas e muito claras ao observador. Do ponto de vista cultural, nota-se que a região do Araguaia, ocupada principalmente por imigrantes do sul, sudeste e centro-oeste brasileiro, possui características urbanas substancialmente diferentes das comunidades marajoaras, de tradições essencialmente ribeirinhas.

Conforme (Becker, 2013), o povoamento e desenvolvimento da Amazônia aconteceu fundamentado na relação sociedade-natureza ou economia de fronteira, e nesse contexto, enquanto a RI do Araguaia surgiu e se desenvolveu com a construção das rodovias e com fluxos migratórios destinados à abertura das estradas, o que contribuiu para maior depredação dos recursos naturais, a RI do Marajó teve um processo de ocupação ao longo do fluxo dos rios e reforçado por trabalhadores que migraram atraídos pelo cenário extrativista que se firmava na região (Becker, 2013). O fato é que ainda hoje, essas particularidades advindas dos processos de ocupação são percebidas em ambas as cidades: Em Afuá (figura 1c) a rotina da cidade se desenvolve a partir do uso e do fluxo natural do rio que se entremeia a floresta bastante preservada (figura 1b), enquanto em Santana do Araguaia (figura 1e), se percebe traços das grandes cidades do eixo centro sul do país, como o excesso de uso rodoviário, o apreço pela agropecuária representada em amarelo (figura 1d) e o distanciamento de elementos naturais.



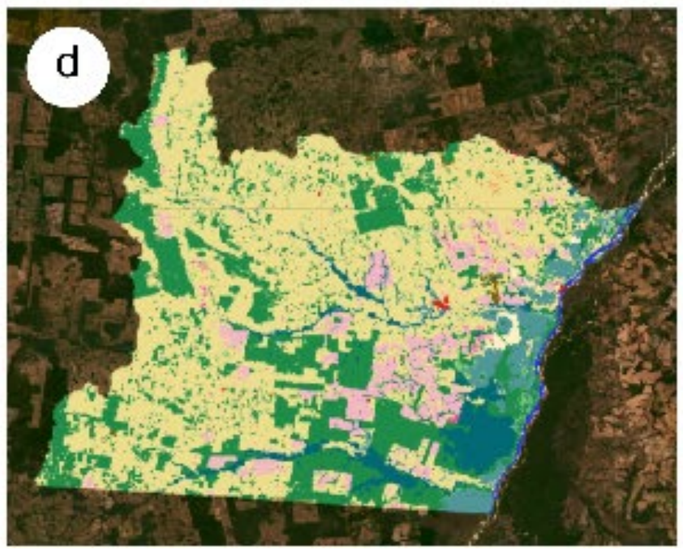


Figura 1 - a. Localização das RI Estado do Pará e das cidades dentro de cada RI; b. Município de Afuá; c. Núcleo urbanizado do município; c. Município de Santana do Araguaia; c. Núcleo urbanizado do município. Fonte: a. Criado com MapChart (2025); b.d. MapBiomas (2024); c. Google (2024).

Planejar como o deslocamento acontece dentro das cidades baseando-se estritamente em números pode provocar uma visão um pouco limitada da intensidade da vida urbana em algumas comunidades, como é o caso do ranking do IDSC-Br. No quadro 2, seguem os dados referentes às cidades analisadas e os recortes do ranqueamento pertinentes a esse artigo:

Quadro 2 - Índice de Desenvolvimento Sustentável das Cidades do Brasil. Fonte: ICS (2025).

IDSC-Br	**Cidades**	
Informações Gerais	Santana do Araguaia	Afuá
Índice Geral	28,42	36,01
Colocação	5.570	5.538
Avaliação do ODS 11	Médio	Muito baixo
% da pop. de baixa renda com tempo de deslocamento > 1hora	Alto	Muito baixo
Mortes no trânsito	Muito baixo	Médio

O tempo de deslocamento em contramão às premissas de sustentabilidade

Santana do Araguaia é um município localizado no extremo sul do estado do Pará, fronteira com os Estados do Mato Grosso e Tocantins. De acordo com o Censo 2022, o município possui 11.591,443 km², população de 32.413 pessoas e densidade demográfica de 2,8 hab/km². Apenas 13,4km² eram urbanizados até 2023, sendo o restante zonas rurais (IBGE, 2023a). Em 2010 estavam situados na área urbana 1.979 domicílios, e 4.762 localizavam-se na área rural (IBGE, 2023b).

A fundação da cidade ocorreu em 1892 (*Lei nº 2.460,* 1961), com a formação do povoado às margens do rio Araguaia, cuja população era descendente de imigrantes goianos que buscavam pelo extrativismo da borracha-caucho. Em 1980, com a grande cheia da região do Tocantins Araguaia, a sede original do município foi inundada e transferida permanentemente para onde havia sido planejada a vila operária de Campo Alegre, projetada para suprir as necessidades do projeto “Fazenda Campo Alegre”, de 1966, e que dava suporte aos empreendimentos pecuários da localidade (Prefeitura de Santana do Araguaia, 2025).

O desenho urbano de Santana do Araguaia tem traçado geométrico nas vias públicas, havendo poucos trechos onde as vias foram organicamente abertas pela população, concentrados apenas nas áreas de expansão. As vias seguem um padrão modernista de urbanização (figura 2), tal qual algumas cidades conhecidas dessa tipologia

Figura 2 - Urbanização e detalhe do arruamento com rotatórias, respectivamente de: a. Santana do Araguaia; b. Marabá; c. Palmas.
Fonte: Google (2024).

urbanística na região Norte: Marabá, no Pará; e Palmas, no Tocantins. A malha urbanizada não é extensa - o que teoricamente possibilitaria os trajetos a pé devido às curtas distâncias. No entanto, o traçado e a inadequação da infraestrutura urbana inviabilizam o deslocamento pedonal e diminuem o estímulo à caminhabilidade na cidade. O sistema viário possui vias longas e largas, que acompanham a extensão das quadras compridas e diversas rotatórias que orientam e direcionam o trânsito ao interior dos bairros.

A principal motivação para a escolha dessa cidade como estudo de caso foi o fato de que Santana do Araguaia é a última cidade do ranqueamento, ocupando a posição de número 5.570. Além disso, a interpretação que o IDSC-Br fez em relação ao ODS11 mostra que o núcleo urbanizado, que já esteve sinalizado na cor verde até 2024 (indicador melhor que a referência brasileira), hoje está marcado em amarelo indicando que há desafios urbanos para serem superados. Para avaliar a mobilidade, o IDSC-Br (ICS, 2025) registra para Santana do Araguaia bons indicadores para o percentual de população de baixa renda com tempo de deslocamento ao trabalho superior a uma hora, que **é satisfatório, sinalizado na cor verde;** enquanto o indicador de mortes no trânsito é sinalizado em vermelho, índice ruim. No entanto, um dos questionamentos apresentados neste artigo é a visão metropolitana de que a sustentabilidade dos deslocamentos diários pode ser medida pelo tempo gasto no trajeto.

O IDSC-Br utiliza a métrica do tempo gasto nos deslocamentos, no entanto não especifica se esse tempo é gasto no trajeto a pé ou motorizado, ou se por transporte individual ou coletivo. Dessa forma, identifica-se essa métrica como uma possível incompatibilidade quando se discute a sustentabilidade *in loco*, visto que para ser considerado sustentável, recomenda-se o deslocamento por transporte público coletivo ou meios lentos de locomoção, priorizando a diminuição de agentes poluentes, sonoros, visuais ou atmosféricos. Santana do Araguaia não possui transporte público, tampouco condições de deslocamento pedonal, e mesmo assim é considerada sustentável pelo tempo de deslocamento ser curto.

Os trajetos na cidade necessitam de motorizados, e **são feitos por automóveis ou motocicletas próprias ou de frete, com valores normalmente tabelados e fixos, independente da distância percorrida. Essa condição, por si só, já configura uma barreira de acesso aos transportes**, seja física, devido às condições humanas necessárias para realizar os trajetos a pé, ou econômica, devido aos custos para arcar com as taxas para frete ou para aquisição do transporte próprio. Ainda no quesito transportes, não há pontos de embarque e desembarque adequados, inclusive para o transporte intermunicipal, visto que os terminais rodoviários de ônibus e de vans apresentam infraestrutura bastante precária e acessibilidade insatisfatória, o que limita e restringe o deslocamento para maiores distâncias.

Nessa primeira avaliação já se percebe que a qualidade do deslocamento no perímetro urbano só é garantida aos que conseguem arcar com os altos custos do transporte individual. Numa visão ainda mais crítica, e considerando o que diz a Constituição de 1988 sobre o direito de ir e vir ser garantido irrestritamente às pessoas, é preciso avaliar quem são as pessoas que conseguem, de fato, executar seus deslocamentos diários com tempo verdadeiramente satisfatório, de forma rápida, segura autônoma.

Os dados censitários sobre as pessoas com maior dificuldade de deslocamento no município mostram, conforme o Censo de 2022 (IBGE, 2023b), que para além dos mais de dez mil registros de deficiências[3], registram-se no município pessoas com mobilidade potencialmente reduzida, entre idosos e crianças aproximadamente nove mil indivíduos IBGE (IBGE, 2023a). Mesmo com uma elevada quantidade de pessoas com deficiências ou mobilidade reduzida, estes públicos não são vistos circulando nas ruas da cidade com frequência ou desacompanhados. Dessa forma, as premissas normativas de acessibilidade e o levantamento in loco evidenciam que as falhas como a falta de legibilidade e de infraestrutura podem se tornar impeditivas de acesso, não permitindo deslocamentos seguros, autônomos ou tampouco confortáveis.

Na maioria das vias, não existe demarcação visual entre as faixas de rolamento, passeios ou estacionamentos (figura 3a). Em algumas tanto a faixa para motorizados quanto o espaço de pedestres tem piso de barro batido, não havendo nenhum contraste que possa orientar o local correto para a circulação das pessoas. Quando existe a demarcação física do espaço, que normalmente acontece unicamente pela mudança de material, não existe orientação sobre como se divide o calçamento e, portanto, onde são as áreas seguras para o trajeto a pé (figura 3b).

Sem delimitação das faixas de uso, o mobiliário urbano **é** implantado em posições alternadas e inadequadas, aumentando os riscos de acidentes e forçando que as pessoas estejam alertas o tempo todo durante o trajeto (figuras 3b, 3c, 3d, 3f). Nas áreas onde as alturas das calçadas são irregulares e sem padronização, n**ão existem rampas ou rebaixamentos para vencer os desníveis.** Todas as barreiras arquitetônicas ou urbanísticas percebidas no levantamento impedem a livre circulação no espaço. Essa situação pode ser considerada uma violação de direitos básicos

3 Importante ressaltar que um indivíduo pode ter mais de uma deficiência, e esse dado refere-se à quantidade de deficiências, não de indivíduos.

ao usufruto da cidade, especialmente para grupos mais vulneráveis, e um potencial limitante para a mobilidade urbana sustentável.

Os terrenos, que conforme medição feita através do Google Earth variam entre 10 e 20 metros de largura, tem muros altos usados para delimitar os lotes (figuras 3a, 3d, 3e, 3f), e a repetição desse padrão cria ruas quase totalmente cegas segundo Jacobs (2013). Os portões de madeira, que remetiam às casas de fazenda do início da urbanização, têm sido gradativamente substituídos por chapas metálicas, evidenciando ainda mais a falta de permeabilidade visual entre o espaço público e o privado e a aparência árida.

Além das questões estruturais, um potencial problema para o deslocamento pedonal **é o** clima local. Em setembro de 2024 a cidade registrou 14% de umidade, com grande ocorrência de queimadas e uma seca gravíssima (INPE, 2024). A cidade chegou a ser noticiada pela imprensa devido às condições inóspitas, consideradas piores do que as encontradas no deserto do Saara (O Liberal, 2024). Por mais que o IBGE (2023b) registre cerca de 51% das vias públicas arborizadas, a arborização nos passeios públicos é quase inexistente (figura 3), o que contribui ainda mais para a criação de espaços pouco atrativos para pedestres, devido à perda da qualidade ambiental. A falta de conforto físico, térmico e visual interfere na ação de caminhar, principalmente nos trajetos em vias expostas à radiação solar direta pela falta de sombreamento.

Diagnosticados os problemas na infraestrutura urbana dos passeios públicos para pedestres e a ausência de incentivo para outros modais lentos ou coletivos, como bicicletas ou ônibus, aponta-se que o percentual de pessoas com deslocamento inferior a uma hora no núcleo urbano ser satisfatório, indica que as pessoas conseguem se deslocar de forma rápida e eficiente na cidade quando estão em transporte motorizado e particular, num tipo de mobilidade que expressa as relações ineficientes entre os indivíduos, o ambiente em que habitam, e a paisagem que se constrói e se solidifica ao longo dos anos.

A mobilidade sustentável orientada a partir do rio

Afuá é um município localizado na região noroeste da Ilha de Marajó, Estado do Pará. Em linha reta, a distância de Belém é de 275,65 km, mas devido às condições sinuosas de acesso pelo rio, são necessárias aproximadamente 36 horas por transporte fluvial. Segundo o Censo de 2022, Afuá possui população de 37.765 pessoas e densidade demográfica de 4,53 hab/km² - uma cidade pequena e de caráter predominantemente extrativista (IBGE, 2023c)

A cidade de Afuá teve um processo de ocupação tipicamente ribeirinho das cidades amazônicas, onde os cursos d'água desempenharam papel de comunicação e rotas naturais (Becker, 2013) e as vilas da região consolidaram-se como entrepostos comerciais em áreas de várzea, habitadas por uma população adaptada ao fluxo das águas e ao uso de embarcações para o deslocamento entre cidades próximas (Cardoso; Vicente; Brito, 2021). Fundada em 1845 em uma localização estratégica do estuário amazônico, propícia para a atividade portuária, Afuá viu sua demografia moldada pela miscigenação entre indígenas, seringueiros e comerciantes atraídos pelo ciclo da borracha, chegando a figurar, em 1900, entre os maiores produtores comerciais do país (Costa, 2020).

Apesar dessa rica adaptação histórica, a leitura contemporânea feita de acordo com o IDSC-Br, a cidade de Afuá apresenta o nível crítico de desenvolvimento sustentável, muito baixo e ocupando a classificação geral de 5.538 dentre as 5.570 cidades brasileiras, cuja pontuação é de apenas 36,01 (ICS, 2025). A escolha desta cidade deu-se com a interpretação que o IDSC-Br fez, em particular, sobre o ODS11. Nele, Afuá se mantém sinalizada pela cor vermelha, indicando que há grandes desafios para a sustentabilidade da urbe e que revela que a cidade é penalizada nos indicadores de mobilidade, cujo indicador percentual da população de baixa renda com tempo de deslocamento ao trabalho superior a uma hora está sinalizado pela cor vermelha - muito insatisfatório; Paralelamente, os dados sobre mortes no trânsito é mediano, regular, sinalizado em amarelo.

É fundamental questionar a transposição de critérios metropolitanos para o contexto amazônico. Em grandes centros urbanos, deslocamentos superiores a uma hora são sinônimos de baixa qualidade de vida, associados a congestionamentos, poluição e segregação espacial através de serviços concentrados nos centros mais ricos e falta de oportunidade em bairros pobres; aumento de gastos e de possibilidade de violência viária e urbana; além do aumento da emissão de poluentes e das ilhas de calor. Entretanto, essa lógica não se aplica linearmente às cidades ribeirinhas. Em Afuá, a dinâmica urbana e as razões para a demora nos trajetos diferem substancialmente das causas encontradas nas metrópoles, sugerindo que o indicador de tempo, isoladamente, é insuficiente para atestar a insustentabilidade da mobilidade local.

Primeiramente é necessário compreender as qualidades urbanísticas de Afuá e a infraestrutura urbana vernácula. Para o IBGE (2023c), a urbanização de vias públicas é inexistente na cidade, uma vez que considera apenas padrões convencionais de estrutura: até o último Censo, 0% de domicílios urbanos estava situado em vias com urbanização adequada, onde não existiam bueiros, calçadas, pavimentação e meio-fio. No entanto esse dado não reflete um modelo de urbanização tradicional ribeirinho e essa estatística ignora a complexa rede de "estivas", onde o tecido urbano dessa cidade foi completamente formado por pontes que ligam os espaços da cidade e entrelaçam as atividades cotidianas, e que substituem as vias tradicionais por essa forma de deslocamento secular amazônica (Mesquita, 2017). Sem aterramento, as "vias-estivas" foram produzidas em madeira cerca de 1 metro acima do solo de várzea e sustentadas por estacas em nível suficientemente alto para que o aumento da maré não interferisse na rotina da cidade (Dias; Da Silva, 2012), fazendo com que se vivencie uma cidade capaz de coexistir mesmo com a variação do nível das águas.

A extensão do tempo de deslocamento, criticada pelos índices, pode encontrar sua justificativa na natureza das atividades econômicas. Com uma força de trabalho fortemente vinculada à agropecuária (IBGE, 2017) e à pesca artesanal, realizada com apetrechos tradicionais como o matapi[4] (Almeida, 2011; Vicente; Cardoso, 2020), os trajetos diários muitas vezes envolvem o deslocamento para áreas rurais ou de extração afastadas do núcleo urbano. Portanto, a "hora gasta" no trajeto não reflete ineficiência do trânsito, mas sim a distância física inerente aos modos de produção extrativistas da região.

Logo, o tempo de deslocamento em cidades ribeirinhas não implica necessariamente em baixa de qualidade de vida, mas pode estar relacionada as condições geográficas do trajeto. Nesse cenário, a mobilidade em Afuá apresenta características singulares que desafiam a visão tradicional de "atraso", e são incomparáveis aos pesares dos grandes centros urbanos. Outro ponto importante é que além do uso hidroviário através dos barcos, rabetas, canoas e popopôs[5], em Afuá as estivas são ocupadas exclusivamente

4 O matapi é um objeto usado na pesca tradicional, em formato cilíndrico e feito com talas de buriti, palmeira tradicional da região, onde o camarão é atraído para que entre e não consiga mais sair da armadilha.

5 Pequenas embarcações características das comunidades ribeirinhas, cujo nome remete ao som produzido quando estão em funcionamento.

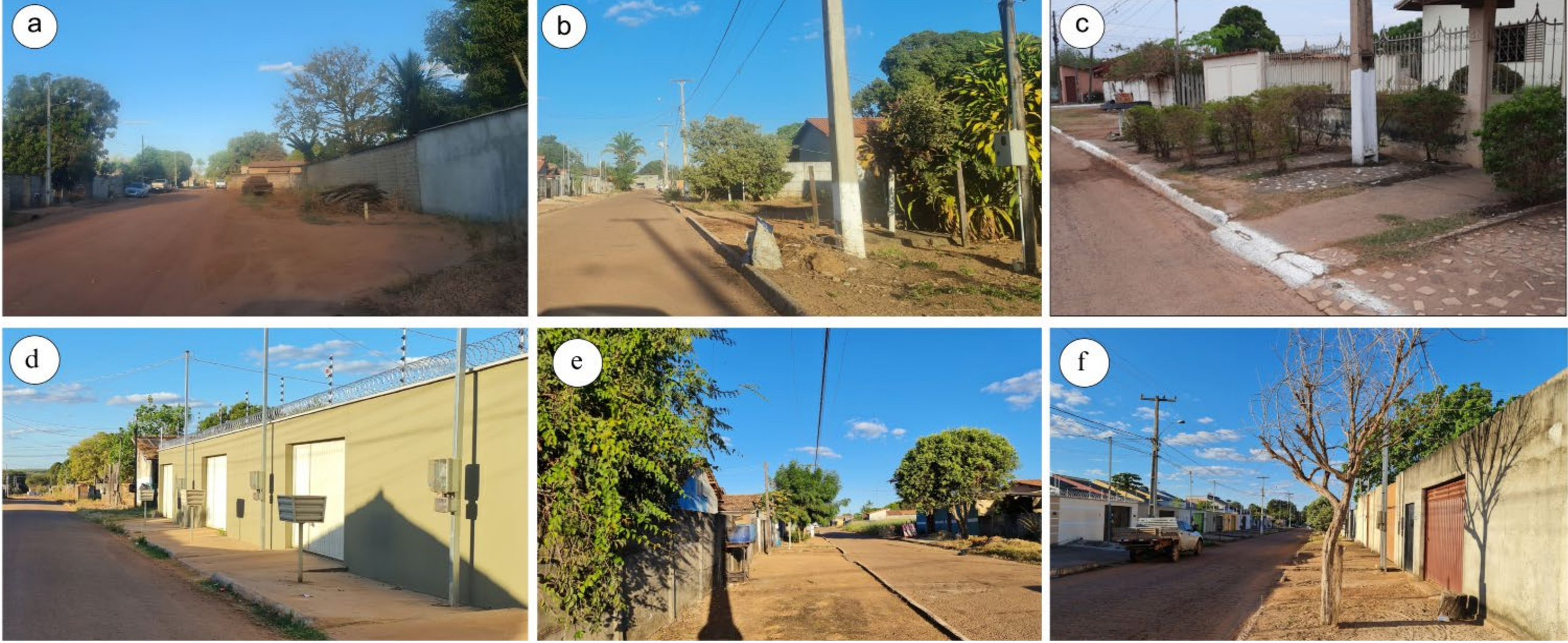


Figura 2 - Urbanização e detalhe do arruamento com rotatórias, respectivamente de: a. Santana do Araguaia; b. Marabá; c. Palmas. Fonte: Google (2024).

por meios lentos de locomoção e não motorizados (figura 4). Pedestres e bicicletas dividem o espaço e existe uma proibição municipal para o trânsito de motorizados nas vias através da Lei nº 495, de 2022 (Prefeitura de Afuá, 2022), configurando um modelo de mobilidade ativa que, ironicamente, é o objetivo inalcançável de muitas metrópoles que pontuam melhor nos rankings de sustentabilidade.

A organização do espaço público nas estivas demonstra um planejamento voltado para a escala humana. Na figura 4a pode-se observar faixa seccionada em amarelo, delimitando que a via tem mão dupla tanto para bicicletas quanto para pedestres. Os fluxos e os respectivos públicos estão pintados diretamente sobre o piso. Na figura 4b, a pintura no chão delimita uma área adequada a circulação de bicicletas e bicitáxis[6] (figura 4b). A figura 4c mostra a sinalização vertical, que informa sobre a importância de respeitar as pessoas que ali circulam e que os pedestres sempre têm preferência no trânsito.

6 Forma de deslocamento característica da cidade, feita com adaptação de duas bicicletas, para que até 4 pessoas consigam circular na mesma unidade de transporte, sendo duas pedalando e duas como carona. Na cidade não há transporte público terrestre, então os bicitáxis são uma forma de deslocamento paga utilizada para vencer distâncias maiores ou carregar grandes volumes simultaneamente.

Mesmo que o ICS (2025) acuse que a mobilidade urbana de Afuá seja muito insatisfatória, nota-se que a mobilidade sustentável é incentivada na cidade através da circulação a pé ou de bicicleta, e obedece às metas 2 e 3 da ONU (2015), que tratam sobre o acesso universal a sistemas de transporte seguros, acessíveis, sustentáveis e a preço acessível para todos; provendo um sistema de transporte ecologicamente correto, adaptado às necessidades da comunidade e livre da violência do trânsito motorizado.

A caminhabilidade local é incentivada pela qualidade da paisagem urbana, que foi desenhada através de um notável esforço da comunidade e da municipalidade, para que as estivas sejam espaços acolhedores aos que transitam por elas. Em vários trechos existem guarda-corpos e corrimãos para aumentar a segurança dos transeuntes (figura 4b); a largura das vias é compatível para trânsito de biciclos e pedestres concomitantemente (figura 4a e 4e); além de existirem diversos pontos para descanso ao longo dos percursos (figura 4f). Assim, nota-se que o bom funcionamento da cidade é um recurso de identidade e pertencimento comunitário, definido através das relações entre cidade e cidadão (Carlos, 2017; Gehl, 2013).

Entretanto, há uma pressão perigosa para a descaracterização desse modelo em prol de uma adequação aos padrões estatísticos de "urbanização". A substituição gradativa da madeira pelo concreto e alvenaria (figura 4a) surge como uma resposta à escassez de madeira regional (Cardoso; Vicente; Brito, 2021; Bibas, 2018) e provavelmente à

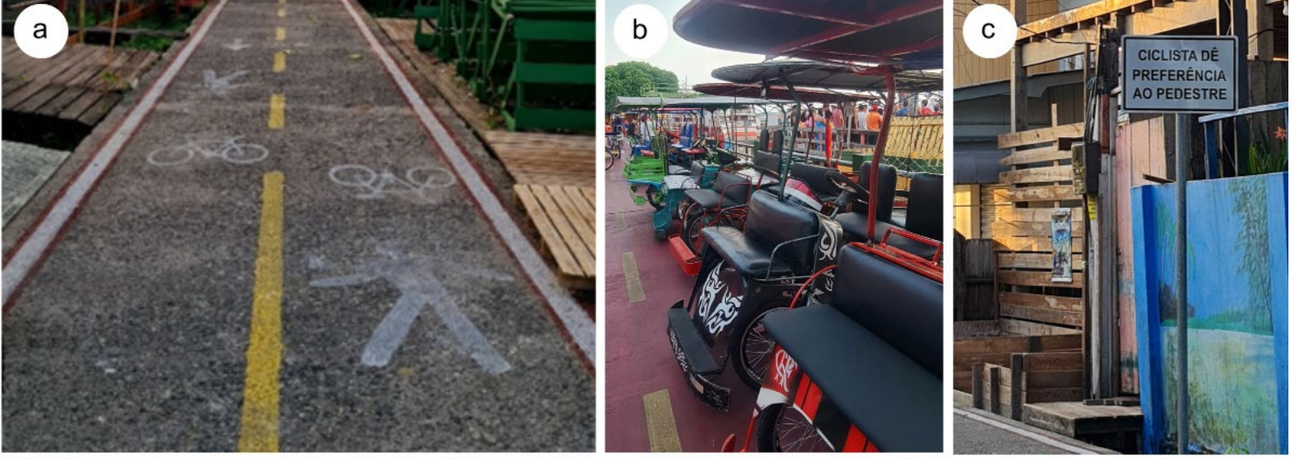


Figura 4 - a. Sinalização horizontal de mão dupla, indicando pedestres e ciclistas. b. Estacionamento de bicitáxis; c. Sinalização vertical; d. Estiva de madeira com guarda-corpo; e. Espaço para mais de uma pessoa concomitantemente; f. áreas de descanso ao longo dos trajetos. Fonte: Da autora, 2023.

tentativa de alcançar indicadores censitários de "vias urbanizadas". Essa mudança no uso do material não é apenas estética; ela ameaça a identidade arquitetônica ribeirinha e impõe uma lógica construtiva exógena que desconsidera as sabedorias locais de adaptação ao meio.

O uso de materiais impermeáveis e retentores de calor compromete o conforto térmico e ignora a permeabilidade necessária para lidar com as águas, e põe em risco os espaços tradicionais já existentes e tão característicos da região e a relação comunitária de aproximação com as águas. Tal situação remete à metropolização que vivenciou Belém, capital do Estado, e aos riscos de um processo que tem transformado as estivas em vias pavimentadas e as palafitas em edificações de alvenaria. Nas grandes cidades, as palafitas e estivas remetem quase que obrigatoriamente à pobreza e espaços estigmatizados, sem condições de habitação digna. Além disso, têm se tornado espaços que negligenciam o saber tradicional de lidar com as condições climáticas típicas da região, como por exemplo a variação da tábua de marés, em detrimento de tecnologias construtivas engessadas e pouco eficientes, tal qual a macrodrenagem.

Em Afuá, ao contrário, as estivas de madeira sempre representaram uma tecnologia eficiente de convivência com a natureza visto que mesmo com a elevação do nível do rio, as águas não traziam prejuízos materiais ou imateriais à comunidade; sua substituição por soluções rígidas de engenharia pode transformar uma adaptação harmoniosa em um conflito urbano-ambiental. De acordo com Araújo (2013), numa visão sobre adaptabilidade, Afuá se caracterizava pela adaptação proativa, que é aquela que ocorre prevendo um desastre e atua na raiz do problema, reduzindo as chances de impactos futuros na sociedade. No entanto, se o processo de mudança de materiais e técnicas empregadas nas construções da cidade não for freado, possivelmente essa adaptação precisará ser reativa, que acontece apenas para reduzir o dano que já se instalou.

Numa reportagem recente, a Prefeitura de Afuá (2025) noticiou uma surpreendente "maré atípica" em março de 2025, após as diversas alterações estruturais que a cidade sofreu. Nota-se na reportagem, que mesmo com a cheia do rio, a mobilidade não foi afetada (figura 5).

Conclusão

A análise realizada sobre a aplicação do Índice de Desenvolvimento Sustentável das Cidades (IDSC-Br) e os indicadores do ODS 11 revela uma dissociação significativa entre os indicadores utilizados por instituições nacionais e a realidade observada em algumas cidades amazônicas. Este estudo evidenciou que a tentativa de quantificar a sustentabilidade através de uma ótica puramente tecnicista e quantitativa, muitas vezes inspirada em modelos urbanos que prezam pela modernização e pelo capital, acaba por mascarar as potencialidades locais e incentivar modelos de urbanização que, na prática, podem se tornar hostis ao meio ambiente e negligenciar o saber ancestral de comunidades tradicionais.

O caso de Santana do Araguaia ilustra de forma contundente essa distorção. Embora a cidade apresente bons índices de tempo de deslocamento, o que lhe confere uma pontuação positiva no ranking nacional do IDSC-Br, a realidade *in loco* demonstra uma mobilidade urbana excludente, dependente do transporte motorizado individual e desprovida de infraestrutura para pedestres. A cidade árida, concretada, asfaltada, a falta de arborização em um clima extremo e a ausência de acessibilidade universal tornam o ato de caminhar uma experiência penosa e insegura, contradizendo a essência do que deveria ser uma cidade inclusiva e sustentável.

Em contrapartida, Afuá, subjugada pelos índices devido ao tempo de deslocamento estendido, uma característica intrínseca às atividades extrativistas e ribeirinhas, oferece um exemplo prático de mobilidade verdadeiramente sustentável. A proibição de veículos motorizados e a adaptação das estivas para as necessidades da comunidade ribeirinha criam um ambiente que parece ser seguro aos olhos do morador, onde pedestres e ciclistas coexistem harmoniosamente. A cidade demonstra que a eficiência da mobilidade não deve ser medida apenas pela velocidade do trajeto, mas pela qualidade, segurança e respeito ao pedestre durante o percurso.

Essa contradição nos indicadores expõe o risco de uma abordagem colonialista sobre o planejamento urbano, que ignora os saberes tradicionais e as adaptações culturais. Ao classificar Afuá como insatisfatória, o sistema de métricas atual incentiva, inadvertidamente, a substituição de soluções vernáculas resilientes, como é o caso das estivas, tablados, passarelas e palafitas, que são estruturas de madeira adaptadas às marés, em troca de soluções de concreto e alvenaria. Como observado no texto, essa mudança não apenas piora o conforto térmico, mas também diminui a qualidade de drenagem e a resiliência da cidade frente aos fenômenos naturais.

Portanto, torna-se evidente que a sustentabilidade na Amazônia não pode ser dissociada de suas características geográficas e culturais. A visão decolonial proposta na discussão teórica reforça que separar a cidade da natureza, ou o progresso da tradição, é um erro estratégico. As cidades que respeitam a dinâmica dos rios e a escala humana, como Afuá, estão mais alinhadas aos ideais qualitativos da Agenda 2030 do que aquelas que reproduzem o modelo rodoviarista e segregador, ainda que os números digam o contrário.

Figura 5 – Comunidade em deslocamento mesmo com o aumento do nível do rio, que cobriu as estivas no mês de março de 2025. Fonte: Prefeitura de Afuá (2025).

A crítica central do artigo recai, assim, sobre a insuficiência de alguns indicadores utilizados para medir o nível de sustentabilidade das cidades, como fator único para avaliar a qualidade de vida. Em comunidades onde o rio é a rua e a pesca é o trabalho, o tempo possui outra conotação, que não reflete necessariamente ineficiência urbana. Ignorar o patrimônio cultural perpetua uma invisibilidade estatística e pode orientar políticas públicas equivocadas, forçando uma homogeneização da paisagem urbana que apaga identidades e piora a relação sociedade-natureza.

Conclui-se que é urgente uma revisão metodológica na forma como a sustentabilidade urbana é avaliada no Brasil, especialmente em regiões de especificidades tão marcantes quanto a Amazônia. É necessário incorporar indicadores qualitativos que considerem a caminhabilidade, o conforto ambiental, a segurança viária e a adequação cultural das infraestruturas. A verdadeira mobilidade sustentável nas comunidades amazônicas reside na capacidade de manter a autonomia dos povos sobre seus territórios, valorizando tecnologias e modos de vida que historicamente souberam dialogar com o bioma. Apenas abandonando a rigidez dos números em favor de uma leitura sensível da realidade será possível caminhar para que o desenvolvimento sustentável não seja apenas uma meta burocrática, mas uma realidade tangível e justa para as populações tradicionais.

Referências

ABNT - Associação Brasileira de Normas Técnicas. *NBR 9050: Acessibilidade a edificações, mobiliário, espaços e equipamentos urbanos.* Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: https://drive.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/NBR9050_20.pdf Acesso em setembro de 2025.

ALMEIDA, Edielso Manoel Mendes de. Cultura e Identidades dos Ribeirinhos da Ilha dos Carás no Município de Afuá. *Revista Cocar,* [S. l.], v. 3, n. 6, p. 31 – 42. 2011. Disponível em: https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/23. Acesso em julho de 2025.

ARAÚJO, Andréa Nazaré Barata de. *Análise de medidas adaptativas autônomas usadas pela população em caso de inundações: estudo dos Bairros de Batista Campos e Cremação em Belém, Pará.* 111 f. Dissertação (Mestrado em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia). Universidade Federal do Pará, Núcleo de Meio Ambiente, Belém, 2013. Disponível em: https://repositorio.ufpa.br/items/0a9c27fe-b088-4e74-b6cf-cfc481082c49. Acesso em julho de 2025.

BECKER, Bertha. *A urbe amazônida - a floresta e a cidade.* Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

BIBAS, Luana Barros. *O espaço tradicional em contexto periférico: inadequações e tensões entre visões de mundo, o caso de Afuá.* 145 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade Federal do Pará. Disponível em https://ppgau.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/2018/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Luna%20Barros%20Bibas.pdf. Acesso em julho de 2025.

BRASIL. Ministério das Cidades. *Caderno n.6: Política Nacional de Mobilidade Urbana Sustentável.* Brasília, DF: Ministério das Cidades, 2006. Disponível em: https://www.ta.org.br/site2/Banco/7manuais/6PoliticaNacionalMobilidadeUrbanaSustentavel.pdf. Acesso em set. 2025.

CARDOSO, Ana Cláudia Duarte; VICENTE, Letícia Ribeiro; BRITO, Romário. Espacialidades da Várzea Amazônica: os Casos de Afuá, Mocajuba e Belém. *Paranoá,* v. 14, n. 29, p. 1 – 14. 2021. Disponível em https://periodicos.unb.br/index.php/paranoa/article/view/35054. Acesso em: 12 de maio de 2025.

CARLOS, Ana Fani Alessandrini. *O lugar no/do mundo.* São Paulo: FFLCH. 2007.
CARVALHO, Carlos Henrique Ribeiro de. *Mobilidade Urbana Sustentável: Conceitos, Tendências e Reflexões.* Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. 2016. Disponível em http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_2194.pdf. Acesso em julho de 2025.

COSTA, Sandra Maria Fonseca da. Da construção à instalação de uma cidade, no Estado do Pará: A formação da cidade de Afuá. *História.* São Paulo, 39, 1-26. 2020. Disponível em https://www.scielo.br/j/his/a/xyTq6zRbrjtzFm5mCnWTL7N/?lang=pt. Acesso em julho de 2025.

DIAS, Mário Benjamin.; DA SILVA, Maria de Jesus Benjamim. Afuá: Veneza Marajoara, Pará-Brasil. *Revista Geográfica de América Central,* v. 2, n. 47E, p. 1-19. 2011. Disponível em https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2221. Acesso em julho de 2025.

FAPESPA - Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas. *Barômetro da Sustentabilidade 2023: Estado do Pará.* Belém, Pará: Fapespa. 2024. Disponível em https://www.fapespa.pa.gov.br/wp-content/uploads/2024/08/BS-PARA-2023.pdf. Acesso em setembro de 2025.

GEHL, Jan. *Cidades para Pessoas*. 1 ed. São Paulo: Ed.Perspectiva. 2013.

GOOGLE EARTH. 2024. Disponível em https://www.google.com.br/earth/. Acesso em: julho de 2025.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Agropecuário 2017.* Sistema IBGE de Recuperação Automática (SIDRA). Rio de Janeiro. 2017. Disponível em: https://censoagro2017.ibge.gov.br/ Acesso em julho de 2025.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2022: Santana do Araguaia.* IBGE. Rio de Janeiro. 2023a. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/santana-do-araguaia/pesquisa/10102/122229. Acesso em outubro de 2025.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *IBGE Cidades: Santana do Araguaia.* IBGE. Rio de Janeiro. 2023b. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/santana-do-araguaia/panorama. Acesso em outubro de 2025.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2022: Afuá.* Rio de Janeiro. 2023c. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/afua/panorama. Acesso em julho de 2025.

ICS, Instituto Cidades Sustentáveis. *Índice de Desenvolvimento Sustentável das Cidades – Brasil.* São Paulo. 2025. Disponível em: https://idsc.cidadessustentaveis.org.br/. Acesso em outubro de 2025.

INPE - Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. *Previsão Numérica: Santana do Araguaia.* CPTEC - Centro de Previsão de Tempo e Estudos Climáticos. [S.l.]. 2024a.

ITDP, Instituto de Políticas de Transporte e Desenvolvimento. *Tod Standard: Padrão de* Qualidade DOTS. 3 ed. Nova York: ITDP, 2017. Disponível em: https://itdpbrasil.org/wp-content/uploads/2017/12/ITDP-BR-DU-GUIADOTS-V2.3.pdf. Acesso em setembro de 2025.

JACOBS, Jane. *Morte e Vida nas Grandes Cidades.* São Paulo: WMF Martins Fontes. 2013.

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

KRENAK, Ailton. *A Vida Não É Útil.* São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LEFEBVRE, Henry. *O direito à cidade.* 5 ed. São Paulo: Centauro, 2011.

MESQUITA, F. J. L. *Arquitetura vernacular ribeirinha, patrimônio cultural nas Amazônias: o caso de Afuá-PA*. 2017. 222 f. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2017. Disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/FM_pep_p%c3%b3s%20defesa_v01_01%20-%2011_04_2018.pdf. Acesso em julho de 2025.

NAÇÕES UNIDAS. *Transformando nosso mundo: A agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável.* Nova Iorque: ONU, 2015. Disponível em: https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld/publication. Acesso em outubro de 2025.

NAÇÕES UNIDAS. *Conferences | Environment and sustainable development.* Nova Iorque. 2025. Disponivel em: https://www.un.org/en/conferences/environment. Acesso em outubro de 2025.

O LIBERAL. Quatro cidades no Pará têm umidade menor ou igual à verificada no deserto do Saara. *Jornal O Liberal,* Belém, 2024. Disponivel em: https://www.oliberal.com/para/quatro-cidades-no-para-tem-umidade-menor-ou-igual-a-verificada-no-deserto-do-saara-veja-lista-1.858061. Acesso em outubro de 2025.

PREFEITURA DE AFUÁ. *Lei nº 495/2022, de 08 de novembro de 2022.* Dispõe sobre a proibição de tráfego de veículos automotores no âmbito urbano e passarelas das vias da zona rural do Município de Afuá-Pará, e dá outras providências. 2022. Disponível em: https://afua.pa.gov.br/wp-content/uploads/2022/11/LEI-495-GAB-PMA.pdf Acesso em junho de 2025.

PREFEITURA DE AFUÁ. *Maré lançante em Afuá – O que seria tragédia em outros lugares, em Afuá é festa!.* 2025. Disponível em https://afua.pa.gov.br/mare-lancante-em-afua-o-que-seria-tragedia-em-outros-lugares-em-afua-e-festa/#:~:text=O%20m%C3%AAs%20de%20mar%C3%A7o%20se,resid%C3%AAncias%20fossem%20para%20o%20fundo Acesso em julho de 2025.

PROJETO MAPBIOMAS. Coleção 9 da Série Anual de Mapas de Cobertura e Uso da Terra do Brasil. *Plataforma MapBiomas Uso e Cobertura.* Disponivel em: https://brasil.mapbiomas.org/. Acesso em setembro 2025.

PSC - Programa Cidades Sustentáveis. *Guia de referências para produção de indicadores e para metas de sustentabilidade urbana.* São Paulo. 2019. Disponível em: https://www.cidadessustentaveis.org.br/assets/pdf/Referencias-para-indicadores-e-metas_PCS-CEBRAP_2019.pdf. Acesso em outubro de 2025.

SANTOS, Milton. *Urbanização Brasileira.* São Paulo: Edusp, 2023. p. 176.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado: Fundamentos Teóricos e Metodológicos da Geografia.* 6. ed. São Paulo: Edusp, 2025. p. 136.

VICENTE, Letícia Ribeiro; CARDOSO, Ana Cláudia Duarte. Tipologias espaciais da várzea amazônica: estudo morfológico de assentamentos em Afuá (PA). *Revista Projetar - Projeto e Percepção do Ambiente,* v. 5, n. 3, p. 96 -112. Disponível em https://periodicos.ufrn.br/revprojetar/article/view/20390. Acesso em julho de 2025.

parede

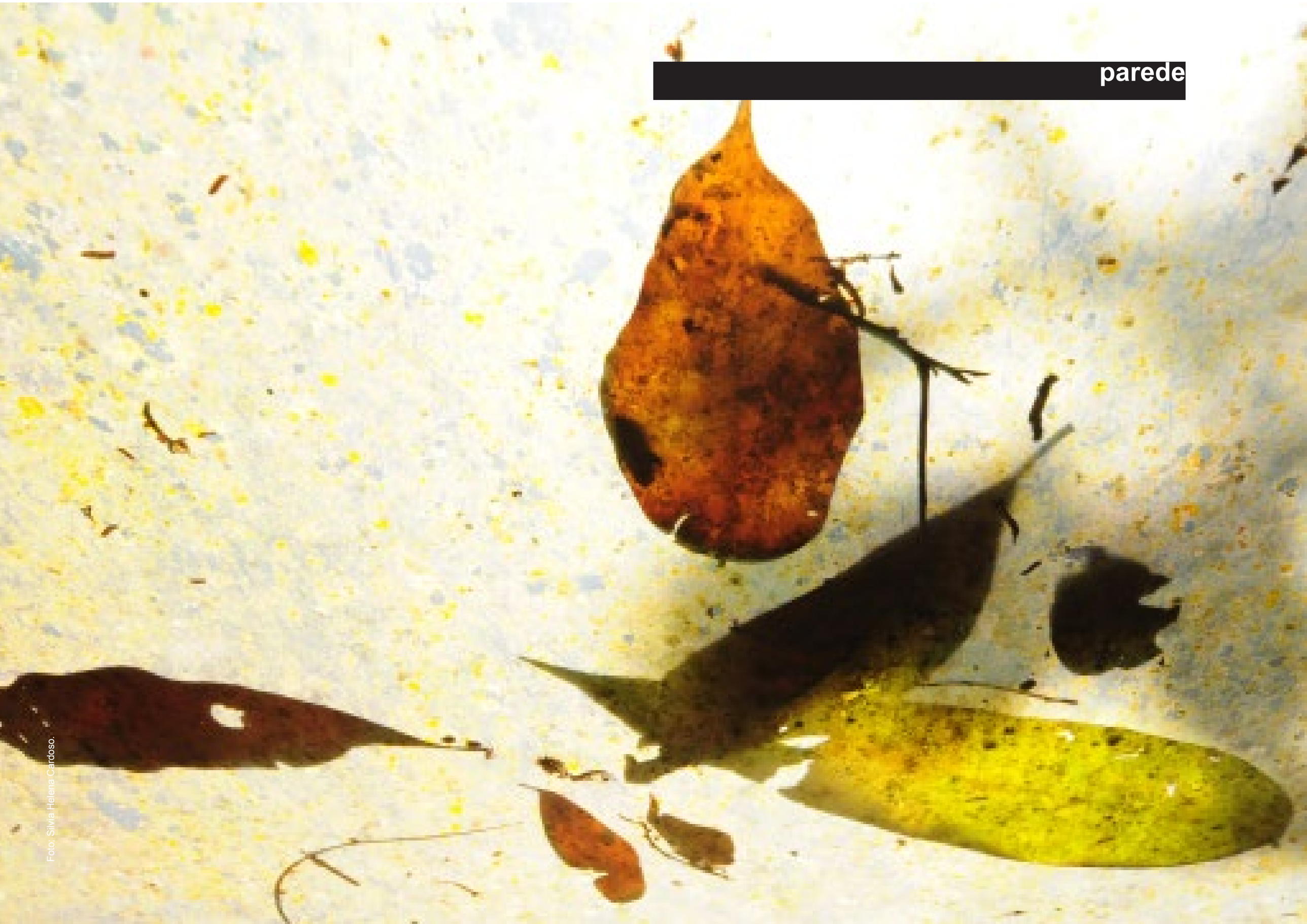


Foto: Silvia Helena Cardoso.

AFECTOS MOVIDOS POR *NGEN KO*[1] Cartografia de um encontro com a ancestralidade

Daniela Vieira Goularte[2]

Quinta (Jueves), dia 04 de setembro de 2025, às 14h na Universidade Nacional da Patagônia San Juan Bosco - UNPSJB[3], assistimos uma aula magna dos cursos de medicina e enfermagem, que consistia na apresentação de um documentário sobre ancestralidade mapuche e a medicina ancestral.

O documentário intitulado *EL SERPENTEAR DEL NGEN KO* tratava de um recorrido em torno do Rio Chubut - um rio que nasce na cordilheira dos Andes atravessa a área central da província de Chubut, e desagua no mar - como forma de mobilização e fortalecimento da comunidade mapuche em defesa do seu território às margens desse importante curso d'agua. A mobilização é contra a construção de represas vinculadas à exploração da mineração de urânio, a exploração do petróleo, a invasão territorial da empresa Benetton, a monocultura dos Pinheiros, e os consequentes impactos ambientais gerados por todas essas atividades sobre o Río Chubut, os quais causam graves danos à cosmovisão, à identidade e a manutenção dessas comunidades.

Enquanto eu assistia o documentário senti um reboliço dentro de mim. Após o término do filme, teve uma roda de conversa mediada por Mauro Millán, líder mapuche, escritor, *platero*, e atualmente *lonko* da comunidade *Pillan Mawiza* e Susana Martin. O contato com Mauro após o evento foi movido por um misto de interesses - pela temática da água, pelo desejo de aproximação com a cultura do povo mapuche, pela menção à importância dada aos sonhos durante a compra do livro do Mauro – propiciando um convite para participar de dois *Trawün*[4], incluindo a realização de uma cerimônia às margens do rio Chubut, o qual eu recebi como se fosse uma missão, de vida.

Busquei um motivo racional para justificar o investimento que teria que fazer para participar dos dois *Trawüns* em cidades muito distantes de Comodoro, e a aparente perda de foco com o principal projeto que me trouxe até aqui: "Caminhografias Urbanas nos Confins da América do Sul: criando pistas para políticas públicas com povos e comunidades tradicionais que habitam a margem das cidades de Marabá/BR, Pelotas/BR e Comodoro Rivadavia/AR".

Na minha cabeça fazia total sentido, inclusive para o nosso projeto, conhecer outras margens, outras relações de outras comunidades que também vivem às margens, e que também reivindicam o direito à água para a manutenção das suas comunidades, dos seus territórios, e de suas culturas. Recebi o incentivo dos meus colegas pesquisadores, alegando que eu deveria atender a esse chamado, viver a experiência, mesmo que não estivesse entendendo direito, e que deveria racionalizar tudo posteriormente.

O desejo inexplicável de querer estar em contato com esse povo, foi como uma mola propulsora que me levou a viver uma experiência profunda entre corpo, mente, espírito e o território. Foi uma jornada inesquecível e que desafiou os meus limites, repleta de aprendizados sobre relações humanas, sobre minha postura como pesquisadora, despertar da consciência, autocontrole e autoconhecimento, e do (re)encontro com a minha própria ancestralidade.

1 Em mapuzungun, idioma mapuche, Ngen, Newén, quer dizer donos da força, protetores; e Ko, Có, quer dizer água.
2 Arquiteta e Urbanista. Especialista em Artes Visuais. Mestra em Memória Social e Patrimônio Cultural. Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo na Linha Cidade e Sociedade. Integrante do grupo de pesquisa, ensino e extensão Cidade+Contemporaneidade. Servidora técnico-administrativa no cargo de Arquiteta e Urbanista da Universidade Federal de Pelotas.
3 Menos de 24h após minha chegada em Comodoro Rivadavia, Chubut, Patagônia Argentina, para um intercâmbio de 3 meses.
4 Trawün é uma espécie de assembléia realizada pela comunidade mapuche.

Afectos movidos por Ngen Ko: cartografia de um encontro com a ancestralidade

"Estas escritas son búsquedas. No sabemos cuándo empezaron, ni tampoco si van a terminar.

Sus protagonistas recorrieron varios caminos, y a veces se repitieron las mismas preguntas. Otras veces, sin que ellas mismas lo supieran, sus historias se complementaron, y las cosas que unas aprendieron con el mar eran las respuestas que otras buscaban desesperadamente."

"El agua es un canal, una manera de comunicar.

El agua comunica con todo, sumercé. Supimos que en la mirada mapu también, porque de ahí vienen los relatos de los animales del agua, de los seres del agua, pero no solamente en la mirada mapu, ni en el mundo de los muertos, que está por encima, en la tierra mapu."

CIDADE, NATUREZA E MEMÓRIA
Fragmentos de um saber-fazer com plantas medicinais

Gabriel Aires Peixoto de Lima[1]

Este trabalho é um conjunto imagético, composto por fragmentos visuais, derivado de uma pesquisa de mestrado[2] que busca compreender como os saberes ancestrais com plantas se difundem e se espacializam na paisagem urbana de Goiânia. Por serem saberes-fazeres transmitidos oralmente, através de histórias, conversas e ensinamentos informais, a pesquisa etnográfica[3] se constrói a partir do encontro com seus múltiplos atores sociais, como raizeiras, consumidores e comerciantes. Tais relações se materializam em uma rica cultura material, que compõe os espaços investigados. Nos quintais, com canteiros, vasos, ferramentas, a própria terra como substrato de vida e as plantas em suas mais diversas formas. Já na rua, a materialidade se expressa nas bancas e quiosques, nos carrinhos ambulantes, nos mercados, feiras, centros religiosos, nas garrafadas, nos amarrados de raízes secas e nos rótulos de remédios industrializados.

Cada imagem funciona como um fragmento, um recorte que busca articular experiências, narrativas e percepções de uma realidade multifacetada. O trabalho com imagens possibilita apresentar a etnografia "como o texto apenas não pode fazer" (Lotierzo, 2023, p. 10), tornando visíveis aspectos sensíveis existentes na paisagem urbana e no imaginário de sua população. Juntos, esses fragmentos visuais não pretendem esgotar um universo, mas sim trazer visibilidade aos saberes medicinais e suas materialidades. Essa prática imaginativa de coletar, produzir e aproximar fragmentos do universo cultural pesquisado estimula a reconstrução da experiência de campo e amplia as possibilidades de sua compreensão, pois, como aponta Magnani (2002, p. 17), "em algum momento, os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento".

Referências

LOTIERZO, Tatiana. Amarrar ressonâncias: considerações sobre desenho e antropologia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 65, n. 2, p. e197963, 2023. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.197963. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/197963. Acesso em: 19 nov. 2024.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, out. 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2025.

1 Mestre em Projeto e Cidade pela Faculdade de Artes Visuais da Universidade Federal de Goiás, Brasil. Arquiteto-urbanista pela UFG, Câmpus Goiás, Brasil. Artista multidisciplinar. E-mail: olaclemente@gmail.com.

2 Pesquisa intitulada "Apagamentos, resistências e transformações dos saberes medicinais com plantas em Goiânia", defendida em 2025. Investigação sob a orientação da Profª Drª Adriana Mara Vaz de Oliveira e com o financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

3 A pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), conforme o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) nº 78628124.8.0000.5083 e o Parecer nº 6.843.461.

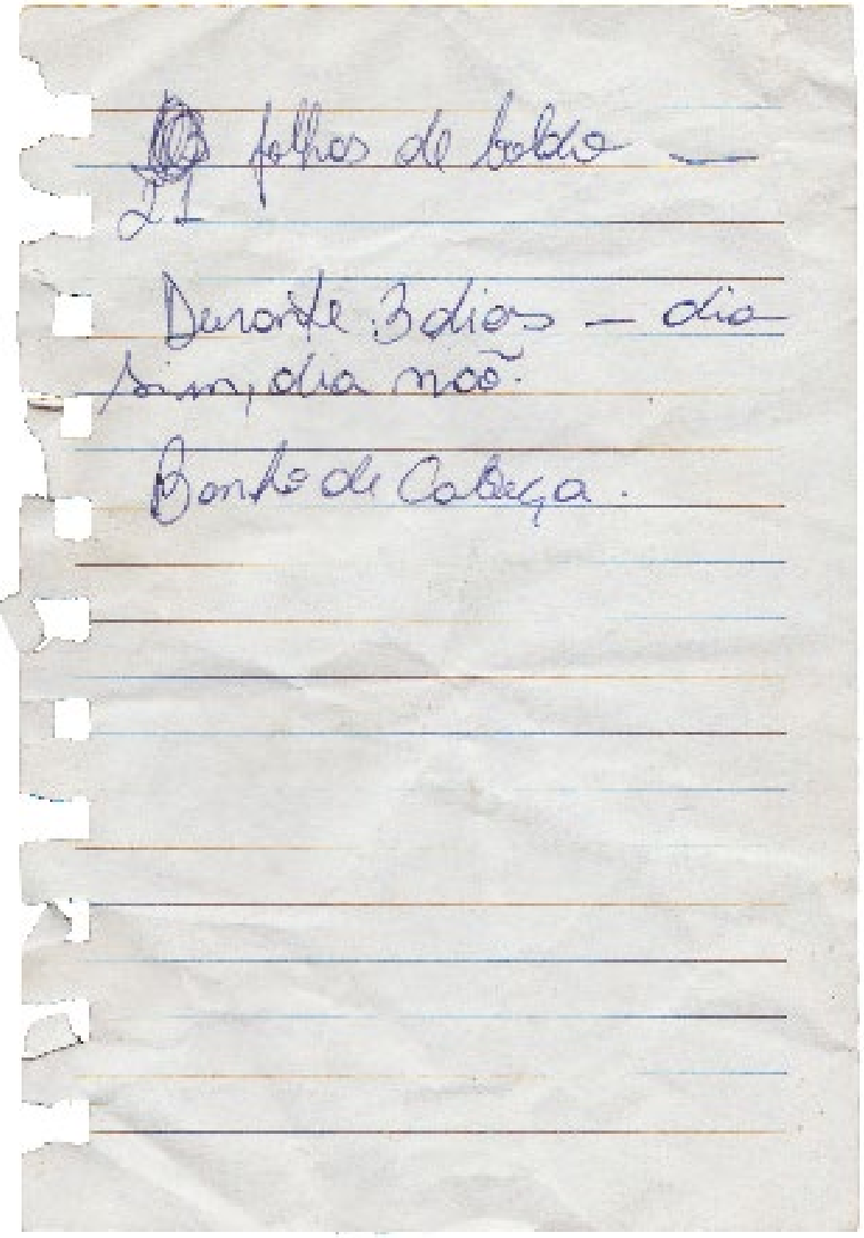


Figura 2 - Orientação da entidade que trabalha na linha dos Pretos-Velhos na umbanda. Fonte: Do autor, 2024.

Figura 3 - Deroci, da banca Produtos da Terra no Mercado Central de Goiânia. Fonte: do autor, 2025.

Figura 4 - Carrinho ambulante ambulante de produtos naturais, no bairro Central, Goiânia. Fonte: Do autor, 2024.

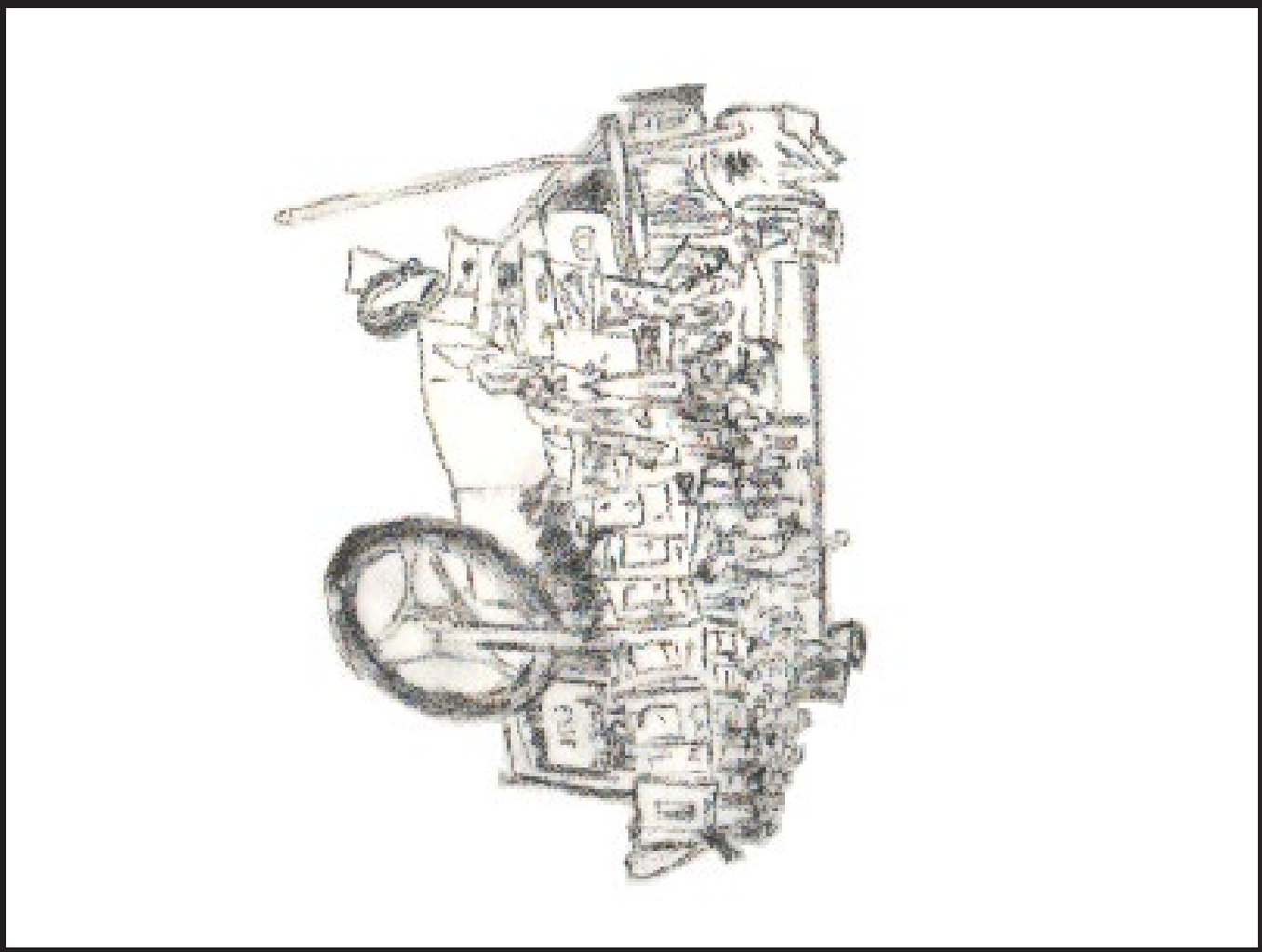


Figura 5 - Plantas medicinais compradas na banca do Antônio, nome fictício, na feira do bairro Leste Vila Nova. Fonte: Do autor, 2025.

Foto: Silvia Helena Cardoso.

ISSN 2526-7310 PIXO n.35, v.9 primavera de 2025

A FOTOMONTAGEM NA CRÍTICA À PRODUÇÃO DO ESPAÇO URBANO DO BAIRRO DO RIO VERMELHO – SALVADOR

***Estefania Weber*[1]**

Introdução

O bairro do Rio Vermelho, tradicional zona costeira de Salvador, tem passado por sucessivas intervenções urbanísticas marcadas por lógicas de especulação imobiliária e discursos de revitalização urbana. “Melhoramentos” na região da Mariquita (em 1945, a construção do emissário submarino em 1972 e a intensificação da verticalização nas últimas décadas são exemplos de transformações que alteram profundamente a paisagem do bairro. Essas mudanças revelam disputas por narrativas e usos do solo urbano, onde o apagamento de referências culturais e naturais é frequentemente promovido em nome do progresso.

Este artigo propõe compreender tais intervenções a partir da articulação entre arte e urbanismo, tomando a fotomontagem como metodologia de leitura crítica da paisagem. Partimos da ideia de que a cidade é um palimpsesto[2]: uma superfície em constante reinscrição. Como afirma Milton Santos (1996), trata-se de um “tempo em camadas”, constituído por sistemas técnicos datados que coexistem de forma desigual[3]. A paisagem, por sua vez, é transtemporal[4], abrigando vestígios de múltiplos tempos em convivência e tensão.

> Na verdade, paisagem e espaço são sempre uma espécie de palimpsesto onde, mediante acumulações e substituições, a ação das diferentes gerações se superpõe. O espaço constitui a matriz sobre a qual as novas ações substituem as ações passadas. É ele, portanto, presente, porque passado e futuro (Santos, 2001, p. 67).

Método: Paisagem, Colagem e Fabulação Crítica

A pesquisa articula levantamento documental, análise teórica e criação visual. A montagem digital de imagens fotográficas, tanto de arquivos pessoais quanto públicos, constitui a base metodológica para tensionar apagamentos e permanências. O uso da colagem e da fotomontagem se inspira nas proposições de Cecília Salles (2004), que entende o processo artístico como gesto inacabado e investigativo. Nesse processo, sobrepõem-se camadas visuais para evidenciar temporalidades divergentes. A estética visual é influenciada por colagistas como Slip, Tamara Stoffers e Herbert Amorim, que manipulam a temporalidade.

Figura 1

“Povo de Fé”, 2023 Herbert Amorim
(fonte: instagram do artista) (Fig.1).

“Solitude”, 2025 SLip
(fonte: instagram do artista) (Fig.2).

Colagem contemporânea de Tamara Stoffers, utilizando fotos da União Soviética de 1971 como composição.
(fonte: site da artista) (Fig.3).

A poética visual da pesquisa dialoga também com a obra de Rosana Paulino, que trabalha com arquivos e fragmentos como formas de sutura e recomposição crítica da história. Saidiya Hartman oferece a base teórica para a abordagem chamada “fabulação crítica”, que é uma escrita com e contra o arquivo:

> É uma História de um passado irrecuperável; é uma narrativa do que talvez tivesse sido ou poderia ter sido; é uma História escrita com e contra o arquivo (Hartman, 2021).

---

1 Estefânia Weber é artista visual, arquiteta e mestranda no PPGAV/EBA-UFBA, na linha de pesquisa Processos de Criação Artística. Desenvolve investigações poéticas que transitam entre paisagem, memória e montagem, articulando práticas visuais como colagem, cartografia e fotomontagem crítica. Atua na intersecção entre arte, cidade e memória, com interesse por processos coletivos, fabulação crítica e epistemologias decoloniais.

2 Palimpsesto: papiro ou pergaminho cujo texto primitivo foi raspado, para dar lugar a outro.

3 A noção de "tempo em camadas" em Milton Santos refere-se à coexistência de diferentes temporalidades na cidade, onde vestígios de períodos anteriores (sistemas técnicos antigos, infraestruturas obsoletas) convivem com os mais recentes, gerando desigualdades.

4 A paisagem se dá como um conjunto de objetos reais-concretos. Nesse sentido a paisagem é transtemporal, juntando objetos passados e presentes, uma construção transversal.

Figura 2

Obra Sem Título da Série Atlântico Vermelho[5], Rosana Paulino (Fig.4).
O método da fabulação crítica consiste em interrogar as lacunas e silêncios da história oficial, inventando caminhos que excedem os documentos disponíveis:

> Eu desejava escrever uma nova história, que não fosse limitada pelos constrangimentos dos documentos legais e fosse além da reiteração [...] — decidida a atingir um objetivo impossível: reparar a violência que produziu números, códigos e fragmentos de discurso [...] (Hartman, 2021).

Discussão: Produção Capitalista do Espaço e a Paisagem como Obra Social

Como aponta Souza (2014, p. 250), os projetos de requalificação urbana voltados ao turismo operam uma espécie de encenação do lugar: preserva-se a aparência histórica enquanto se desterritorializa a vivência comunitária. A paisagem torna-se mercadoria, e a memória, quando não apagada, é convertida em espetáculo.

5 Obra utilizada na capa do livro “Perder a mãe – uma jornada pela rota atlântica da escravidão”, escrito pela pesquisadora estadunidense Saidiya Hartman, publicado nos Estados Unidos em 2007 e no Brasil em 2021.

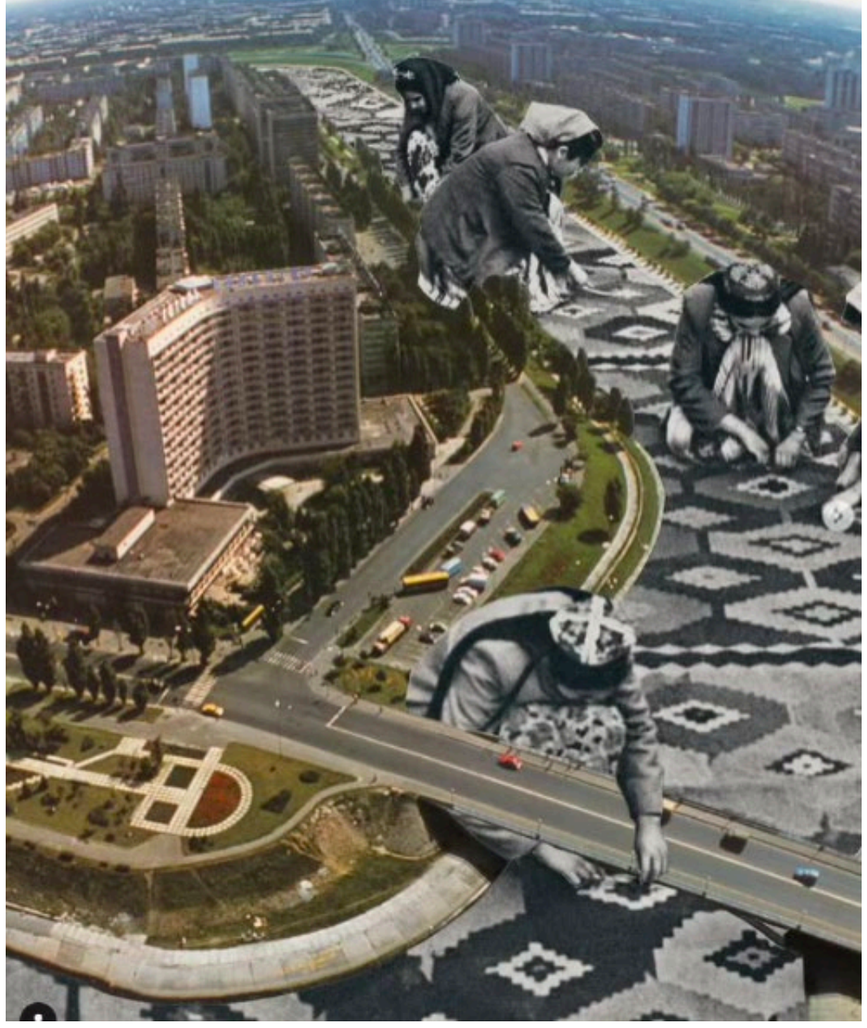


Figura 3

Segundo Henri Lefebvre, a urbanização e o urbano contêm o sentido da industrialização (Lefebvre, 2001. p. 81), sendo assim, a paisagem é estetizada e transformada em mercadoria e a própria história se torna uma narrativa encenada, como aponta Hartman ao discutir a forma como a rota dos escravos foi convertida em modalidade turística em Gana, ocultando partes importantes da história na:

> fábula de um tráfico atlântico como uma história afro-americana alternativa, sem qualquer menção à expansão e à crescente gravidade da escravidão africana em resposta à demanda do tráfico no Atlântico ou às comunidades roubadas (Hartman, 2021, p. 205).

Há registros de que a área do bairro em questão, já comportou o cultivo de flores e algumas hortaliças, sendo originalmente uma grande fazenda atravessada pelo rio que nomeia o bairro (hoje canalizado e poluído). Essa região também teve como atividade principal desde os primeiros registros, a pesca, e a comunidade ao redor era desenvolvida ao redor dessas demandas. Na obra “O direito à cidade”, Lefebvre apresenta uma visão de transformação da paisagem:

> A produção agrícola faz nascer produtos; a paisagem é uma obra. Esta obra emerge de uma terra lentamente modelada, originariamente ligada aos grupos que a ocupam através de uma recíproca sacralização que é a seguir profanada pela cidade e pela vida urbana (Lefebvre, 2001. p. 68).

Figura 4

No Rio Vermelho, essa ‘obra’ era historicamente e lentamente moldada pela produção agrícola, no entanto, essa 'sacralização recíproca' entre a terra e os grupos que a ocupam é 'profanada’ pela cidade e pela vida urbana. Dessa maneira, as camadas temporais aceleradas pelas técnicas contribuem na aceleração dessa transformação.

Milton Santos propôs a dissociação entre paisagem e espaço, enxergando a paisagem como a instância material do tempo histórico; não mais como sinônimo da natureza, mas como a sua relação com a atividade humana. Para ele, a paisagem é transtemporal porque abriga o vestígio de diversos tempos, mas é em si mesma um tempo estacionário, desabitado, desértico. Por ser a paisagem um sistema material, ele chega a imaginá-la idealmente como um espaço congelado, reino dos objetos sem um único ser vivo. O espaço é, por outro lado, um sistema de valores que se transforma permanentemente pela vida.

A verticalização produzida pelas grandes construtoras, que são as principais responsáveis pela degradação ambiental, paradoxalmente, utilizam os atrativos naturais, como o pôr do sol e a orla, em seus cartazes de divulgação para agregar valor aos seus empreendimentos. Essa apropriação imagética é um exemplo da contradição do capital. David Harvey (2005), ao analisar a produção capitalista do espaço, aponta as estratégias de perpetuação do capital:

> Quanto mais difícil se torna a intensificação, mais importante é a expansão geográfica para sustentar a acumulação do capital (p.48).
>
> A expansão geográfica e a concentração geográfica são ambas consideradas produtos do mesmo esforço de criar novas oportunidades para a acumulação de capital (p.53).

Dessa maneira, é evidente que no espaço urbano que serve à logica de acumulação de capital, exista uma grande força para que melhorias no sentido de expansão geográfica (construção de avenidas, pontes, estradas) e de concentração (verticalização, poluição, construção de estações de tratamento, etc), portanto não são neutras as transformações promovidas no Rio Vermelho:

A multiplicação e a complexificação das trocas no sentido amplo da palavra não podem continuar sem que existam locais e momentos privilegiados, sem que esses lugares e momentos de encontro se libertem das coações do mercado (...) Até esse momento, a cultura se dissolve, tornando-se objeto de consumo, ocasião para lucro, produção para o mercado; o "cultural" dissimula mais de uma armadilha" (Lefebvre, 2001. “O direito à cidade”. p. 73 e 74).

As transformações do bairro podem ser entendidas como estratégias de despossessão[6], onde o valor de troca se sobrepõe ao valor de uso, deslegitimando as formas de habitar historicamente construídas no bairro. É relevante falar sobre a verticalização do bairro e as grandes construtoras que utilizam os atrativos naturais em seus cartazes de divulgação, sendo os principais responsáveis pela degradação do meio ambiente.

Divulgação do empreendimento “Beach Class Rio Vermelho”.
(imagem extraída do site da imobiliária Rocha Andrade, 2025) (Fig.5).

As intervenções recentes no bairro do Rio Vermelho podem ser lidas à luz do que Luiz Antonio de Souza (2014) aponta como a estetização do espaço urbano em nome do turismo e da valorização imobiliária, com apagamentos das práticas culturais populares e das vivências cotidianas não rentáveis.

Divulgação do empreendimento “House Rio Vermelho”.
(imagem extraída do site da construtora, 2025) (Fig.6).

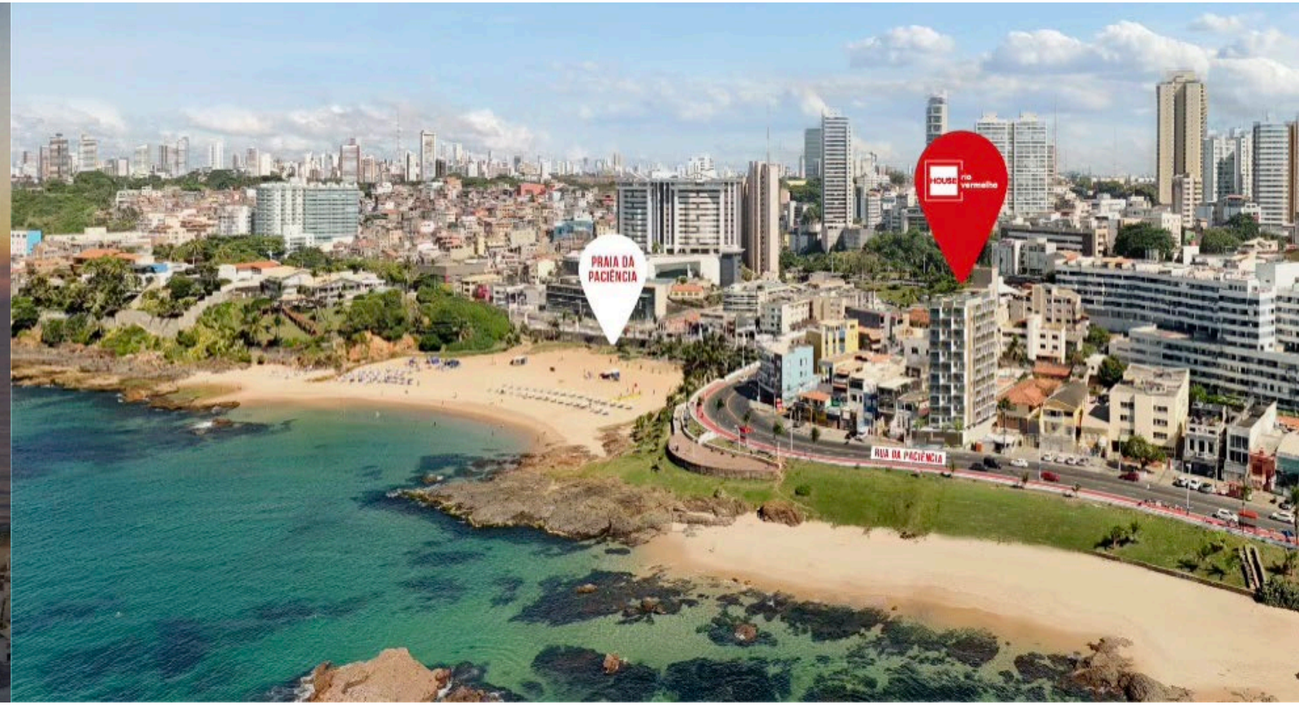
A Imagem como Contra-História

Neste trabalho, a fotomontagem é assumida como forma de fabulação crítica. Sobrepondo imagens do bairro ao longo do tempo, cria-se um espaço visual onde o passado e o presente se recombinam, abrindo brechas para imaginar o que poderia ter sido. Hartman descreve esse gesto como uma “narrativa recombinante”, que:

> enlaça os fios de relatos incomensuráveis e tece presente, passado e futuro, [...] amplificando a instabilidade e a discrepância do arquivo (Hartman, 2021, p. 29).

A montagem visual torna-se uma forma de escavar camadas invisíveis da paisagem urbana, fazendo emergir formas de vida apagadas, ecologias destruídas e arquiteturas marginalizadas utilizando a prática da fotomontagem como “refazimento”, pelas palavras de Rosana Paulino.

6 Um conceito desenvolvido por David Harvey, que descreve como o capitalismo se expande através da tomada de bens e recursos de comunidades e grupos sociais, muitas vezes envolvendo a mercantilização de áreas antes consideradas comuns ou não capitalistas.



O gesto de cortar, suturar e recombinar imagens opera como denúncia e invenção. A imagem não apenas documenta, mas cria: ela sugere um presente alternativo, questionando os usos normativos da história e da paisagem.

Mercado do peixe na extinta praia da Mariquita, sem data.(Fig.7).

Mercado do peixe na extinta praia da Mariquita (Morro do Conselho ao fundo), sem data (Fig.8).

Morro do Conselho ao fundo, sem data.
(Imagens cedidas pelo Arquivo Histórico Municipal de Salvador em 01/04/25) (Fig.9).

Considerações Finais

A paisagem urbana do Rio Vermelho é mais do que o cenário de transformações físicas: ela é campo simbólico de disputas históricas, ideológicas e afetivas. As sucessivas intervenções urbanas promovidas sob o discurso da modernização escondem processos de apagamento e deslocamento de memórias coletivas. Ao combinar fotomontagem com fabulação crítica, este resumo propõe uma abordagem sensível e política da cidade. A imagem funciona como ferramenta de contra-história, recombinando signos visuais para criar fissuras na narrativa dominante e abrir espaço para outras formas de ver, lembrar e habitar. Como propõe Lefebvre:

> Do espaço atual, resultante do histórico, pode-se dizer que ele é socializante (pela multiplicidade de redes) mais que socializado. (Lefebvre, 2000).

Neste sentido, a arte não apenas registra a cidade, ela a disputa. Através de paisagens desobedientes e visões inventadas, abre-se caminho para a criação de novas possibilidades de entendimento da produção dessa imagem.

Figura 5

Referencias

AMORIM, Hebert. *Povo de Fé*, 2023. Disponível em: https://www.instagram.com/artedeft/. Acesso em: 24 abr. 2025.

BEACH CLASS RIO VERMELHO. *Divulgação Imobiliária*, 2025. Disponível em: https://rochaandrade.com.br/empreendimento/3470/beach-class-rio-vermelho. Acesso em: 24 abr. 2025.

HARVEY, David. A produção capitalista do espaço. São Paulo: Annablume, 2005.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. In: BARZAGHI, C.; PATERNIANI, S.Z.; ARIAS, A. (orgs.). Pensamento negro radical. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

HOUSE RIO VERMELHO. *Divulgação Construtora*, 2025. Disponível em: https://houseriovermelho.com.br/. Acesso em: 24 abr. 2025.

LÂNES, Patrícia. Sobre silêncios, suturas e fabulações críticas: um diálogo entre Saidiya Hartman, Rosana Paulino e Grada Kilomba. Revista brasileira de ciências sociais (RBCS), Aprovado em: 24/11/2023 2023.

LEFEBVRE, Henri. A produção do espaço. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. São Paulo: Editora da Unicamp, 2000.

LEFEBVRE, Henri. O direito à cidade. São Paulo: Centauro, 2001.

LOPES, Licídio. *O Rio Vermelho e suas tradições*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1982.

PAULINO, Rosana. Entrevista para o programa Entrelinhas, TV Cultura, 2013.

PORTO FILHO, Ubaldo Marques. *Rio Vermelho: de Caramuru a Jorge Amado*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1993.

Figura 6

Figura 7

Figura 8

SALLES, Cecília Almeida. Gesto inacabado: processos de criação artística. São Paulo: FAPESP: Annablume, 2004.

SANTOS, Milton. A natureza do espaço. São Paulo: Hucitec, 1996.

SLIP. *Solitude*, 2025. Disponível em: https://www.instagram.com/slip.cola. Acesso em: 24 abr. 2025

STOFFERS, Tamara. *Collage Series*, 2021. Disponível em: https://www.tamarastoffers.com/collage. Acesso em: 24 abr. 2025.

Figura 9

CIDADE
CONTEMPORANEIDADE

ISSN 2526-7310