

eixo

REVISTA DE ARQUITETURA, CIDADE E CONTEMPORANEIDADE

saberes ancestrais II

n.36, v.10
verão de 2026

EIXO

REVISTA DE ARQUITETURA, CIDADE E CONTEMPORANEIDADE

saberes ancestrais II

n.36, v.10
verão de 2026

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 36ª Edição da Revista PIXO, fruto da chamada temática “Saberes Ancestrais II: Cidade, memória e conflitos urbanos”, dá continuidade ao debate iniciado na edição anterior, aprofundando a reflexão sobre os conhecimentos tradicionais, originários e populares no contexto das cidades contemporâneas, reconhecendo-os como matrizes fundamentais para compreender os conflitos urbanos, as disputas territoriais, os processos de apagamento e as formas de resistência inscritas na memória coletiva. Em um cenário marcado por crises ambientais, sociais, políticas e epistemológicas, o dossiê propõe pensar a cidade como território em disputa, no qual saberes ancestrais tensionam modelos hegemônicos de planejamento e produção do espaço, manifestando-se nos modos de habitar, nas práticas cotidianas, nas relações com a terra e com as águas, nas narrativas orais, nas materialidades construtivas, nas formas de organização comunitária e nas arquiteturas vernaculares, acolhendo uma diversidade de abordagens teóricas, metodológicas e poéticas que incluem epistemologias indígenas, afro-brasileiras e tradicionais, cartografias sensíveis, caminhografias, práticas de cuidado com os bens comuns e 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 Goulart, 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

Verão de 2026

sumário

editorial

SABERES ANCESTRAIS II
Cidade, memória e conflitos urbanos.....10-13
Eduardo Rocha, Adriana Portella e Fernando Freitas Fuão

entrevistas

KÁTIA SILENE COSTA VALDENILSON/
TÔNKYRE HÕNPRYRE AKRÃTIKATÊJÊ
Histórias de Lutas e Resistências de uma Liderança Indígena.....16-33
Kátia Silene Costa Valdenilson, Silvia Helena Cardoso,
Taís Beltrame dos Santos, Otávio Gigante Viana e Andrea Paola Fondevila Salcedo

A ARQUITETURA DO ESPAÇO-TEMPO ANCESTRAL
A memória e identidade coletiva.....34-43
Babalorixá Henrique Cortes, Daniela Braga Santos e Henrique Rodrigues Cortes

autor@s convidad@s

MALOKAS PAN AMAZONICAS
O hakolo Enawene Nawe.....46-77
Fernando Freitas Fuão e Rafaela Bonotto

A FORÇA DO ÊXODO NUMA POÉTICA VISUAL
Num lugar construído, a possibilidade de “reconhecimento”.....78-99
Paola Wickboldt Fredese e Renata Azevedo Requião

CLIMA EM ESCUTA
Metodologias Participativas da Floresta para a Emergência Climática.....100-119
Adriana Portella e Sinval Xavier

artigos e ensaios

SABERES TRADICIONAIS DIANTE DA CRISE CLIMÁTICA
Memória, resistência e futuro nos manguezais urbanos.....122-143
Julia Jochims, José R. Kós e Kércia P. F. Peixoto

NARRATIVAS ANCESTRAIS NA SAPUCAÍ
Identidades e memórias do carnaval carioca.....144-169
Eduardo Oliveira Soares

A PERSISTÊNCIA DA COLONIALIDADE DO PODER
NA UNIVERSIDADE PÚBLICA
Entre o silenciamento e a resistência.....170-185
Sandreia Fonseca

AMBIENTES DE PARTURIÇÃO
Uma linha do tempo e seus impactos simbólicos, físicos e culturais.....186-199
Monique Denoni, Natalia Naoumova, Laura Silveira Sarturi e Gabriela Schranck Pacheco

ENTRE O REAL E O IMAGINÁRIO
Uma Leitura de Patos de Minas através de seus lugares e suas lendas..200-215
Ana Luísa Gonçalves Silva e Adriano Tomitão Canas

AGROECOLOGIA E CIDADES
Saberes ancestrais em movimento.....216-233
Renata Michelon Cocco, André Augusto Araújo Oliveira,
Maria Sylvia Baptista Serra e Tomás Antonio Moreira

VAMOS COMER PATRIMÔNIO?
Saberes ancestrais e experiências-fruições no agora.....234-249
Flávia Sutelo da Rosa e Paulo Edison Belo Reyes

CIDADE, ARQUITETURA E PRESENÇA NEGRA
Como o passeio do Batuque ocupa espaços
no centro de Porto Alegre/RS.....250-269
Rafael Cristaldo

INDÍGENAS MULHERES E AS LUTAS TERRITORIAIS URBANAS
Considerações a partir de uma revisão de literatura.....270-283
Giulia Ferreira Alberti e Daniele Caron

CAMINHOS DA REGENERAÇÃO
Os conhecimentos indígenas e as cidades
em tempos de emergência climática.....284-299
Kércia Priscilla Figueiredo Peixoto e Jose Ripper Kos

ÁGUA, TERRITÓRIO E MEMÓRIA
Saberes Ancestrais e a Reinvenção da Gestão Hídrica nas Cidades do Semiárido.....300-311
Jáfia Catarina Freitas Mendes

FUTUROS ANCESTRAIS NA ARQUITETURA
Realidade virtual destinada a crianças e adolescentes para a valorização do morar ribeirinho amazônico belenense.....312-329
Bárbara Faciola Pessôa Baleixe da Costa, Luiz de Jesus Dias da Silva, Paulo André Dantas Silva e Maria José Andrade

A CIDADE PELAS BORDAS
Comida de rua, ancestralidade e a colonialidade.....330-345
Letícia de Fátima Durlo Coutinho

SABERES SITUADOS
Diálogos entre patrimônio biocultural, insurgências epistêmicas e questões climáticas.....346-359
Marina Lages Gonçalves Teixeira, Gabriela Delisangela Andrade e Kamyla Jannine Costa Barros

A TAIPA DE MÃO COMO SABER ANCESTRAL
O Museu José Antônio Pereira e a resistência da arquitetura vernacular em Campo Grande/MS.....360-379
Vivianne Maria de Freitas

CARTOGRAFIAS TANGÍVEIS E SABERES INDÍGENAS
Visualização Espacial e Justiça Climática.....380-391
Sinval Xavier, Luiza Félix Dalla Vecchia e Adriana Portella

REFLEXÕES SOBRE OS MOVIMENTOS CULTURAIS PERIFÉRICOS
A cena do hip hop em Pelotas/RS.....392-407
Pedro Henrique Bosquetti Dos Santos e Luana Pavan Detoni

SABERES ANCESTRAIS E FUTUROS POSSÍVEIS
Caminhos críticos para pensar Antropoceno, capitalismo e tecnologia.....408-421
Gabriela Delisangela Andrade

parede

ANCESTRALIDADE ESCRITA
Grafias poéticas na cidade palimpsesto.....424-431
Júlia Thomé de Oliveira

ENTRE RUÍNAS E RAÍZES
Tempo, memória e natureza em São Lourenço Mártir.....432-439
Iara Giroldo, Marcela da Rosa Dias, Karine Chalmes Braga, Helena Bulloza Trigo Passos e Aline Montagna da Silveira

MÃE CASTANHEIRA, UMA HERANÇA ANCESTRAL
Ensaio fotográfico.....440-449
Silvia Helena Cardoso

ARQUIVO VIVO.....450-457
Gabriele Vargas

PERFEITA MEMÓRIA DAS ÁGUAS.....458-461
Caroline Silva Souza

SEM BARÁ NÃO EXISTE CAMINHO.....462-465
Kryssia Gantes Soares

KILOMBO URBANO CANTO DE CONEXÃO
Um catalisador da transformação urbana em Pelotas/RS.....466-469
Bárbara de Bárbara Hypolito

NO A LA MINA.....470-477
Daniela Vieira Goularte

ENTRE CERROS E CAMADAS
Paisagem, Ancestralidade e Sobreposições na Patagônia.....478-485
Silvia Helena Cardoso, Eduardo Rocha e Daniela Vieira Goularte

editorial



Foto: Silvia Helena Cardoso

SABERES ANCESTRAIS II
Cidade, memória e conflitos urbanos

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

Esta edição da *Revista PIXO* dá continuidade ao dossiê *Saberes Ancestrais*, aprofundando o debate a partir das relações entre cidade, memória e conflitos urbanos. Reunindo entrevistas, textos autorais, artigos acadêmicos, ensaios visuais e experimentações poéticas, este número afirma os saberes ancestrais como práticas vivas, situadas e atravessadas por disputas territoriais, ambientais e epistêmicas que marcam as cidades contemporâneas. Ao deslocar o foco para o contexto urbano, o dossiê reconhece as cidades como espaços onde esses saberes são historicamente tensionados, silenciados e apropriados, mas também continuamente reinscritos, reativados e reinventados no presente.

As imagens que compõem as capas desta edição antecipam essa reflexão. A paisagem marcada por cortes e extrações, revelando camadas expostas de terra e tempo, não figura apenas um cenário de exploração, mas evidencia o território como arquivo estratificado. A ancestralidade, ali, não aparece como passado idealizado, mas como memória resistente inscrita nas próprias camadas da paisagem. Ler esta edição é também exercitar esse olhar: perceber, sob as superfícies do urbano contemporâneo, os vestígios, as persistências e as forças que insistem em permanecer.

Ao longo da edição destes números da *Revista PIXO*, tornou-se evidente que os saberes ancestrais não podem ser compreendidos apenas como patrimônios vinculados a identidades fixas ou a grupos específicos. O contato com textos, imagens e práticas tão diversas revelou que a ancestralidade diz respeito, sobretudo, a **modos de produzir conhecimento enraizados no tempo, no território e na sustentação da vida**, atualizados continuamente em contextos de conflito, deslocamento e reinvenção. Se povos indígenas e comunidades negras ocupam lugar central nesse debate, isso não se deve a uma exclusividade conceitual, mas ao fato histórico de terem sido aqueles que mais resistiram aos processos de apagamento, epistemicídio e despossessão, mantendo vivos saberes que hoje se mostram fundamentais para pensar cidade, memória, crise climática e futuros possíveis. Nesse sentido, a experiência editorial reafirma que os saberes ancestrais não pertencem ao passado, mas constituem forças ativas de leitura crítica e de produção do presente.

Na seção **Entrevistas**, o número se abre com *Histórias de lutas e resistências de uma liderança indígena*, conduzida com **Kátia Silene Costa Valdenilson / Tônkyre Hõnpryre Akrãtikatêjê**, que articula trajetória pessoal, memória coletiva e cosmopolítica indígena, evidenciando a centralidade da água, da terra e da floresta como fundamentos da vida, da educação e das formas de resistência frente aos processos históricos de violência, deslocamento e exploração territorial na Amazônia Oriental. A seção é complementada pela entrevista *A arquitetura do espaço-tempo ancestral – A memória e identidade coletiva*, de **Babalorixá Henrique Cortes**, **Daniela Braga Santos** e **Henrique Rodrigues Cortes**, que discute a ancestralidade como dimensão constitutiva do espaço, abordando as relações entre tempo, memória e identidade na produção do território. Em conjunto, as entrevistas deslocam a centralidade do urbanismo técnico e da arquitetura normativa, recolocando a ancestralidade como fundamento ético, político e espacial das formas de habitar e produzir a cidade.

Em **Autor@s Convidad@s**, a edição apresenta *Malokas pan-amazônicas – O hakolo Enawene Nawe*, de **Fernando Freitas Fuão** e **Rafaela Bonotto**, que investiga a arquitetura indígena como expressão de cosmologia, organização social e relação indissociável com o território. Em diálogo com essa dimensão espacial e simbólica, *A força do êxodo numa poética visual*, de **Paola Wickboldt Fredese** e **Renata Azevedo Requião**, propõe uma leitura sensível do deslocamento, da paisagem e do reconhecimento por meio da imagem. Já *Clima em escuta*, de **Adriana Portella** e **Sinval Xavier**, aborda metodologias participativas da floresta como resposta às emergências climáticas, articulando saberes indígenas, práticas colaborativas e futuros possíveis. Esses textos operam como dispositivos de abertura conceitual do dossiê, tensionando fronteiras entre arquitetura, arte, território e política.

O núcleo **Artigos e Ensaios** reúne **18 artigos**, compondo um amplo conjunto de pesquisas que atravessam conflitos urbanos, saberes das águas, práticas alimentares, territorialidades indígenas e negras, políticas da memória, visualização espacial e insurgências epistêmicas. Integram este núcleo os artigos *Saberes tradicionais diante da crise climática – Memória, resistência e futuro nos manguezais urbanos*, de **Julia Jochims**, **José R. Kós** e **Kércia P. F. Peixoto**; *Narrativas ancestrais na Sapucaí – Identidades e memórias do carnaval carioca*, de **Eduardo Oliveira Soares**; *A persistência da colonialidade do poder na universidade pública – Entre o silenciamento e a resistência*, de **Sandreia Fonseca**; *Ambientes de parturição – Uma linha do tempo e seus impactos simbólicos, físicos e culturais*, de **Monique Denoni**, **Natalia Naoumova**, **Laura Silveira Sarturi** e **Gabriela Schranck Pacheco**; e *Entre o real e o imaginário – Uma leitura de Patos de Minas através de seus lugares e suas lendas*, de **Ana Luísa Gonçalves Silva** e **Adriano Tomitão Canas**.

Também compõem o núcleo *Agroecologia e cidades – Saberes ancestrais em movimento*, de **Renata Michelon Cocco, André Augusto Araújo Oliveira**, **Maria Sylvia Baptista Serra** e **Tomás Antonio Moreira**; *Vamos comer patrimônio? – Saberes ancestrais e experiências-fruições no agora*, de **Flávia Sutelo da Rosa** e **Paulo Edison Belo Reyes**; *Cidade, arquitetura e presença negra – Como o passeio do Batuque ocupa espaços no centro de Porto Alegre/RS*, de **Rafael Cristaldo**; *Indígenas mulheres e as lutas territoriais urbanas – Considerações a partir de uma revisão de literatura*, de **Giulia Ferreira Alberti** e **Daniele Caron**; *Caminhos da regeneração – Os conhecimentos indígenas e as cidades em tempos de emergência climática*, de **Kércia Priscilla Figueiredo Peixoto** e **José Ripper Kós**; e *Água, território e memória – Saberes ancestrais e a reinvenção da gestão hídrica nas cidades do semiárido*, de **Jáfia Catarina Freitas Mendes**.

Completam o conjunto *Futuros ancestrais na arquitetura – Realidade virtual destinada a crianças e adolescentes para a valorização do morar ribeirinho amazônico belenense*, de **Bárbara Faciola Pessôa Baleixe da Costa**, **Luiz de Jesus Dias da Silva**, **Paulo André Dantas Silva** e **Maria José Andrade**; *A cidade pelas bordas – Comida de rua, ancestralidade e a colonialidade*, de **Letícia de Fátima Durlo Coutinho**; *Saberes situados – Diálogos entre patrimônio biocultural, insurgências epistêmicas e questões climáticas*, de **Marina Lages Gonçalves Teixeira**, **Gabriela Delisangela Andrade** e **Kamyla Jannine Costa Barros**; *A taipa de mão como saber ancestral – O Museu José*

1 Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU), da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) .
2 Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo e Laboratório de Estudos Comportamentais da Universidade Federal de Pelotas, Brasil / Research Centre for Urban Studies, Heriot-Watt University, UK. E-mail: adriana.portella@ufpel.edu.br
3 Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura (PROPAR), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Antônio Pereira e a resistência da arquitetura vernacular em Campo Grande/MS, de **Vivianne Maria de Freitas**; *Cartografias tangíveis e saberes indígenas – Visualização espacial e justiça climática*, de **Sinval Xavier**, **Luiza Félix Dalla Vecchia** e **Adriana Portella**; *Reflexões sobre os movimentos culturais periféricos – A cena do hip hop em Pelotas/RS*, de **Pedro Henrique Bosquetti dos Santos** e **Luana Pavan Detoni**; e, **encerrando o núcleo**, *Saberes ancestrais e futuros possíveis – Caminhos críticos para pensar Antropoceno, capitalismo e tecnologia*, de **Gabriela Delisangela Andrade**, configurando um campo plural de leituras sobre ancestralidade, conflito e reinvenção do urbano contemporâneo.

A seção **Parede** reúne **nove trabalhos** que ampliam o campo sensível e experimental do dossiê, afirmando a superfície como lugar de inscrição, memória e afetação. Em *Ancestralidade escrita – Grafias poéticas na cidade palimpsesto*, **Júlia Thomé de Oliveira** explora a escrita como gesto ancestral inscrito no espaço urbano. *Entre ruínas e raízes*, de **Iara Giroldo et al.**, articula tempo, memória e natureza a partir da paisagem de São Lourenço Mártir, enquanto *Mãe Castanheira, uma herança ancestral*, ensaio fotográfico de **Silvia Helena Cardoso**, propõe uma leitura visual sobre território, cuidado e permanência.

A dimensão do arquivo, da memória e da resistência aparece em *Arquivo vivo*, de **Gabriele Vargas**, e em *Kilombo urbano canto de conexão*, de **Bárbara de Bárbara Hypolito**, que aborda o quilombo urbano como catalisador de transformação territorial em Pelotas/RS. As relações entre água, memória e sensibilidade emergem em *Perfeita memória das águas*, de **Caroline Silva Souza**, enquanto as cosmologias afro-brasileiras atravessam *Sem Bará não existe caminho*, de **Kryssia Gantes Soares**, afirmando a ancestralidade como princípio de orientação, proteção e circulação no território urbano. Os conflitos ambientais e territoriais aparecem de forma explícita em *No a la mina*, de **Daniela Vieira Goularte**, e em *Entre cerros e camadas – Paisagem, ancestralidade e sobreposições na Patagônia*, de **Silvia Helena Cardoso**, **Eduardo Rocha** e **Daniela Vieira Goularte**, ensaio que também compõe as capas desta edição, encerrando a seção com uma reflexão visual e política sobre paisagem, extração e camadas de tempo.

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 atento às tensões entre cidade, memória e vida coletiva. *Saberes Ancestrais II* se apresenta como continuidade e aprofundamento de um ciclo editorial que reconhece os territórios urbanos como espaços de conflito, mas também de reinvenção, cuidado e resistência. Como gesto de encerramento — e também de abertura — este número convida a uma leitura atenta e situada, na qual textos, imagens e vozes possam ser percorridos como quem atravessa um território vivo, marcado por camadas de tempo, disputas e possibilidades de futuro.



Foto: Silvia Helena Cardoso.

ISSN 2526-7310 PIXO n.36,v.10 verão de 2026

KÁTIA SILENE COSTA VALDENILSON/ TÔNKYRE HÕNPRYRE AKRÃTIKATÊJÊ Histórias de Lutas e Resistências de uma Liderança Indígena

KÁTIA SILENE COSTA VALDENILSON/ TÔNKYRE HÕNPRYRE AKRÃTIKATÊJÊ Stories of Struggles and Resistance of an Indigenous Leader

Kátia Silene Costa Valdenilson/Tônkyre Hõnpryre Akrãtikatêjê[1], Silvia Helena dos Santos Cardoso[2], Taís Beltrame dos Santos[3], Otávio Gigante Viana[4] e Andrea Paola Fondevila Salcedo[5]



Entrevistada
Kátia Silene Costa Valdenilson/Tônkyre Hõnpryre Akrãtikatêjê

Entrevistadores
Silvia Helena dos Santos Cardoso, Otávio Gigante Viana e Taís Beltrame dos Santos

Transcrição
Gabriela Droppa Trentin e Aline Lima Pereira, Bolsistas Projeto Confins da América do Sul.

Apresentação
Silvia Helena dos Santos Cardoso e Taís Beltrame dos Santos.

Revisão
Silvia Helena dos Santos Cardoso e Taís Beltrame dos Santos.

Kátia Silene Costa Valdenilson/Tônkyre Hõnpryre Akrãtikatêjê, Liderança do Povo Indígena Akrãtikatêjê, Cacica da Aldeia Akrãtikatêjê na Terra Indígena Mãe Maria/ TIMM em Bom Jesus do Tocantins, Sudeste do Pará, Amazônia Oriental, compartilha em sua entrevista uma trajetória de resistência e luta pela preservação do território, das águas e da cultura ancestral. Sua história revela a importância da água como fonte de vida e medicina, do manejo sustentável da floresta e os desafios enfrentados diante da expansão pública e privada na Amazônia desde os anos 1970. Educadora bilíngue e defensora da língua indígena, Tônkyre reforça o papel das mulheres como guardiãs das sementes, da memória, dos saberes da medicina ancestral e o poder das lideranças dentro e fora das terras indígenas. Em sua fala, Tônkyre mostra sua força e articula espiritualidade, identidade e política, mostrando que a luta indígena pela terra e pela natureza visa garantir um futuro coletivo não apenas para os povos originários, mas para todos que habitam o planeta.

Kátia Silene/ Tônkyre: Quando viemos para cá, todo mundo queria morar na beira do rio. Nós dividíamos a Terra Indígena Mãe Maria com os Xavante e os Karajá, como se fosse uma disputa de território. Nós, por exemplo, ocupávamos desde Tucuruí até a região de Marabá. Chegávamos até a Serra das Andorinhas. Mas, como essa serra ficava longe da margem do rio, desistimos de permanecer lá e optamos por ficar mais próximos das praias, junto à água. O grupo Sororó ficou de um lado e nós de outro. Nesse processo, muita gente morreu, foram muitos confrontos. O povo Xikrin ficou mais acima, do lado do rio Itacaiúnas. Toda a briga era por causa das margens de rio, porque todos queriam viver perto da água.

Foi assim também quando construímos essa aldeia. Escolhemos um lugar próximo ao rio Flexeira, que enche e chega a cobrir essa área aqui. Como não havia água, criamos esse lago, feito pelo meu irmão, justamente porque estamos acostumados a viver à beira d'água. Para nós, a água é vida, é tudo, é fundamental. Ela nos dá crescimento, fortalecimento, faz parte da nossa medicina. A água não é essencial apenas para nós, povos indígenas, mas para toda a humanidade.

A água é a fonte da vida. Ninguém vive sem ela. É por isso que hoje nós lutamos para proteger as nascentes. Aqui perto de nós existem 32 nascentes, e quando houve o incêndio, o fogo atingiu uma delas, que alimenta o açude. Ficamos muito preocupados e logo começamos a buscar um projeto de reflorestamento dessa nascente, porque,

Acervo Projeto Confins da América do Sul/Fotografia de Silvia Helena Cardoso, novembro de 2024.

1 Kátia Silene Costa Valdenilson, conhecida como Tônkyre Hõnpryre Akrãtikatêjê nome na língua indígena, é liderança indígena do povo Timbira, da etnia Akrãtikatêjê. Sua trajetória é marcada pela luta em defesa dos territórios tradicionais, da educação intercultural e da valorização das cosmovisões indígenas. Reconhecida nacionalmente, Tônkyre atua no fortalecimento das mulheres indígenas em espaços decisórios e na preservação da língua e dos saberes ancestrais de seu povo. Sua voz firme e sensível se destaca como referência na resistência cultural e na construção de caminhos para o futuro dos povos indígenas no Brasil.

2 Pós-Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU/FAURB/UFPel/2025-2026). Doutora em Artes (IA/UNICAMP/2011). Cientista Social/Antropóloga (USP/1990). Profa. Dra. Licenciatura em Artes Visuais/ Faculdade de Artes Visuais/Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/UNIFESSPA.

3 Doutoranda em Arquitetura (PROPAR/UFRGS). Mestra em Arquitetura e Urbanismo (UFPel/2021). Arquiteta e Urbanista (UFPel/2018). Licenciada em Artes Visuais (UFPel/2025).

4 Mestrando em Arquitetura e Urbanismo (UFPel). Arquiteto e Urbanista (UFPel/2017). Graduando em Artes Visuais - Licenciatura (UFPel).

5 Mestranda em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU/FAURB/UFPel). Licenciatura em Geografia (UNPSJB/2024).

se ela seca, o rio também seca. E como ficam então os animais, que precisam dessa água para sobreviver?

Nós temos feito palestras com os fazendeiros, para que eles não joguem veneno e para que deixem a mata ciliar crescer. E está dando resultado. Se vocês forem lá, vão ver: a mata já começa a se recuperar, e eles não estão mais roçando até a beira do rio. Nós orientamos: pode roçar até perto, mas não na margem, para evitar erosão e desmatamento, que secam o rio Flexeira. Este ano, graças a esse esforço conjunto, o rio não chegou a secar.

A nossa estratégia tem sido o diálogo e a parceria. Não adianta confrontar os fazendeiros, porque isso gera conflito, guerra, morte. Quando conversamos com respeito, eles nos ouvem, e nós também ouvimos. Assim conseguimos avançar. Contudo, os moradores da região ainda caçam e invadem para pegar castanha, mas nós falamos para que não façam isso. Explicamos que podem pedir e em tempos adequados nós permitimos, porque conhecemos os ciclos da natureza. Agora, por exemplo, é tempo de reprodução dos animais, e logo começará a piracema. Então pedimos que não fechem mais os peixes com arpão, que não usem mais o bico doce no rio, porque isso envenena e traz doença, até câncer. Afeta não apenas eles, mas também nós, que consumimos esse peixe.

Silvia Helena dos Santos Cardoso: O que é o bico doce?

Kátia Silene/ Tônkyre: É um veneno que eles usam para envenenar o peixe. O peixe morre, boia e eles pegam para vender no Morada Nova ou no Km 12. As pessoas compram e comem sem saber que é peixe envenenado. É a mesma coisa que acontece quando nós compramos carne lá fora: não sabemos se o boi estava doente, se a galinha estava doente. É muito ruim.

Por isso mesmo nós, povo Akrâtikatêjê dissemos: vamos criar o nosso próprio peixe, a nossa galinha, o nosso boi. Porque aí nós sabemos o que eles comem, sabemos como estão sendo criados. É esse o sentido dos nossos projetos. Também criamos o nosso porco. O nosso porco não fede como o da rua, porque ele come macaxeira, milho. Nós não damos leite nem soro, para não dar verme. Fazemos nossa própria ração e damos para eles. Quando comemos o porco, não tem aquele gosto, aquele cheiro forte. É diferente. O mesmo acontece com o nosso peixe do lago: ele tem um sabor diferente porque alimentamos com mandioca, milho, palmito, frutas. Tu cortas a macaxeira e joga, eles ficam fervilhando para comer. Assim, tudo que é sem agrotóxico, tudo que é do nosso jeito, faz viver muitos e muitos anos. Nós também pensamos no futuro, até onde vai chegar o nosso alimento, porque pensamos grande, pensamos em todos.

É isso que falamos também aos fazendeiros. Damos palestras, pensamos até em criar revistinhas para entregar a eles, com apoio das universidades, dos professores, dos alunos. Porque essa luta é de todos nós. É o mesmo que explicamos aqui entre os indígenas: não importa se tu é Xikrin, Sororó, Guajajara, Asurini (povos indígenas na Amazônia Oriental), a luta é a mesma. O que eu quero para mim, eu quero para vocês. A luta não é em vão.

Estamos lutando pelo DSEI (Unidade Descentralizada de Atenção à Saúde Indígena no Brasil). Uma fica em Marabá, para os Guajajara, Atikum e Guarani. Outro lá no Xikrin, só para os Kayapó Xikrin do Cateté. E um aqui na Terra Indígena Mãe Maria, só para os Gaviões (nome comum às diferentes culturas indígenas residentes na TIMM). Essa é a luta que estamos fazendo. E ainda disseram para mim: “Se vira, tu que é articulada, fala com o fazendeiro”. Eu já falei com ele, está marcado para o dia 19. Sorte minha que o Faleiro (Aírton Luiz Faleiro, Deputado Federal/PA) é meu amigo, que é deputado federal.

Otávio Gigante Viana: Estão seguindo então ou esse caminho da política institucional, de encontrar quem está disposto a ouvir...

Kátia Silene/ Tônkyre: É isso mesmo. Qual era a pergunta, bora ver, começar...

Otávio Gigante Viana: Você comentou que chegaram aqui por volta das décadas de 1960 e 1970. Mas antes desse período, como era a trajetória do povo até alcançar esta região? Que histórias vocês guardam desse tempo anterior?

Kátia Silene/ Tônkyre: O meu povo andava para cá em busca de terra fértil, rica em alimento. Esta região era onde ficava o maior castanhal, aqui em Marabá. A minha avó (Rõnire Pahenti (1920/2025) ancestralizou alguns meses depois desta entrevista), que ainda está viva, hoje com cento e poucos anos, cento e dez, cento e doze, já sem lembrar de muitas coisas, contava que, quando ela veio a Marabá, havia apenas uma casinha. E era uma terra muito rica em castanha, cupuaçu, açaí, mamuí, caju de janeiro. Também tinha muita ponta de flecha, muito material para fazer flecha e muito parati para artesanato.

O povo andava. E, para nós, todo lugar por onde passávamos era como se fosse o nosso território, porque, ao andar, estávamos também demarcando. O indígena é assim: “vamos para tal lugar” e a gente andava, ocupava. Nós caminhávamos por toda essa região, até a divisa com São Pedro da Água Branca. Para além dali já eram os Kyikatêjê e os maranhenses do povo Krikati.

Se nós passássemos da divisa, era guerra com os outros povos indígenas. Eles também vinham até a divisa e voltavam, porque sabiam que aquele lado era deles. Era como se houvesse uma linha invisível: de cá era Pará, de lá já era Maranhão. E se fôssemos mais para frente, encontrávamos os Karajá. Também havia confronto com eles. Por isso, o nosso povo andava muito, sempre se deslocando.

Quando chegou a década de 1970, com a abertura da Rodovia PA 70 tudo mudou. O Estado começou a explorar a nossa terra, dizendo que ela não era indígena, mas sim do governo. Nós, indígenas, afirmávamos que a terra era nossa, porque tínhamos chegado primeiro, quando não havia ninguém aqui. Mas o Estado não pensava assim. Para eles, nós éramos considerados um atraso. Diziam que atrapalhávamos, que impedíamos o desenvolvimento que eles queriam trazer.

E nós vivíamos só da terra, o meu povo. E foi aquela briga, aquela briga, e quando eu cresci, eu já tinha meus 7, 8 anos, eu já vi meu pai nessa luta. Então já acompanhava meu pai e meu pai já botava na minha cabeça que qualquer hora, daquela hora, ele estava morrendo. Que o pessoal ia matar ele, mas ele ia morrer em cima do território. Porque ele dizia que o território era a mãe dele. Era mãe terra, era mãe dele, e muito cedo nós fomos entendendo, porque os velhos mesmo diziam que a terra era mãe deles, que a terra era mãe, e que o fogo era o que aquecia eles, era o lençol, e a água era a vida, e tudo isso nós fomos aprendendo, que os animais eram como se fossem nós, também como sobrevivente que dependia da mesma floresta, da mesma comida, e que um protegia o outro, que existia o protetor dos animais, assim como tinham os nossos caciques e lideranças.

Nós já crescemos no meio dessa luta. Em 1975, a Eletronorte (Central Elétrica do Norte do Brasil S.A.) mandou o trator destruir a terra do meu povo. Foi quando a destruição aconteceu de verdade. Eu me lembro bem do dia em que o trator entrou. Todo mundo achou que era o fim do mundo, porque ninguém sabia o que era um trator. Primeiro, nós

ouvimos o barulho do motosserra. O pessoal dizia: “Vai lá ver que zoada é essa, será que é onça?” Ninguém entendia que bicho fazia aquele som. Quando foram olhar, viram os trabalhadores abrindo o caminho, demarcando com pique e fazendo picada com facão e motosserra. Ainda não tinha trator, eram só motosserras abrindo caminho, abrindo clareira. Até que, quando os caminhos já estavam feitos, os indígenas foram ver de perto. Começaram a flechar os trabalhadores. Só que, quando eles voltaram, já trouxeram mais de dois tratores. E aí foi destruição: derrubaram a nossa aldeia, os indígenas correndo, caindo na água, fugindo para o mato. Uns foram embora para o povo Tembé, outros para o Mato Grosso, outros seguiram rumo a Belém, e outros vieram para cá.

Em 1975, o SPI/FUNAI (Serviço de Proteção aos Índios/Fundação Nacional do Índio) disse: *“Olha, eu vou pegar o que sobrou e vou jogar lá na Mãe Maria.”* E foi assim: colocaram o nosso povo em cima do caminhão, mandaram juntar o que restava. Minha avó saiu pegando umas tábuas, uns brasilites, porque a nossa casa, que nós tínhamos feito, era diferente, inspirada nos americanos. Era toda de tela, com assoalho alto, como uma laje de concreto.

Meu pai Payaré (Hõmpryre Rõnõre Jõnpiti) já era liderança quando eu cresci. Ele contava que tinha se tornado liderança ainda muito cedo, aos 10 anos. Houve uma guerra no mato, e o pai dele, ferido, morrendo ao pé de uma árvore, entregou-lhe o arco e a flecha e disse: *“A partir de hoje, você vai ser o cacique.”* Meu pai respondeu: *“Mas eu sou muito jovem, sou só uma criança.”* E ouviu: *“É assim mesmo que você vai aprender.”*

Então, desde os 10 anos, meu pai já era cacique. E ele dizia que eu também já era liderança desde os nove anos. Só que nunca me contou diretamente, porque dizia que me avisaria na hora certa; até lá, estava apenas me preparando. Eu, criança, achava que meu pai não gostava de mim, porque ele era muito rígido. Eu tinha hora para dormir, hora para brincar, hora para comer. Não comia qualquer coisa, era meu pai que me dava. Não podia se sentar em qualquer lugar. Foi um aprendizado muito duro. Até para beber água eu tinha hora. Se eu comesse, tinha que esperar meia hora para beber. Eu não entendia o porquê. Mas meu pai dizia: *“Você vai saber na hora certa.”*

Quando eu tinha 12 anos, meu pai me entregou para minha avó e disse: “Agora tu vais aprender por que é.” Era para eu ter resistência, aguentar fome e sede, porque vivíamos um momento de guerra. Tanto que, quando tentaram matar meu pai, o nosso povo já tinha vindo para cá, em 1975, mas ele dizia: “Eu não vou. Nós vamos ficar aqui. Se nós morrermos, nós vamos morrer aqui.”

Meu pai me dizia: “Eu não quero que tu morras. Eu quero que tu contes a história para o mundo inteiro.” E eu respondia: “Mas como, pai? Se o senhor vai morrer, se eu vir o senhor morrendo, eu vou morrer junto com o senhor.” E ele dizia: “Não pode deixar morrer tua mãe, teus irmãos. Mas tu contas a história. Conta como aconteceu e por quê. Porque tudo é por causa da terra.”

No dia em que tentaram matar meu pai, ele estava fazendo farinha, a uns 20 quilômetros dentro da mata, sem estrada, sem nada, sem energia, sem casa. Eu cortei palha de coco e de açaí, fiz uma casinha assim, no pé de uma árvore. Meu pai me orientava: “Deixa um pedaço de madeira rasgada no caminho para marcar. Pega peixe, assa para os teus irmãos e come. Vai aguentando. Quando der seis horas, dá comida para os teus irmãos e já bota eles para dormir. Não deixa teus irmãos chorarem. Não responde para ninguém. Não é para responder, não. Tu só respondes se tu conhecer quem é.”

E quando vi que já eram seis, sete horas, meu pai não chegou. Ele tinha dito: *“Se eu não chegar até sete, oito horas, é porque me mataram.”* Ele era perseguido para ser morto e tomarem o resto da terra, a terra de Tucuruí, onde ficam as três torres.

O meu povo já tinha ido embora, mas nós continuamos resistindo até 1982. Nesse ano tentaram matar meu pai. Foi então que a FUNAI, que antes era SPI, nos buscou em Tucuruí, através do Krohokrenhum (Krohokrenhum Parkatêjê, conhecido por Capitão). Meu pai ficou seis meses no hospital. Eu, com apenas 9 ou 10 anos, já tinha que me virar para criar meus irmãos e sustentar minha mãe. Muito cedo comecei a trabalhar. Quando finalmente vim estudar, já tinha quase 11 anos. Tive que aprender tudo rápido. Meu pai dizia: *“Tu tens que aprender a se virar.”*

Eu saía pedindo comida e roupa para os meus irmãos. E quando cresci mais, aos 13 anos, fui pedir emprego. Mas antes falei com meu pai: *“Pai, eu queria aprender a ler.”* Ele me colocou numa escola particular, onde a professora ensinava apenas cinco alunos. O nome dela era Rosiana, nunca me esqueço. Eu dizia para ela: *“Professora, eu quero aprender a ler, fazer conta e conhecer dinheiro. Só isso.”* E aprendi muito rápido. Em uma semana já sabia ler. Pedi então para ela me ensinar sobre dinheiro. Ela me explicou, também em uma semana. E eu disse: *“Agora já posso trabalhar com dinheiro.”* Foi assim que fui pedir emprego num parque. O nome do parque era Nossa Senhora Aparecida. O parque era do Sr. Altaneira e da Dona Guiomar. Ela me perguntou: *“Minha filha, quantos anos tu tens?”* Eu disse: *“Tenho 13 anos.”* Ela perguntou: *“Tu conheces dinheiro?”* Eu respondi: *“Conheço.” “Tu sabes ler?”* Eu disse: *“Sei.”* Então ela falou: *“Bora fazer um teste.”*

Ela me deu um monte de bilhetes da bilheteria e foi me mostrando: colocava uma régua, dizia *“tira um ingresso desse, é tanto. Se alguém te dá isso, tu voltas aquilo. Aqui está a máquina.”* Fiz o teste e passei. Ela me colocou na bilheteria. Eu entrava às quatro da tarde e saía às três e meia da manhã. O que sobrava no caixa era meu. Eu levava para casa e entregava para a minha mãe. Meu pai estava doente. Minha mãe usava o dinheiro para fazer compra, pagar energia, porque meu pai não sabia lidar com isso. Ele mal falava português. Mas foi ele quem decidiu me deixar estudar aos 11 anos. Ele dizia que eu não podia perder a minha cultura. Queria que eu soubesse a minha identidade, a história do meu povo. Dizia: *“Agora tu podes estudar, porque tu já sabes de onde tu vieste, quem é o teu povo, como é o teu nome.”*

Mesmo que o Estado tivesse renegado os nossos nomes, dizendo que nome indígena não era nome de gente, não era nome de cristão. Porque nós não éramos cristãos. O Estado não aceitou o nosso nome indígena. “*Eu nasci pela Funai*”. Tiveram que inventar nomes para nós. Inventaram o nome do meu pai e de todo o meu povo. O Zeca virou José Antônio, minha avó passou a ser Maria Tereza, meu pai virou Edivaldo Valdenilson. Assim foi com meus irmãos, com a minha mãe, com todos. O meu próprio nome foi inventado, porque o meu nome indígena é **Tônkyre Hõnpryre Akrãtikatêjê**. O do meu pai era **Hõmpryre Rõnõre Jõnpiti**, mas ficou Edivaldo Valdenilson. Eles mudaram, porque não aceitavam os nossos nomes.

Nós nem sabíamos, naquela época, por que estavam destruindo a nossa terra. Só muitos anos depois descobrimos que era por causa dos Projetos Carajás, dos Grandes Carajás. Eles queriam energia, queriam abrir estrada para escoar os produtos, para passar o trem. Nós não sabíamos disso. Para eles, nós éramos um atraso, porque o projeto deles era desenvolvimento: gerar emprego, energia, fazer a cidade crescer, desmatar.

E hoje, onde era a nossa aldeia, de Tucuruí até Goianésia do Pará e Moju, tudo virou cidade. Mas tudo aquilo era nosso. Nós andávamos a pé de Tucuruí até a cabeceira do Moju. Encontrávamos esse pessoal e seguíamos até Jacundá, à pé, e voltávamos. Sempre deixando a terra descansar. Porque a terra precisava de tempo para se

regenerar: nascer mais castanha, mais fruta. Então íamos para outro lugar: *“Bora lá, aqui tem muita fruta, lá a caça já está se reproduzindo.”* E assim fazíamos, nesse rodízio da terra.

Mas nunca para desmatar. Porque há mais de 13 mil anos o indígena vem mostrando um modelo diferente de viver, que eu chamo de “capitalismo verde”. Foi assim que os povos indígenas seguraram esse território, com sabedoria, mantendo-o de pé, preservado.

E não é fácil, porque a nossa luta, desde quando eu me entendi por gente, eu já vi meu pai e meu povo lutando pela floresta, manter a floresta. E meu pai dizia, *“eu quero morrer pela minha terra”*. Então, meu pai, toraram a mão dele, tentaram torar o pescoço dele. Meu pai fingiu que estava morto, a mão dele caiu em cima dele, o sangue o lavou, e meu pai fingiu que estava morto. E os homens correram. Depois ele se levantou, a mão dele ficou pendurada só nessa pele. Meu pai morreu defeituoso. Então foi um sofrimento muito grande, muito grande mesmo que a gente, eu com meu irmão, eu completei meus 15 anos, meu irmão 14. Eu falei para ele, “*bora atrás do homem que quis matar meu pai, bora matar ele. Eu sei onde ele mora*”. Eu com meu irmão, tu acreditas? E nós nos preparamos, “*bora matar ele. Mata ele, joga e enterra ele*”. Meu pai escutou, eu com meu irmão planejando, ele falou, “*não faz isso não. Deixa que a justiça de Deus é maior. Eu já entreguei na mão do Senhor. Deus vai me dar uma resposta*”. Quando passou nem três meses, o homem morreu, deu uma doença na pele dele, que a doença comeu toda a pele dele. E ele morreu de doença de pele. E meu pai disse, “*eu entreguei na mão de Deus. Deus é o maior*”. E ele morreu muito novo com essa doença. E foram três homens que tentaram matar meu pai, mas eles falaram que foi a própria Eletronorte que tinha encomendado para matar meu pai, intimidar meu pai, para nós sairmos da montanha.

Otávio Gigante Viana: Deixa-me te perguntar: tu usaste a palavra ‘desenvolvimento’ duas vezes. O que essa palavra quer dizer para vocês?

Kátia Silene/ Tônkyre: Para eles, desenvolvimento significava fazer a cidade crescer. Para nós, eles diziam que éramos atraso. Mas o que eles chamavam de desenvolvimento era, para o nosso povo, destruição. Destruição da nossa moradia, do nosso modo de vida. Porque nós não precisávamos desse desenvolvimento: nós já tínhamos riqueza, sempre fomos muito ricos — porque éramos os donos da floresta.

Nós sabíamos fazer o manejo, respeitar o tempo da piracema, das frutas, da reprodução dos animais. Entendíamos que cada fruto que Deus dá tem seu tempo certo. Quando chegava o tempo da fruta, sabíamos que era hora de não mexer na piracema, de não caçar, de deixar os animais se reproduzirem. Esse era o nosso equilíbrio. Mas o homem branco não conseguiu se adaptar, não soube viver nesse intercâmbio com a natureza.

Por isso, nós criamos nossos próprios norteadores de vida e de ensino, que também levamos para a escola: o tempo de plantar, o tempo de colher, a resistência, a memória e o Payaré.. Eu sou guerreira, sou Akrãtikatêjê, e trabalhamos para que nossas crianças cresçam entendendo isso. Dizemos para a professora: *“Professora, queremos que a senhora ensine nossos filhos a amar esse território e a respeitá-lo. Eles precisam entender sua identidade.”*

Para nós, cada indígena precisa conhecer o significado do seu nome e do grupo a que pertence. É o nome que fortalece. O nome indígena é uma ciência muito forte, porque nele está o sentido de origem, de pertencimento, de sabedoria. É como para vocês, que identificam as pessoas pelo sobrenome, pela família, pela classe social. Para nós também é assim. Se ouvimos o nome, sabemos: “Essa é a família Parkatêjê. Aquela é a família do Payaré, dos Akrãtikatêjê. Toprãmre é do povo Krohokrenhum. O pessoal do Kuikuro é do povo Kyikatêjê.” Assim, identificamos de onde cada um vem.

Hoje nós mesmos, indígenas, nos perguntamos: *“Por que os Kyikatêjê não escreveram a própria história?”* Por que foi o meu tio Zé quem escreveu a história deles? E isso é uma contradição, porque os *Kyikatêjê* sempre foram muito fortes na língua e na cultura, custaram a aprender o português, e hoje ainda têm muitos falantes. Nós, Akrãtikatêjê temos apenas seis falantes e cinco que entendem. Os Parkatêjê têm seis falantes também. Já os Kyikatêjê ainda têm 35 falantes, mais dez que entendem, e outros dois ou três que aprenderam aqui.

Otávio Gigante Viana: Eu me esqueci a palavra que você me ensinou hoje de manhã, que quer dizer língua.

Kátia Silene/ Tônkyre: Mpajàkwa é na nossa língua, é a nossa fala. Então, mpejti, a nossa língua é linda, rica e maravilhosa. Ela é cheia de gramática, tem vários significados. É uma fala com verbo, uma fala firme, completa, com tudo o que o português também tem. Uma única palavra nossa pode significar muitas coisas. Por isso eu digo que, hoje em dia, esse é o nosso trabalho: fortalecer a língua para os jovens.

Eu, por exemplo, sou professora bilíngue.Meu pai tinha um gravador manual — ele gravava a nossa fala, as canções, as histórias. Eu queria sempre brincar com o gravador, mas ele dizia: *“Ó, agora é hora de escutar a língua. Escutar e cantar.”* Eu ia ouvir e, quando queria brincar, ele dizia: *“Vai brincar um pouco, depois volta; não terminou o horário.”* Ele também me preparava de outras formas. Falava: *“Agora é hora de correr na praia para criar resistência. Agora é hora de mergulhar e ficar tanto tempo no fundo.”* Eu, criança, achava que meu pai não gostava de mim, pensava: *“Meu pai me odeia.”* Porque todo mundo comia da panela e eu tinha regras: ele dizia *“espera aí”* e só me dava a minha parte no momento certo. Eu perguntava para minha mãe: *“Por que meus irmãos comem tudo e eu não posso?”* Quase fugi uma vez, disse: *“Mãe, vou-me embora, porque meu pai não gosta de mim.”* Mas era disciplina com propósito. Meu pai me ensinava a trabalhar com ferramentas e armas de caça: *“Carrega esse cartucho, põe dez bagos, tanta pólvora”*, ele me fazia preparar cartuchos, medir, socar; dizia que eu tinha que sentir o “soco” da espingarda para aprender. Eu tinha medo: *“Pai, essa espingarda é grosso calibre, ela dá soco.”* Ele repetia: *“É para sentires o soco, para te fortalecer.”* Todo dia eu treinava: atirar com espingarda, esticar o arco, eu também sou arqueira. Tudo isso fazia parte de um aprendizado mais amplo: resistência física, disciplina, saber escutar a língua, guardar memória e estar preparada para cuidar da família e do território.

Meu dedo grosso e esse outro é fino, desde menina eu atiro flecha: estico o arco, pulo a corda, atiro na cor, atiro por cima, atiro com uma mão só. Recentemente fui campeã no Krijõhêre, na categoria de arqueiras mulheres — me deram R$1.500 como incentivo cultural.

Meu pai me fazia treinar muito. Se eu errasse, eu tinha que colocar pelo menos três cartuchos ali dentro. Primeiro treino com espingarda, depois com rifle e por fim com revólver. Só depois eu entendi que tudo aquilo era forma de me proteger dos militares que estupravam mulheres indígenas. Um dia um homem tentou pegar meu peito e meu pai disse: *“É por isso que eu te treinei. Se ele te tentar abusar, tu matas, cai na água, foge e some.”* Eu disse: *“Então eu posso matar?”* Ele respondeu que sim, se for para salvar a tua vida. Aí eu entendi.

Aquele jejum que ele fazia: *“Tu vais comer agora às sete, e só de novo às três da tarde; aguenta a sede até as duas”*, era também um treino: aprender a aguentar fome e sede para, no caso de guerra, poder fugir e se esconder. Tudo isso foi um preparo. Nem só coisas boas, mas lições duras de resistência.

Otávio Gigante Viana: E esses quatro eixos da educação que tu mencionaste, que vocês ensinam aqui, têm relação com o tempo?

Kátia Silene/ Tônkyre: Com relação ao tempo, o nosso calendário aqui é um **calendário curricular**. Ele é redondo, não é quadrado. Nós não trabalhamos com “grade curricular”, porque grade é de prisioneiro, é estar aprisionado. Para nós, o currículo é a própria vida. É como numa corrida de bastão: um corre, passa para o outro, que passa para o outro, e assim seguimos.

Nós trabalhamos com o tempo e com o calendário, e o nosso calendário é circular. Primeiro preparamos a terra. Agora estamos no tempo de plantar — vocês mesmos puderam ver o povo plantando. Depois do tempo de plantar vem o **tempo do fruto**, que celebramos na **festa do milho,** o põhyteti que significa “milho verde”. Nesse tempo, comemos apenas frutas e respeitamos o ciclo dos animais, que estão parindo e reproduzindo. Só voltamos a caçar quando os filhotes crescem e desmamam. Assim nunca vai acabar, nunca vai faltar.

Com os peixes é o mesmo. Nós não mexemos enquanto eles estão em reprodução. Sabemos esperar o tempo certo. Por exemplo, no lago podemos comer o tambaqui, porque ele não se reproduz lá. Mas o piau, quando está se reproduzindo, nós deixamos quieto, para aumentar e garantir que sempre haja peixe.

Porque o **Kupê**, o branco, a maioria pensam assim: *“Vamos comer tudo hoje, acabar e depois vemos.”* Nós não somos assim. Se eu quiser comer uma bacaba, eu vou ao mato, tiro, está cheio de bacaba. Se vocês andassem por aqui, veriam: há muita bacaba. Vai no açaizal, tem muito açaí; tira só o que precisa para comer. Está fresquinho, está no ponto. É por isso que eu digo, como fala o Krenak: a floresta é o nosso supermercado verde, a nossa farmácia verde.

Tu vais lá, pega um remédio natural. Mas hoje em dia, muitos já não acreditam mais, inclusive jovens indígenas. Eu mesma fui curada pela mata. Quando perdi minha filha no parto, a mãe das gêmeas, entrei em depressão profunda. Meu corpo tremia todo. Passei três anos assim: tremia cabeça, perna; precisava que me carregassem. Fiquei três anos no fundo de uma rede, achando que não tinha mais jeito. Até o médico me despachou, dizendo: *“Não tem mais jeito.”*

Foi minha avó que disse: *“Eu vou te cuidar agora, com o remédio do mato.”* Ela me tratou com banhos, chás, remédios da floresta. E hoje estou aqui, viva. Bom, não é? Porque ninguém acreditava. Quando o médico disse que não tinha mais jeito, eu pensei em tirar minha vida. Mas minha avó disse: *“Tem jeito sim. Kupê não sabe de nada. Não foi nosso intuwa que disse que não tem mais jeito. Nosso intuwa disse que tem jeito.”* E assim foi. Não demorou um mês, eu me levantei, andei, peguei peso, voltei à vida normal. Foi o remédio do mato, não foi o da cidade. Por três anos eu tomei remédio, para bem dizer, errado, não é? Até atingiu meu fígado que ficou estendido.

Só de malária, eu peguei 14 vezes em Tucuruí. Quatorze vezes. E agora o meu sangue desenvolveu o começo de leucemia. Precisei tomar sangue no hospital por seis meses, e ainda fizeram exame no líquido da coluna para ver se estava limpo, porque acabei pegando um tipo de câncer de tanto ter malária. O Nildivaldo Grande pegou 13 vezes e o Nenzinho também.

Eu vivia inchada. Nós só comíamos debaixo da mosqueteira, em Tucuruí, por causa da barragem. Era muito mosquito. Nossa pele toda ficava cheia de feridas, o corpo inteiro tomado de picadas. Foi por causa da água parada, da madeira presa, das folhas apodrecendo e contaminando a água. A quantidade de mosquito era absurda. Eu sempre digo: nós somos sobreviventes de uma barragem. Porque o resto do nosso povo não aguentou, foi embora, de tanta malária.

Antes, não existiam tantas doenças. Mas quando veio a malária, veio também a doença. Junto vieram os migrantes, a droga, tantas coisas ruins. Foi nesse tempo que muitos do meu povo começaram a beber. Foi nessa época também que, depois de resistirmos até 1975, em 1982 viemos de vez, porque o Krohokrenhum mandou nos buscar, já que tinham tentado matar meu pai. Ele viu o meu sofrimento. Eu ainda era muito nova, tinha que pescar e vender peixe nas geleiras, vivia de pesca, de açaí, de fazer farinha.

Eu digo que não tenho vergonha: já pedi comida, já usei roupa dos outros, já pedi comida em restaurante. Não me envergonho disso. Eu tinha 16 anos, já aqui na Aldeia Parkatêjê, quando fui trabalhar para o finado Raimundo, para a professora Luciléia e para o chefe de posto Batista. A professora Luciléia me deu emprego para limpar a casa dela. Eu sabia cozinhar, sabia limpar, sabia fazer crochê. Foi nessa época que aprendi a pintar, a fazer crochê para me virar.

Aprendi muito com os missionários, que ensinaram meu povo a falar português, a se vestir, a costurar. Eu aproveitei: aprendi a cozinhar, a costurar. Com 12, 13 anos, quando cheguei à Parkatêjê, falei para o Krohokrenhum: *“Quero trabalhar no ateliê, eu sei costurar.”* Passei a fazer roupa para os mais velhos que vinham aqui: costurava bermuda, camisa, tudo. Aprendi tudo na minha vida não porque quis, mas por necessidade.

Mas sempre tive um objetivo: desde cedo dizia a mim mesma que, quando crescesse, ia levantar o nome do meu povo, juntar o meu povo e abrir uma aldeia. Meu pai dizia: *“Tu não sabes o que tu falas.”* E eu respondia: *“Eu sei sim, pai. Eu sei o que quero para minha vida: vou levantar o nome do meu povo, vou abrir uma aldeia.”* Naquele tempo, eu me casei com o Ropre, que era cacique. Vivi seis anos com ele. Foi um casamento arranjado: minha avó dizia que, pela lei tradicional, ele era meu marido. Antigamente não havia escolha: tu tinhas que te casar com quem era escolhido para ti, de acordo com a cultura. Mas depois de seis anos, falei para o meu pai: *“Pai, eu quero me casar do meu gosto.”* Meu pai respondeu: *“Tu não podes, tu já tens marido.”* E eu disse: *“Posso sim, pai. Porque agora vivemos num mundo em que falamos português, aprendemos outras coisas, e eu quero viver a minha vida.”* Meu pai disse: *“Não, tu não vais.”* E eu disse: *“Vou sim, pai. Eu quero viver a minha vida.”* E foi onde eu troquei de marido, mas parece que foi o fim do mundo. Nunca tinha acontecido. Então, foi quebrada uma cultura.

Meu pai ficou muito envergonhado quando eu troquei de marido. Mas eu queria viver do meu gosto. Vivi 15 anos com o finado Irnaldo Krykpenti, irmão do Komaitere e filho do capitão Krohokrenhum. Com ele tive cinco filhos. Com o Ropre tive três: Komaitere, Takwyiti e Penpkoti, a mãe das gêmeas que morreu. Perdi uma filha e fiquei com dois. Então, com o Ropre ficou apenas um casal de filhos, ele que hoje é o cacique Ropre. E com o finado Irnaldo, os cinco filhos. Ele faleceu em 15 de junho de 2003. No mesmo ano, no final de 2003, eu abri uma associação. E, em 2007, fiz a abertura da aldeia aqui.

Naquele tempo, tudo isso era fazenda do João Queiroz. Lá do outro lado, vocês podem ver ainda os restos da fazenda. Na época, não era permitido desmatar. Falei para o Krohokrenhum, meu sogro: *“Eu vou abrir uma aldeia.”* Ele perguntou: *“Aonde?”*

Meu pai queria abrir em frente à Parkatêjê. Mas eu disse: *“Não. Quero abrir lá no km 15, onde é a fazenda.”* Ele respondeu: *“Mas lá é fazenda, lá é ponto de invasão.”* E era verdade: tudo aqui era gado, pasto, cerca. Se vocês andarem por aqui, ainda vão ver arame, sinais da fazenda. O João Queiroz dominou essa terra por 14 anos. E foi o meu pai que expulsou ele da fazenda. Chamou os indígenas, mataram 50 bois e botou eles para correr. E homologou essa terra. Nesse tempo, os indígenas eram muito bravos. E eu falei, “eu vou aproveitar”. O capitão disse, “tu vais morar onde?”. Eu digo, “eu vou fazer uma aldeia ali”. “Mas lá não presta, é fazenda, tem muito mosquito”. Eu digo, “mas eu vou tentar esperar a terra se regenerar”, que a floresta, ela se regenera, quando você não destrói. E vou ajudar a plantar também.

Quando nós mudamos para cá, trouxemos sementes: de manga, de murici, de outras frutas. Fui atrás, fui plantando. Nós planejamos: *“Aqui não vamos abrir, vamos abrir ali. Vamos esperar, vamos cuidar.”* Assim fomos fazendo. Eu mesma plantei aquele açaizal que vocês veem na frente: foram mil pés de açaí. Plantei também três mil pés de banana. Mas a Vale S.A. nunca quis nos reconhecer e até hoje não reconhece. Ela diz que são três povos, mas de fato só reconhece dois. Eu recebo apenas um emergencial e trabalho com isso. Hoje administro R$120 mil, com os quais tenho que cuidar da saúde, do povo, do trabalho, dos projetos e da fazenda. Muita gente pergunta: *“Mas como é que esse dinheiro rende para vocês?”* E eu respondo: *“Porque nós não vivemos de luxo. Nós vivemos de trabalho, esperando e buscando sempre autonomia. Queremos ser donos do nosso nariz, viver do nosso suor, sem depender de empresa.”* A Vale S.A. sabe disso, mas eu não desisto. Continuo na luta. Nós estamos aguardando uma conversa para dialogar. Só que a Vale S. A. joga: *“Por que vocês não entram na justiça?”* Mas eu sei que, se entrar na justiça, vai demorar anos. É como se fosse uma isca, e eu me faço de peixe bravo, escapando do anzol. Eu digo: *“Não, bora dialogar. Para que justiça? Tudo que vocês pedem eu faço, então bora conversar.”*

Então, a doutora está intermediando essa conversa para que a Vale S. A. repasse o dinheiro para nós, para podermos terminar nossa casa e realizar alguns projetos que quero implantar. Um deles é o trabalho com mel: nós temos grandes apiários aqui e mais para dentro, e a ideia é exportar o mel para fora. Também quero trabalhar com a castanha, no tempo da safra. Eu ganhei uma fábrica da própria Vale S. A., que vai construir a estrutura com equipamentos para industrializar a castanha e exportá-la. Assim, quando chega a safra, posso vender o produto já industrializado. Faço parceria com o dono da máquina, que hoje está na Vila de Murumuru em Marabá.

Antigamente, a fábrica era aqui dentro, você ainda deve lembrar: era no mesmo lugar onde hoje funciona a sala de informática. Naquele tempo, eu trabalhava com 13 mulheres da rua, que eu pagava para selecionar castanha. Quando a fábrica voltar a funcionar, ela vai gerar emprego novamente, não só para indígenas, mas também para não indígenas, desde que sejam formados na área. A professora Suzenny Teixeira Recheche, do Instituto Federal do Pará/IFPA, me ajudou muito com isso. Ela entende de rotulagem e me orienta sobre o tempo de validade da castanha em vidro e em embalagem. Estou registrando a minha marca, porque quero que os produtos saiam daqui com a nossa identidade: o mel, a farinha, a castanha, o maracujá, o açaí. Por isso mesmo recebi também uma câmara fria, novinha, que vocês viram ali.

É para polpa e para filé de paca que eu quero me aprofundar. Tenho o sonho de montar um restaurante aqui dentro, pensando no turismo, onde a carne de paca seja valorizada, porque é uma carne muito boa, assim como a de veado e o peixe. Eu penso grande, sim. Depois de tanto sofrimento, o que eu quero é que tenhamos autonomia, que possamos agregar valor para as famílias, que cada família venha trabalhar e saiba de onde vem o dinheiro. Porque se o indígena só recebe dinheiro da Vale S. A. ele não vai querer se esforçar. Quando tu chamas: *“Rapaz, vamos para a roça”*, ele responde: *“Não vou nada. Se eu já tenho meu dinheiro todo mês, por que eu vou para a roça?”.* E é isso que acontece. Hoje em dia muitos indígenas não querem investir em nada. Dizem: *“Eu já tenho meu ganho, para que vou trabalhar na roça?”.* Isso se escuta em outras aldeias.

Hoje já somos 33 aldeias, e de manhã me disseram que vai nascer a 34ª., mas tem aldeia que é só de duas famílias, ou até de uma só. Porque muitos estão pensando apenas em ostentar.

Não pensam em trabalhar, não pensam no futuro. E quando tu não pensas no futuro, não tem nenhuma programação na tua cabeça, não tem nada. A tua mente fica vazia. Porque, se tu pensas só no agora, no momento, é como pegar uma comida: *“Eu vou comer hoje, acabou”* e amanhã, vai comer o quê? É isso que eu ensino para os meus filhos. Dou exemplo: meu filho diz *“Ah mãe, eu queria trocar meu carro.”* Eu respondo: *“Pois então trabalha, bora vender açaí, bora trabalhar com a castanha para ti trocar teu carro, para tu trocar o pneu, para tu saber de onde vem. Porque se eu te der, tu nunca vais saber quanto gasta com teu carro, o que precisa trocar. Tu tens que saber de onde vem.”* E ele acaba concordando: *“É verdade, mãe.”* Outro dia meu menino falou: *“Mãe, meu carro está ruim.”* Eu disse: *“Pois então acorda cedo, vai para a roça trabalhar, vende mandioca, para tu saber de onde vem. Porque se sair só do meu bolso, tu nunca vais valorizar o que tu tens.”*

É isso que eu incentivo nos meus filhos: o valor do trabalho. Até com o Kupeprãmre foi assim: ele estava dormindo e eu disse: *“Você vai se levantar, vai acompanhar a professora Silvia e o pessoal.”* Ele reclamou: *“Ah mãe, mas meu joelho está doendo.”* Eu respondi: *“Ontem não doeu, quando tu estavas na bola. Então levanta e vai acompanhar a professora Silvia.” “Está bom, entendi, entendi.” Pois então, se entendeu, você vai.* E o outro também: *“Você vai para a roça ajudar o seu irmão.”*

Mas agora, outro dia, eles me chamaram: *“Mãe, nós não queríamos ir para a roça porque hoje temos uma final.”* Então fui conversar com meu irmão e disse: *“Libera os meninos. Amanhã cedo, se eles não ganharem, vão trabalhar sem faltar na roça. Mas hoje eles têm que jogar para ganhar. Se vocês ganharem hoje, amanhã trabalham só até às 11 horas, não voltam de tarde. Mas se perderem, amanhã trabalham o dia todo.”* Eles aceitaram: *“Está bom, está bom. Vamos relaxar para ganhar.”* É assim: um incentivo, uma troca. Eu nunca apoiei muito o futebol. Não havia campo aqui dentro. Mas meus filhos insistiam: *“Mãe, precisamos de um campo, precisamos de lazer. Só trabalho não dá, também temos que brincar.”* Foi com muita luta que aceitei, meu irmão também falou: *“Deixa.”* E eu deixei. Mas confesso que não queria, porque o futebol traz muitas influências para os jovens: bebida, vontade de sair, de ir para fora. Hoje muitos pais liberam os filhos, e já vieram até clubes aqui dentro: o Palmeiras e até o próprio Flamengo. O Flamengo veio atrás de mim querendo levar minhas gêmeas para morar no Rio de Janeiro, oferecendo escola e tudo. Eu disse: *“Não, agora não. Está doido. Deus me livre. Primeiro elas têm que terminar os estudos delas. Eu* vou pensar bem primeiro”.

Eu não estava preparada psicologicamente para liberar minhas filhas. E, além disso, elas são mulheres. Eu disse: *“Vou esperar, deixá-las crescerem, para depois vermos como vai ser.”* Disseram: *“Não, mas queremos preparar elas aqui na Estação Vale S. A.”* Eu respondi: *“Vou pensar.”* Mais tarde, o professor ligou dizendo: *“Olha, as meninas estão perdendo aula. Elas precisam vir para o treino, precisam ganhar resistência, precisam ir para a academia, criar músculos.”* Vixe Maria, era muita coisa. Então perguntei para as minhas meninas: *“Vocês sabem o que querem para a vida de vocês?”* E elas responderam: *“Mãe, primeiro eu quero estudar. Quero estudar, quero ser alguém na vida.”* Eu disse: *“A melhor coisa que vocês podem ter é o conhecimento, porque ninguém pode roubar isso de vocês.”* Sempre falo isso para meus filhos. Eu

mesma não tive oportunidade de estudar e me formar. No meu tempo, mulher não podia estudar. A FUNAI não deixava. Diziam que mulher só podia estudar até a quarta série. Eu parei em 1980. Só voltei em 1992, já com cinco filhos. Terminei meus estudos em 2003.

Em 2012, entrei na faculdade, porque tinha um sonho de estudar. Participei da seletiva de 2011 e consegui. Fui fazer faculdade porque queria ser antropóloga, para estudar o impacto sofrido pelo meu povo. Esse era o meu pensamento. Na universidade, fiz amizade com professores como a Simone e o João. Logo me convidaram: *"Quero que tu participes de uma mesa no Café Consciência."* Eu fui. Depois outra: *"Amanhã quero que tu fales sobre mineração."* No outro dia: *"Quero que tu fales sobre impacto."* Eu dizia: *"Professora, estou analisando… Eu vim para estudar e ainda não sentei uma vez para estudar, porque só tenho dado palestra. Agora entendi que também sou professora."* E ela me respondia: *"Minha filha, tu já sabes coisa demais."* Eu disse: *"Mas professora, eu queria aprender mais. Então talvez esse não seja meu lugar."* E ela respondeu: *"Não, não vai embora. Teu lugar também é aqui."*

Silvia Helena dos Santos Cardoso: Foi na Federal do Pará, em Marabá?

Kátia Silene/ Tônkyre: Foi no Campus I. Eu falei: *"Rapaz, estou doida, é palestra num lugar, palestra em outro…"* E me disseram: *"Agora vamos te mandar para Brasília."* E assim começou.

O Ayrton, da Universidade Estadual do Pará/UEPA, me viu e disse: *"Olha, Katia, vou te convidar para uma mesa comigo lá em Brasília."* Fomos. Depois: *"Agora tu vais comigo para a Bahia."* Depois para São Paulo, para o SESC. E foi indo.

Nessa caminhada, conheci o Sr. Santos, dono da FACIMED (Centro Universitário Unifacimed). Eu disse: *"Eu queria estudar."* Ele perguntou: *"O quê?"* Eu respondi: *"Pedagogia. Agora eu quero mudar, quero pedagogia."* Ele olhou para mim e disse: *"Minha filha, você já é professora."* E eu falei: *"Pois então, me dê meu certificado."* Ele me deu na hora. Juro.

Depois, falei para a UNIFESSPA: *"E vocês, estão fazendo o quê para me dar meu certificado? Porque eu vejo que vocês me chamam para falar de economia, eu vou. Falar de saúde, eu vou. De território, eu vou. Qualquer tema que vocês pedem, eu vou: economia, saúde, território. Vou para Fortaleza falar de saúde, vou para outro lugar falar de impacto. Eu sou mais do que professora, sou doutora, sou mestre, sou tudo."*

Eles responderam: *"Ah, Katia, nós estamos pensando em te dar um Honoris Causa."* E eu disse: *"Isso era para vocês terem feito há muito tempo. Não adianta querer me homenagear depois de morta, tem que ser em vida."* Eles disseram: *"Vamos fazer primeiro para tua avó, e depois em seguida para ti."*

Silvia Helena dos Santos Cardoso: Quem falou isso, Kátia?

Kátia Silene/ Tônkyre: O professor Jerônimo, o professor Otávio, a professora Lucélia, o professor Francisco, o professor Ribamar, a professora Sueli… muitos professores já falaram isso para mim. Todos reconhecem. Só que decidiram que primeiro fariam uma homenagem Honoris Causa para minha avó para depois não dizerem que foi só para a Kátia porque é cacique. Então, primeiro para ela, que já tem mais de cem anos, depois para mim, e assim abrir caminho para outros.
Eu sempre digo: meu pai não estudou. Ele só foi até a quarta série. Mas era um mestre do conhecimento, da história. Entendia tudo de lei e de Bíblia. Não tinha pastor que debatesse com ele e o derrubasse. Não tinha. Nem juiz. E meu pai escrevia 24 horas por dia. Vivia escrevendo.

Se tu visses a letra do meu pai… Eu tenho em casa livros escritos por ele. Eu digo que não chego nem aos pés do meu pai, mas afirmo: estou escrevendo a minha história. E digo sempre para os meus filhos: *"Escrevam as suas histórias. Takwyiti faz a tua história, porque não sou eu que vou escrever por ti. Cada um de vocês vai escolher seus caminhos e escrever a própria história."*

E isso, para mim, é educação: o exemplo de vida. A gente se inspira em alguém e não tem vergonha disso. Eu me inspiro na professora Silvia, em outros professores, em cada um de vocês. É se espelhar em pessoas com bons currículos e trajetórias. É isso que faço na minha vida: me espelhar e, ao mesmo tempo, me apropriar do meu próprio conhecimento.

Sempre digo que entro e saio de qualquer lugar de cabeça erguida. Porque quando eu falo, falo com segurança e conhecimento. Eu conto a minha vivência, a minha vida. Não é mito, não é história inventada. É o que eu vivi, o que eu presenciei, o que eu estou vivendo.

E isso é muito diferente do indígena que está desaldeado. Muitos já não vivem a realidade da aldeia, então contam coisas que não experimentaram mais. A vida deles é outra. Muitos não querem dormir aqui sem ar-condicionado, não querem comer qualquer comida, só a deles. Acham que é a melhor. Mas nisso se prejudicam, porque adoecem mais. Porque a doença entrou quando houve a invasão, quando o capitalismo entrou nas comunidades.

Foi em 1986. Nesse ano entrou a primeira televisão na terra indígena, junto com a primeira geladeira. E quando chegou a energia, em 1986, nós passamos quatro dias sem dormir. Brincando de bola, correndo na aldeia, achando que era dia. Nós não entendíamos. Brincavam velhos, crianças, todo mundo. O pau torava e a gente corria, ria, se divertia. Até que a CELPA (Centrais Elétricas do Pará S. A.) veio dar palestra, dizendo que era preciso desligar a luz. Tinham nos ensinado a usar o padrão, mas nós não desligávamos nada. Dormíamos com a luz acesa e dizíamos: *"Meu Deus, não vai escurecer nunca?"* Porque não éramos acostumados. Nem com água gelada, nem com televisão.

Sabe o que o Krohokrenhum fazia? Colocava filme pornô para todo mundo assistir, mostrando como o branco fazia com a mulher dele. E nós ficávamos todos encabulados. Mas éramos obrigados a ver. Cinco horas da tarde, todos já tinham tomado banho e se sentavam nas esteiras: homens de um lado, mulheres de outro, jovens para um canto, moças para outro. Era tradição, era cultura: toda tarde reunir-se assim. E eram três povos juntos.

Hoje, porém, já são 33 aldeias. Mas não há mais união. O capitalismo trouxe desavença, inveja, barganha, divisão e doença. Hoje o povo sofre com diabetes, colesterol, pressão alta, ansiedade. E com isso vem a disputa: um querendo ser melhor que o outro. Muitos se autodenominam caciques. Mas acabou a regra da cultura, em que eram os mais velhos que escolhiam a liderança. Eu mesma fui escolhida pelo meu pai, pelo meu povo. Hoje não, basta dizer *"vou ser cacique, vou abrir uma aldeia"* e pronto. Isso já não é mais cultura.

Otávio Gigante Viana: Tu falaste nesse revezamento, do teu pai para ti, que tu estás passando para as próximas gerações, mas não é um revezamento de um graveto, é um revezamento que nem vocês fazem aqui, que tem um peso.

Kátia Silene/ Tônkyre: Isso tem um peso. Porque eu digo: um cacique que não tem nome, que não é reconhecido, para nós não é cacique. Hoje mesmo o Cacique Xikrin falou algo muito importante: *"Eu só reconheço um cacique na TI Mãe Maria, que é essa mulher, filha do Payaré. E do lado Xikrin, só eu, que represento 21 aldeias."* Foi dito ali, na frente de todos. E todo mundo se levantou, fizeram uma homenagem para mim. Foi muito bonito. Minha filha até disse: *"Mãe, deu vontade de chorar."*

Mas eu sei que não conquistei a confiança deles do dia para a noite. Foi com o tempo, com trabalho e mostrando confiança. Em todo lugar que me chamam, eu estou lá, no meio, participando, lutando. Porque a luta não é só minha. Tudo que eu consigo é em nome do povo. A escola pela qual luto não é para mim, é para todos. A sala de informática é para todos.

Quando os velhos querem comer peixe, eu dou para eles. Não dou para os jovens, mas para os velhos sim. Porque sei que foi graças a eles que hoje nós temos o território em pé e a cultura viva. Não foi pelos novos. Se fosse pelos novos, já não teríamos nada, porque muitos só pensam em acabar.

O que falta hoje são lideranças com nome, com voz, que mostrem a cara e o trabalho. E nós não temos. Os jovens pedem para capacitarmos novas lideranças. Mas eu sempre digo: no meu tempo não existia "capacitar". O aprendizado era acompanhar, observar. Meu pai dizia: *"Me acompanha. Onde eu estiver, senta um pouco afastada e fica me olhando."* Assim era a nossa escola indígena. Não tinha escrita, não tinha gravador. Era escutar e depois fazer.

As crianças aprendem assim até hoje. Se veem alguém filmando, logo estão lá com uma lata, imitando. Se alguém puxa a corda, logo estão atrás, puxando também. Se alguém corre com a tora, eles correm também. Esse é o aprendizado.

Por isso a casa do indígena, o lugar de reunião, é circular. Porque o indígena não gosta de ficar um atrás do outro. Na roda, todos olham para todos, aprendem se vendo e se ouvindo. Já a escola do Estado é quadrada, coloca um atrás do outro, como é que assim se aprende?

E mesmo assim, é difícil o Estado aceitar a nossa escola tradicional. A UNIFESSPA (Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará) construiu no modelo quadrado, mas a escola do Estado, que vai ser construída para nós, nós exigimos que seja circular. E ela está vindo no modelo circular, porque insistimos. Não foi fácil: o Estado resiste em aceitar nossa demanda. Mas estamos batalhando e a nossa matriz já está sendo aprovada pelo MEC, está lá no conselho.

Silvia Helena dos Santos Cardoso: Kátia, quem você está formando como liderança aqui?

Kátia Silene/ Tônkyre: Estou formando a minha filha Takwyiti, as duas gêmeas, minhas netas, preparando-as para serem lideranças. Eu confio muito nas mulheres, não desfazendo dos homens, mas confio mais nas mulheres, assim como meu pai e o Krohokrenhum também confiavam. Porque se eu digo para uma mulher: *"Esteja aqui às sete horas"*, ela chega às sete. Se digo meio-dia, ela chega ao meio-dia. Já os homens, se marco às sete, aparecem às nove, dez. Mas se for jogo de bola, para estarem às sete, chegam às seis. Então dá para ver a diferença de compromisso.

Nós, mulheres, somos responsáveis pela língua materna, pelas sementes, pela roça, pela organização da comunidade. Além disso, cuidamos do marido, dos filhos, damos conselho para a comunidade, para as noras, ensinamos. A nossa responsabilidade é enorme. Temos que conhecer o tempo de plantar, de colher, guardar sementes, escolher onde e como guardar, se em garrafas pet, se nas cabaças. As cabaças, por exemplo, conservam as sementes de um ano para outro e ainda servem para levar água fresca para a roça. Também cabe a nós aprendermos os remédios tradicionais, ser benzedeiras, porque hoje em dia nem os homens querem mais ser pajé. Tem que surgir mulher pajé.

Já temos cinco mulheres cacicas. Através de mim, vieram mais quatro. Mas ainda falta elas se firmarem, fazerem o nome delas, aparecerem mais. Porque se tu não falas, se tu não mostras tua cara, ninguém vai saber quem tu é, nem tua história. Como dizia meu pai, Payaré: *"Não quero meu povo como jacaré, calado, parado. Quero que meu povo siga o sol, o horizonte, sem olhar para trás. O que passou, passou. Se foi ruim, deixa para lá. Olha para frente."*

É isso que eu tento fazer. Mas não é fácil. Eu passo por muitas barreiras e dificuldades. Às vezes choro em silêncio, escondido, porque não posso mostrar para o meu povo que estou chorando. Para eles, eu sou a mulher forte, a mulher de ferro, que não adoece, que não sente dor, que não tem sentimento. Para eles, eu não tenho problemas. Sou aquela que faz e desfaz casamento, que organiza reuniões, que une as pessoas, que resolve tudo.

Mas eu sinto. E quando a dor vem, eu me escondo para chorar. Às vezes minha filha percebe: *"Mãe, tu choraste?"* E eu respondo: *"Não, não chorei não."* Mas só eu sei o que passo. E continuo mostrando que sou forte, porque todos dizem: *"Quando eu te vejo, sinto energia positiva. Mulher, tu és forte."* Então eu oro: *"Ô Senhor, me dá força, me dá sabedoria."*

Às vezes eu subo o nosso monte sagrado para pedir essa força. É um monte de renovação, de concentração, onde muita gente já foi curada e muitos sonhos realizados. Ele tem só 150 metros, mas é abençoado. Para subir, é preciso preparo: saber o que pedir, o que falar, não pode ir de qualquer jeito. Alguns jejuam um dia, outros três, meu irmão já jejuou 15 dias. Mas todos têm resposta. Eu mesma já vi com meus olhos muitas bênçãos acontecerem por causa das orações feitas ali.

Taís Beltrame dos Santos: E como tem sido essa ligação com essas outras forças? A gente, semana passada, estava em Brasília e várias pessoas me disseram que agora, com todas as mudanças climáticas, com esse desgaste da natureza, está difícil para os pajés fazerem os seus trabalhos, para as pessoas encontrarem a força que elas tinham antes da natureza.

Kátia Silene/ Tônkyre: É por isso que eu falo para ti: eu estou no grupo de pajés. Estou num grupo onde é só pajés. Mas se eu disser que eu já fui pajé, eu não fui. Até meus sete, dez anos, eu tive um preparo para ser pajé. Era para eu ser pajé. Mas meu pai não quis, porque é um caminho de muito sofrimento. Esse pedaço da minha história — o da pajelança — eu pulei.

Meus tios, todos eram pajés… Todos os pajés bons. Payaré dizia: *"Temos que ir embora daqui eles estão vindo atacar. Bora sair porque vai ter guerra."* E nós fugíamos. Porque um pajé era bom e o outro era ainda melhor. Mas também havia o pajé do mal e o pajé do bem, assim como existe hoje nas macumbas: tem quem faz o bem e tem quem faz o mal. E é igual com pastor: tem pastor do bem, mas tem pastor que está lá vestido de ovelha, mas é lobo. Não é diferente na cultura indígena.

Hoje, com essas mudanças climáticas, nós já sabíamos. Eu falei ontem para a minha filha: *"Agora vai começar a chuva. Muita chuva, tempestade."* Para nós, o inverno já

começou. Vimos pelos sinais dos animais, pelos pássaros. No tempo da seca, antes da pandemia, também recebemos avisos da natureza: fogo, pássaros, sinais de que viria uma grande seca e uma pandemia. Não sabíamos qual seria, mas veio.

Era para os velhos estarem aqui para contar, mas muitos já se foram. No final de semana, nós ainda nos reunimos: velhos e velhas jogando flecha, segurando a cultura. Eu jogo também, sou velha. E nesse dia apareceu um tipo de dinossauro muito grande para nós. E havia um buracão no mato. Estávamos na aldeia do Governo, jogando flecha. Um de nós demorou a voltar e disse: *"Eu vi um dinossauro. Não sei se é dinossauro ou dragão."* Perguntamos: *"Que tamanho?"* Ele respondeu: *"Muito alto, quase da altura dos cocos."* Nós não acreditamos. Ele disse: *"Vou levar vocês para ver."*

Todo mundo pegou arco, pegou rifle, fomos juntos. Chegando lá, só havia um buraco — um buraco grande e escuro. Ele disse: *"Ele está aqui dentro."* Minha avó, a finada Aikrekatati Mami, e outros falaram: *"Não mexe. É aviso. Vai acontecer algo grande, muito forte no nosso território. Vamos perder muita gente. É aviso."* Todo mundo abaixou a cabeça. Paramos de jogar flecha. Duas horas depois, desmanchamos os arcos. Liguei para o meu filho, ele perguntou: *"Já mãe? Agora que é duas horas…"* Eu falei: *"Já paramos."* No outro dia, apareceu no céu um anel. No céu. E apareceu de novo agora esses dias. Vocês viram? Vocês não observaram?

Semana retrasada apareceu de novo no céu: um anel grandão. Nós começamos a orar, a cantar, e minha avó mandou enterrar folhas verdes, dizendo que a quentura será muito grande. Muito quente, muito quente mesmo. E toda chuva que vem agora, vem acompanhada de tempestade. Então sabemos que vai ser um encontro muito forte entre calor e chuva, e precisamos nos preparar, porque depois de um inverno pesado virá uma seca ainda mais forte. Esse foi o aviso.

Cantamos três dias até o sinal do céu desaparecer. Nós acreditamos na nossa ciência, que é o aviso da natureza. E sempre pedimos que Deus desvie, que leve para outro lugar, que não deixe o pior acontecer aqui. Fizemos cânticos para o nosso Deus, e os velhos cantaram com força. A fé nos sustenta. Mas é muito difícil, porque quem tem um pouco da pajelança sente o peso da ligação com a natureza. Os avisos vêm não só da floresta, mas também dos sonhos. Acredito que os ancestrais trazem essa ligação até nós.

Por isso sempre oriento meus filhos, meu povo, meus irmãos. Quando sinto que algo não está bom, digo: *"Hoje vamos ficar quietos, vamos agir assim e assim".* Porque as mudanças climáticas já estão trazendo muito fogo, muita seca. Antes das grandes queimadas, os sinais já tinham nos avisado.

Agora, no dia 11, durante a reunião, apareceu muita formiga. Sinal de que vem chuva, chuva forte. Então, quando pensamos que é verão, já é inverno. E o tempo das frutas também muda. Tudo é resposta da natureza para quem observa.

O meu pai dizia que o monte sagrado é lugar de concentração, de renovação de energia. É verdade. Quando a gente sobe lá, não é só o corpo que se fortalece, é o espírito. O monte é abençoado, e cada passo ali renova. É preciso se preparar antes de subir, saber o que pedir, o que falar. Não é lugar de qualquer jeito. Já vimos muitas curas e muitos sonhos se realizarem naquele monte.

E eu digo: a natureza rejuvenesce. Ela nos dá nova energia, novos pensamentos. O que move a fé somos nós. Aqui, nesse encontro, eu sinto energia positiva. E quando só há pensamentos positivos, tudo se conecta, tudo dá certo. Cada um de nós sai fortalecido. Nós somos uma família. O nosso sangue é de uma cor só. Mesmo que eu seja indígena, todo mundo aqui tem sangue de indígena. Nós somos uma mistura. E enquanto o povo não entender isso, que ninguém é melhor do que ninguém, vai continuar errado. Somos diferentes apenas nos conhecimentos, mas todos somos capazes, inteligentes e dignos.

Eu digo: *"cada um tem uma missão"*. Deus não leva ninguém à toa. Só partimos quando cumprimos a nossa missão na Terra. A minha missão ainda não acabou. Antes de partir, quero resgatar o nome do meu povo. Porque já chegamos a dizer que a nossa cultura tinha acabado, que nunca mais falaríamos nossa língua. Mas hoje sou professora bilíngue. Eu tenho fé: antes de Deus me levar, vou cumprir essa missão. E cada um de vocês também tem a sua. Por isso agradeço a cada um que está aqui.

Que a força, a fé e a perseverança nos guiem.

A entrevista foi concedida para o Projeto Internacional de Pesquisa Caminhografias Urbanas nos Confins da América do Sul: criando pistas para políticas públicas com povos e comunidades tradicionais onde habitam a margem das cidades de Marabá/PA, Pelotas/RS e Comodoro Rivadavia/AR em Bom Jesus do Tocantins/Pará, Amazônia Oriental, quando pesquisadores de Marabá e Pelotas visitaram a Aldeia Akrãtikatêjê em 13 de novembro de 2024 com o objetivo de conhecer a Trilha Ecológica, a aldeia e seus arredores, interagir com os moradores e, em especial, conversar com a Cacica Kátia Silene Costa Valdenilson/Tônkyre Hõnpryre Akrãtikatêjê.

A ARQUITETURA DO ESPAÇO-TEMPO ANCESTRAL
A memória e identidade coletiva

THE ARCHITECTURE OF ANCESTRAL SPACE-TIME
Memory and Collective Identity

Babalorixá Henrique Cortes[1], Daniela Braga Santos[2] e Henrique Rodrigues Cortes[3]

Apresentação

Daniela Braga: No dia 21 de julho de 2025, o arquiteto urbanista e bàbálòrìsà Henrique Cortes participou de uma entrevista exclusiva, em seu ateliê, para a edição 35/36 da Revista Pixo, com a temática “Saberes Ancestrais”. O objetivo desse encontro foi compilar reflexões sobre arquitetura, memória e tradição, a partir da perspectiva da comunidade tradicional de matriz africana, especificamente no Candomblé da nação de Ketu.

Reconhecido por sua atuação como sacerdote na comunidade de povos de terreiro em Águas Lindas de Goiás (Brasília), Henrique Cortes é Bàbálòrìsà (pai de santo) no “Ilê Asè Omi Gbato Jegede”, tendo como liderança a matriarca Iyalorixá Layane.

Pai Henrique possui uma trajetória que se diversifica entre a espiritualidade e as artes. Com formação acadêmica em arquitetura e urbanismo, atua também como artesão de indumentárias rituais do Candomblé — ou seja, na produção de vestimentas para iniciações, ritos e festividades religiosas. Além disso, ele desenvolve projetos culturais que integram sua vivência espiritual com a tradição do Candomblé. Seu trabalho busca expandir seu repertório e atuação cultural para desmistificar preconceitos e ensinar mais sobre a cultura dos povos de terreiro. É nesse momento que a sua formação em arquitetura e seu trabalho como sacerdote se convergem no meio cultural por meio do patrimônio cultural imaterial, ou seja, a luta pela perpetuação dos saberes ancestrais. O texto a seguir é uma transcrição da entrevista, com ajustes pontuais, para preservar a originalidade da oralidade exposta.

1 Pai Henrique é sacerdote do Candomblé, arquiteto e artesão de indumentárias rituais, com atuação voltada à valorização dos saberes ancestrais e do patrimônio cultural imaterial.
2 Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de Brasília (UnB), Mestre em Arquitetura e Urbanista pela Universidade de Brasília, UnB (2020), arquiteta e urbanista pela Universidade Estadual de Goiás (UEG/2018). Artista Visual pela Universidade Federal de Goiás (UFG/2020).
3 Arquiteto e Urbanista pela UNIP (Universidade Paulista) em 2015. Babalorixá e artesão especializado na confecção de indumentárias rituais do candomblé.

Daniela Braga: Pai Henrique, muito obrigada por aceitar o convite para participar dessa entrevista. A primeira pergunta que tenho, considerando a sua formação profissional e religiosa de matriz africana é: por que o Ilê Asé, casa de santo, seria uma arquitetura do espaço-tempo ancestral?

Babalorixá Henrique Cortes: Boa tarde. Primeiramente agradeço ao convite para compartilhar a minha vivência e reflexões como Bàbálòrìsà. É sempre uma oportunidade importante poder analisar e apresentar temas relacionados a cultura afro-brasileira, o Candomblé, pois esta é uma forma de difundir essa cultura tão rica que merece o reconhecimento como parte do patrimônio do Brasil, principalmente devido ao histórico de perseguições e intolerância religiosa.

Com um tempo marcado cada vez mais pelo imediatismo, o questionamento quanto o Ilê Asé[4] ser uma arquitetura de espaço-tempo ancestral, reverbera na minha própria formação como arquiteto e urbanista e posteriormente como babalorixá. Isso me dá uma percepção tanto formal/acadêmica quanto simbólica do espaço sagrado. Quando observamos o Ilê Asé, a casa de santo, a gente entende que cada lugar/ambiente, ou seja, cozinha, os “quartos de santo” onde ficam guardados os assentamentos dos orixás[5] o pátio e o barracão, dentre outros, não só marcam uma função, mas configuram um registro ritual. Podemos usar como exemplo os quartos de santo que possuem ao menos uma característica para identificar e distinguir aquela família como: o quarto da família de Oxalá é branco internamente e os assentamentos dos orixás também são de porcelana branca ou transparente, enquanto a da família Kerejebi (formada por Nanã, Omolu, Oxumarê, Yewa, Ossain, Iroko) as paredes são de adobe, o telhado de palha e os assentamentos feitos de cerâmica de barro. Já o quarto destinado às Pombas Giras é vermelho desde as paredes ao piso encerado.

Cada parte, seja material ou simbólica da casa de santo, nos proporciona uma narrativa visual da tradição. Essa narrativa visual, a meu ver, engloba a ideia de tempo, identidade e coletividade convergida no espaço ritual do barracão. Se formos destrinchar esse ambiente litúrgico pela perspectiva da narrativa visual/material e simbólica, primeiro teríamos uma visão dos ornamentos. Isso quer dizer, o barracão é sempre decorado com as cores do orixá a ser reverenciado, nos eventos festivos, ainda que de maneira mais reservada, simples, pois os elementos principais que devem chamar a atenção do espectador são os orixás. Internamente o barracão, figura 1, se divide em: um palco onde se colocam os atabaques, os instrumentos musicais; depois ficam as cadeiras de madeira destinadas aos pais e mães de santo da casa ou pais/mães de santo mais velhos de outras casas. No canto esquerdo há ainda uma cadeira simbólica do pai fundador, patrono da casa, com uma fotografia emoldurada e uma representação do busto de uma estátua adornada com a paramenta de orixá, no nosso caso é o de Logun Ode. Descrevendo ainda internamente, nas duas paredes laterais há um banco de concreto, do mesmo comprimento da parede, destinado para os convidados, mas quando temos uma festa grande complementa-se com cadeiras de plástico.

Já a segunda parte é quando se inicia a narrativa ritual, ou seja, a própria festividade. Nesse momento todos os membros internos[6] começam a formar uma fila, do pai/mãe

4 Ilê Asé também é conhecido popularmente por outros termos como: casa de santo, terreiro e roça.
5 Assentamentos são objetos ritualísticos que representam a presença do Orixá no nosso plano material.
6 Os membros internos de uma casa de santo são: 1) o pai/mãe de santo: zeladores do sagrado, 2) os ebomis: membros que já realizaram todos os rituais de obrigação, 3) as ekedis: mulheres responsáveis por auxiliar a vestir e cuidar do orixá, quando ele está manifestado nos yawôs dentre outras funções; 4) ogãns responsáveis pelos instrumentos musicais e pelos cânticos nas festividades e rituais; 5) os yaôs são pessoas que já passaram pelo ritual de iniciação e possuem a capacidade espiritual de se conectarem com os orixás no plano terreno; 5) os abiãs são pessoas que não passaram por nenhum ritual de iniciação.

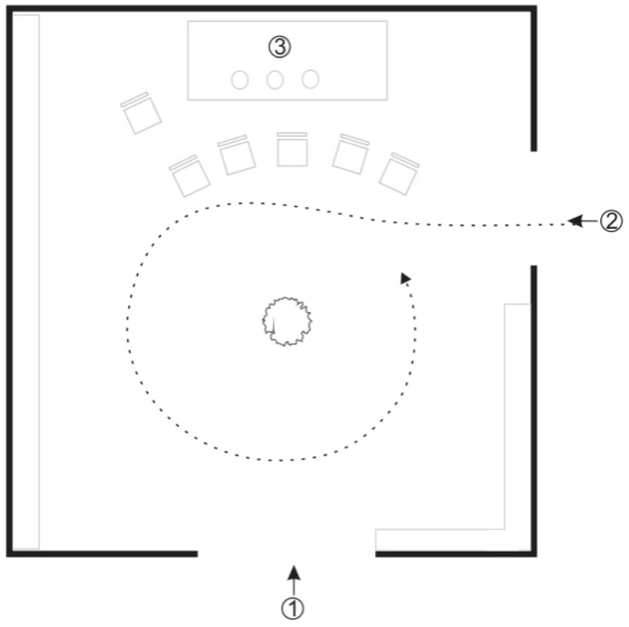


Figura 1- Croqui do barracão. Fonte: autoral, 2025.

de santo, os ebomis, as ekedis, os yawôs, e os abiãs que ritmicamente vão entrando pela passagem lateral do barracão. Já a entrada central/principal é destinada aos convidados; a fila vai tomando a forma de um círculo e começa a girar ao redor do centro do barracão, normalmente simbolizado por um vaso de flores e plantas que marcam o axé da casa de santo.

A própria gira tem um propósito, e isso é algo que sempre lembro aos meus filhos que “o Candomblé é uma questão de lógica”. Então a gira é feita para harmonizar e neutralizar o espaço físico/espiritual, neutralizando todas as energias que chegaram de fora para deixar o barracão neutro espiritualmente para os orixás poderem vir. A neutralização também se destina tanto aos yawôs quanto para a comunidade externa ali presente que vai participar daquele momento litúrgico.

É como se fosse uma pré-cantiga, uma introdução, em que se reza para todos os orixás (Ogum, Oxóssi, Nanã, Oxumarê…) de acordo com os seus atos, movimento de dança individuais, para que os mesmos se sintam à vontade para “chegar” no momento certo nos seus yawôs.

Daniela Braga: O senhor poderia nos explicar como o barracão do Candomblé se torna um espaço de união entre o passado ancestral e o presente?

A união entre o passado ancestral e o presente se manifesta intensamente na vivência dentro da casa de santo, mas é durante o xirê — quando nos reunimos no barracão e entoamos cânticos em iorubá — que essa conexão se revela de forma irrefutável. Nesse momento, saudamos tanto os orixás, força atemporal da natureza, quanto os nossos antepassados, que transmitiram esses saberes por meio da oralidade, dos itãs e das práticas cotidianas, como os cuidados com o sangrado. Assim, o xirê revela a coexistência de dois tempos: o cronológico e o ancestral/simbólico — este último sendo um tempo que vive na memória coletiva, na gira, e nos ritos que atravessam gerações.

Pensar o espaço-tempo, então, é pensar que na casa de santo, coexistem de maneira simbiótica o passado ancestral e o tempo presente, e que em cada festa ou ritual interno esse tempo se integra. Essa integração, por sua vez, ocorre ao longo dos dias necessários para a organização da festa/ritual, dias de função. Além disso, é de forma coletiva e hierárquica que se organiza cada etapa da festa, uma vez que na parte litúrgica é necessário que se tenha os fundamentos e a preparação espiritual para liderar. Dessa forma, os que ainda não se iniciaram na religião, os chamados abiãs, ficam mais na função de apoio e suporte aos mais velhos, sejam eles yawôs ou ebomis. Estes por sua vez se dividem para funções como: a preparação dos alimentos, decoração, canto das cantigas e toque do atabaque, limpeza da casa de santo, dentre outros. Cada um contribui para aquele tempo dedicado ao sagrado.

Daniela Braga: Como o senhor entende a construção da memória coletiva no Candomblé, especialmente no espaço do terreiro? De que forma os rituais e a oralidade ajudam a fortalecer a identidade e a conexão entre os membros da casa de santo, tanto com os ancestrais quanto com a comunidade atual?

A memória coletiva é uma construção diária, ela parte do reconhecimento de que todos individualmente contribuem para a revitalização da memória ancestral e para a criação de novas memórias. Isso por que tanto os mais novos, abiãns e yawôs, com os mais velhos, os ebomis, ensinam e aprendem mutualmente. Todos contribuem com suas vivências e saberes ancestrais para a coletividade. Esses ensinamentos são desde a cantar as cantigas dos santos até a dançar no xirê. E conforme os anos e obrigações ritualísticas feitas, esses ensinamentos vão se tornando mais complexos.

Gosto de fazer uma analogia de que o candomblé é uma rede de comunidade, então conforme o tempo vai passando novas pessoas vão sendo agregadas, então os mais antigos daquela comunidade se tornam a memória viva daquela casa de santo. São essas pessoas que lembrarão de histórias desde a fundação da casa, algumas podem até rememorar todo o processo. Então entendo que essa parte do coletivo se forma a partir dessas pessoas antigas que vão repassando os ensinamentos e fundamentos da casa para os mais novos, de forma que conectam todo mundo que já vivenciou a casa de santo.

A ideia de coletividade também é reforçada pelas funções[7], pelas interações interpessoais, quando os membros mais novos se referenciam entre si como irmãos de santo e aos mais velhos de santo como pai e mãe. Esse pode ser um detalhe que pode passar batido, mas que dentro da nossa vivência fortalece a conexão e o sentido de identidade coletiva, pois os laços que ali se criam e se firmam transpõem os laços sanguíneos que a sociedade legitima.

Nessa rede, como eu disse anteriormente, o afeto é o elemento principal que interliga toda essa rede no qual o pai/mãe de santo é o eixo principal, o ponto referencial daquela comunidade. É com o afeto que se forma o primeiro laço espiritual com os orixás e entidades, pombagira e exu catiço, do pai/mãe de santo com os seus filhos e filhas. Assim, com as oferendas, rezas e carinho os filhos fortalecem a afinidade e a fé no mundo espiritual e depois com os irmãos de santo. Ao fim, nos tornamos uma família, seja no plano terreno e espiritual.

7 Dia de função é o dia destinado para a organização da casa de santo para a festividade ou ritual.

Daniela Braga: O senhor poderia nos explicar a relação entre o corpo e o espaço ritual no Candomblé? Como isso contribuiu para a conexão com os orixás e para o fortalecimento do sentido de comunidade?

Um exemplo muito marcante dessa relação entre corpo, espaço e espiritualidade no Candomblé é o ritual do Olubajé, que significa “o grande banquete do rei”. Ele é realizado durante o mês de agosto, sempre às segundas-feiras, e culmina na grande festa dedicada a Omolu. Às segundas-feiras que antecedem a celebração são chamadas de Sabejé. Nesse período, os filhos e filhas da casa, assim como pessoas da comunidade, doam alimentos secos como canjica, acaçá, acarajé, entre outros, que representam todos os orixás. Esses alimentos são preparados com muito cuidado e reverência para serem servidos no dia do Olubajé.

Esse ritual é particularmente especial porque ultrapassa os limites do barracão e se estende ao pátio externo, onde o espaço é cuidadosamente ornamentado com bandeirolas nas cores preta e vermelha. No centro do pátio é colocada uma esteira sobre a qual são organizadas todas as comidas de santo. Nesse momento, as mulheres da casa preparam as trouxinhas do ebó, com as comidas de cada orixá, que serão partilhadas entre todos os presentes.

Enquanto isso, os orixás se manifestam em corpo nos filhos e filhas de santo, dançando em meio ao pátio, ao som dos cânticos que invocam e louvam suas presenças. Essa movimentação corporal é uma forma de ativar o axé e de criar uma conexão profunda entre os mundos visível e invisível. O corpo, nesse contexto, não é apenas veículo, mas presença viva do sagrado.

Ao final da cerimônia, Omolu realiza um gesto simbólico de proteção coletiva: ele joga pipoca sobre todos os presentes, afastando as doenças e promovendo uma limpeza espiritual. Isso é especialmente importante no mês de agosto, que é considerado o mês da secura, quando o ar seco favorece o aparecimento de enfermidades, sobretudo respiratórias. Por isso, durante o Olubajé, também são feitas preces à família Kerejebi (Omolu, Nanã, Oxumarê, Ossain, Iroko e Yewa), pedindo saúde, proteção e equilíbrio.

Daniela Braga: O senhor poderia nos falar sobre como o espaço ritual no Candomblé, especialmente na casa de santo, tem se adaptado aos tempos modernos?

Devemos considerar que vivemos em uma era de inovações tecnológicas e que para manter a tradição viva, precisamos caminhar conforme o tempo que vivemos. Essa modernização surge ainda de maneira pontual, principalmente quanto a aquisição de algumas ferramentas/aparelhos modernos. Exemplos: o forno, fogão industrial e liquidificador industriais dentre outros, uma vez que as pessoas no passado não tinham acesso a eles, mas que hoje em dia são necessários para otimizar o tempo, por exemplo, uma comida na cozinha de axé, mas perceba…não nos perdemos na modernidade, a ideia é manter viva os ensinamentos e fundamentos da tradição; é usa a tecnologia a nosso favor.

Já se formos considerar mudanças futuras em algum elemento da tradição como o ingrediente para o preparo de um alimento ou a forma de uma cantiga, os líderes serão informados pela sua casa Matriz. No caso da minha família de axé, seria o Terreiro Ilê Asé Oxumarê, que é a nossa referência de tradição e de patrimônio histórico. Uma vez que, foi tombada como patrimônio cultural em 2013 pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional)**.** Isso significa uma conquista importante para os todos os povos de terreiro, por ser um reconhecimento da nossa religião e da luta dos nossos ancestrais para conseguirmos exercer a nossa religião de forma democrática.



Legenda

1- Quarto de Exú
2- Senzala (área de dormir)
3- Quarto de Xangô
4- Quarto de Oxalá
5- Quarto das Pomba-Giras
6-Quarto de Omolu
7-Baba Egun
8- Galinheiro
9- Pátio
10- Fonte de Oxum
11- Árvore das Yamins
12- Barracão
13- Iroko
14- Área de convivência
15- Quarto de vestir o santo
16- Quarto de Logun Ode
17 - Cozinha de axé
18- Garagem
19- Casa Principal (Yalorisá)
20- Quarto de Oxossi

Figura 2 - Croqui do Ilê Asé Omi Gbato Jegede. Fonte: autoral, 2025.

Essa convergência de modernidade e tradição também se reflete na arquitetura. Nos antigos Ilê Asés, que sobreviveram ao tempo, como a Casa Oxumarê e até mesmo o Ilê Asé Omi Gbato Jegede, o passado está embutido em cada escolha de material, no qual cada parede levantada tem um fundamento, ou seja, um porquê é função simbólica. Nas casas de santo, o tempo aparece em camadas de materialidade; é uma cerâmica nova que se põem onde era chão batido ou encerado; uma telha que se troca por uma mais resistente mesmo que se mantenha o material primário como referência; a construção de um novo quarto para atender um membro vulnerável. E essa é uma das características que se assemelha entre os Ilês, a ideia de ser um espaço coletivo, mas também afetivo, de sagrado, mas também humanizado.

Essa dinâmica reflete em um ensinamento que carrego como zelador e que gosto de dizer aos meus filhos que é: “O terreno não é meu, ele é do sagrado”. Para compreender um pouco o sistema organizacional do espaço, trago, na figura 2, um croqui da planta baixa do Ilê Asé Omi Gbato Jegede, fundado em 1993, da qual faço parte como membro.

Analisando o croqui acima e correlacionando com o nosso diálogo, o Ilê Asé é o espaço-tempo simbólico, pois cada ambiente tem um fundamento litúrgico e por consequência seguem uma certa estética simbólica, seja pelo material ou cor usados. Os espaços principais em uma casa, a meu ver, são: os quartos de santo, sendo espaços destinados para cada orixá, de Exú à Oxalá; depois a cozinha de axé que é o local que dá suporte a dinâmica ritual, é nela que a magia acontece, aprendemos a fazer a comida de cada orixá e os rituais necessários; o barracão, figura 2, sendo o espaço de acolhimento coletivo e onde são realizadas as festividades. No barracão é



Figura 3- Foto interna da organização do barracão para o dia da festa relacionada a Oxaguiã.
Fonte: Arquivo pessoal, 2025.

sempre enfeitado conforme o ritual a ser realizado, por exemplo, quando temos festa de Oxalá, o branco é a cor predominante.

Já o pátio é o local onde são feitas as festas e rituais simbólicos como a fogueira de Ayrá em junho, sendo servido a comida na festa do Olubajé em agosto. E no quintal normalmente há uma fonte que simboliza a cachoeira de Oxum, importante para alguns rituais. Assim como sempre, há um Iroko, Gameleira, uma árvore de simbologia ancestral que seria quase o nosso marcador temporal ancestral, pois perdura desde a fundação da casa de santo até por mais de 200 anos. Além disso, Iroko é uma divindade que representa o próprio tempo, é a morada dos orixás e nos itãns ele representa a ligação do céu com a terra. Nas funções, preparação para os rituais, são realizadas oferendas para alimentar e fortalecer espiritualmente árvore e a divindade que ali mora. Logo, a presença de Iroko já rememora toda a história da casa de santo e daqueles que por ali já passaram.

Daniela Braga: O senhor poderia nos explicar como é a estrutura social interna da casa de santo, e de que forma a arquitetura se adapta às necessidades espirituais e cotidianas da comunidade?

Considero que as construções realizadas na casa de santo, formam agrupamentos informais, seguem até um certo tipo de lógica social interna que não segue um planejamento arquitetônico formal. Os quartos são somente cômodos-dormitórios, dado que o banheiro e a cozinha são áreas coletivas e essenciais para a manutenção do dia a dia. Numa organização em zonas setoriais de uma casa de santo teríamos: 1) a casa principal, destinada ao líder/sacerdote da casa e 2) os quartos-dormitórios, pequenos “puxadinhos”, anexados próximos uns aos outros para otimizar o espaço, sendo ocupados pelos membros pelo tempo necessário. Destaca-se também que esses novos quartos são feitos em sua maioria por um sistema quase de permuta, trocando-se serviços por materiais de construção.

Daniela Braga: O senhor poderia nos relatar as principais dificuldades enfrentadas pelas casas de santo para se manterem abertas, especialmente em um contexto de intolerância religiosa e preconceito racial? Além disso, qual a importância do tombamento de uma casa de santo como patrimônio histórico no processo de preservação cultural, e como ele pode ajudar a garantir a sustentabilidade financeira e a visibilidade das religiões de matriz africana?

A maioria das casas de santo ainda se mantém por meio do esforço coletivo dos próprios filhos e filhas da casa, o que é uma forma tradicional de organização, mas que tem se mostrado cada vez mais insuficiente diante das demandas atuais. Uma casa de santo aberta, acolhedora e em condições adequadas para atender a todas as pessoas, independentemente de cor, raça, gênero, orientação sexual ou classe social, envolve custos contínuos com água, energia elétrica, alimentação e infraestrutura. E o mais preocupante é que muitas casas ainda desconhecem seus direitos básicos, como a imunidade tributária garantida pela Constituição Federal (artigo 150, inciso VI, alíneas b e c), tanto para templos religiosos quanto para instituições de assistência social. Isso mostra como o acesso à informação jurídica e institucional ainda é uma barreira para a sustentabilidade dos terreiros.

Essa situação ainda se agrava quando colocamos em perspectiva o histórico de perseguição às religiões de matriz africana. Somos parte de uma tradição religiosa afro-brasileira, construída pelo povo negro, que desde o período colonial enfrenta tentativas sistemáticas de silenciamento, repressão e deslegitimação. Infelizmente, ainda hoje vivenciamos ataques diretos e indiretos, que vão desde a fake news e discursos de ódio até a depredação de nossos espaços sagrados. Muitas casas de santo já foram pichadas, invadidas e destruídas por intolerância religiosa que, na verdade, está profundamente entrelaçada com o racismo estrutural. O objetivo não é apenas atacar a religião, mas apagar o povo negro e seus saberes.

Por isso, quando conseguimos o tombamento de um Ilê Asé como patrimônio histórico e cultural, trata-se de uma conquista imensa. Esse reconhecimento ajuda a preservar a memória, a cultura e a ancestralidade negra, garantindo que esses espaços não desapareçam diante da pressão social e institucional. O tombamento não é apenas simbólico, ele tem efeitos concretos. Ele pode abrir possibilidades como pesquisas acadêmicas, e principalmente o apoio de organizações governamentais que incentivem programas de economia criativa (oficinas de culinária, artesanato, instrumental…), fazendo com que o povo de terreiro tenha outras possibilidades de geração de renda.

Daniela Braga: O senhor poderia nos contar sobre os principais caminhos que as casas de santo podem trilhar para garantir sua continuidade e manter sua tradição viva para as futuras gerações? Quais são os desafios e as soluções encontradas pelos líderes religiosos, especialmente em um contexto democrático e moderno, para preservar a identidade cultural e buscar apoio institucional para manter a casa de santo ativa?

Esse tem sido um dos questionamentos que nós líderes refletimos: nesse mundo contemporâneo, em um governo democrático, como podemos garantir os nossos direitos de existência? Porque o que eu sempre digo é que “Não existe fim para aqueles que acreditam em recomeço”, e isso juntamente com o meu orixá Oxaguiã, figura 4, e Exu Bara Ijelu que me dão a força para buscar novos caminhos que dialoguem com a minha posição de pai de santo.

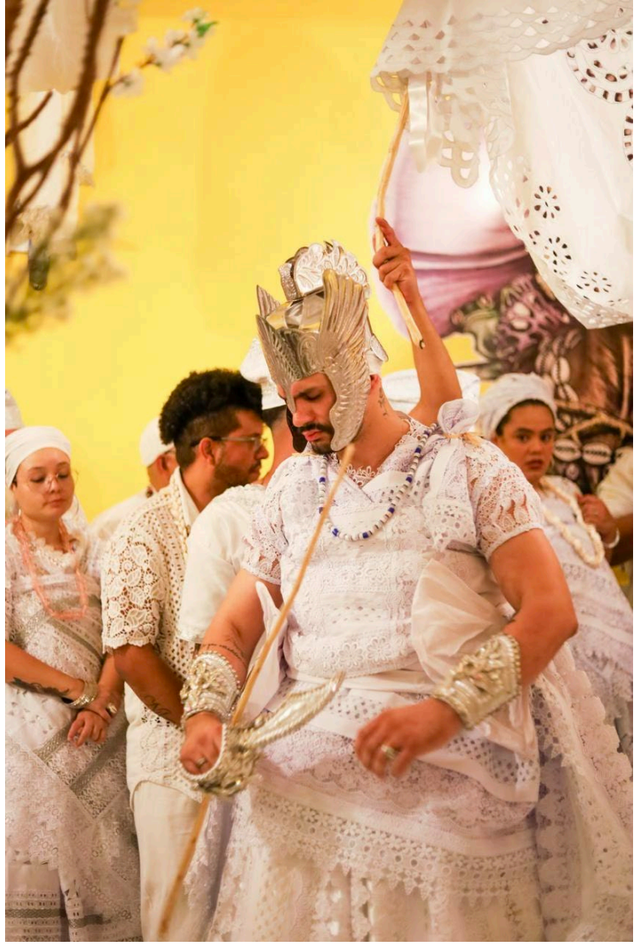


Figura 4 - Oxaguiã do Bàbálòrìsà Henrique Cortes. Fonte: acervo pessoal do autor, 2025.

E isso para mim essa é a “essência do candomblé”; a capacidade de manter a coerência e os fundamentos da tradição, da doutrina, sem nos perdermos na vaidade e orgulho que a superexposição nas mídias sociais pode provocar ou até mesmo as facilidades e modernidades dos novos materiais de construção. Como zeladores podemos, como disse anteriormente, usar de alguma modernidade para manutenção da casa de santo, mas sempre mantendo a coerência estética da nossa referência ancestral de casa de santo. Justamente para manter viva e coerente a memória de como seria uma casa de santo. É claro que existem controvérsias e já temos novas casas de santo sendo abertas em um estilo arquitetônico moderno e que acabam chamando a atenção de novos adeptos/ membros, mas essa é uma escolha que cabe ao zelador e a doutrina da casa.

Na atualidade, o que percebo é um movimento interno dos Ilês Asés que começaram a organizar para se institucionalizarem. Justamente porque os líderes, sejam Bàbálòrìsà ou Yalorisás, começaram a ter uma compreensão que se pode buscar apoio de órgãos e ações governamentais para manter ativa as atividades culturais da casa de santo, até mesmo para a divulgação da cultura. Então muitas casas de santo já conseguiram se registrar para se tornarem associações religiosas sem fins lucrativos e como resultado também conseguem se tornar pontos de cultura, e até pleitearem como pessoas jurídicas a editais culturais que se voltam para a cultura de matriz-africana, comunidades e povos de terreiro.

Recentemente venho participando de cursos de formação na área cultural com os de: gestão cultural, educação patrimonial e museal e sobre Tradições de Matriz Africana na Política Nacional Cultura Viva. Os conhecimentos abordados abrem horizontes de possibilidades, e principalmente de estruturação interna para tornar uma casa de santo uma associação sem fins lucrativos. Além da importância de registrar e organizar documentos de maneira que posteriormente a casa ter um acervo que preserve a sua história e que seja também possível de ser tombado. Uma vez que, com o passar dos anos os registros das atividades e ações sociais promovidas podem ser compilados para justificar a importância daquele Ilê se tornar parte do patrimônio cultural imaterial e material não só do nosso estado, Goiás, como do Brasil. Essa vem se mostrando um dos principais caminhos para conseguirmos, difundir a cultura e os ensinamentos não só da religião em si, mas da nossa identidade.

autor@s convidad@s



Foto: Silvia Helena Cardoso.

ISSN 2526-7310 PIXO n.36, v.10 verão de 2026

MALOKAS PAN AMAZONICAS
O hakolo Enawene Nawe

MALOKAS PAN AMAZONICAS
The hakolo Enawene Nawe

***Fernando Freitas Fuão*[1] e Rafaela Bonotto[2]**

Resumo
Esse ensaio questiona o modo de viver, construir e pensar do chamado ‘civilizado’, para isso apresenta as ‘malokas pan-amazônicas’ para ressaltar outros modos de viver, desconstruindo os sentidos negativos e estigmas que cobrem até os dias de hoje essas formas de morar. A maloca resgata o sentido simbólico perdido de uma relação do homem com a natureza, construções que, enfim, são intrínsecas às distintas cosmogonias dessas culturas. As malocas são grandes casas comunais presentes em várias etnias ameríndias da América do Sul como, por exemplo, os *Uitotos*, *Yucunas, Taiwanos* e *Chibchas* na Colômbia, e os *Enawene Nawe* no Mato Grosso, no Brasil, os quais designam suas moradas por *hakolo*. Evidencia-se a presença tipológica da maloka, em suas variações, mas presentes nessas etnias revelando que se trata de uma rede de ‘pensares e morares’ que se perdem no tempo indo além das limitações das fronteiras Brasil, Colômbia, Peru e Venezuela.
Palavras chave: malocas; Enawene Nawe; descolonização; arquitetura indígena pan amazonica; uitoto; hakolo.

Abstract
This essay questions the way of life, construction, and thinking of the so-called ‘civilized,’ presenting ‘pan-Amazonian malocas’ to highlight other ways of living, deconstructing the negative meanings and stigmas that still cover these forms of dwelling today. The maloca recovers the lost symbolic meaning of a relationship between man and nature, constructions that are, ultimately, intrinsic to the distinct cosmogonies of these cultures. Malocas are large communal houses present in various Amerindian ethnic groups of South America, such as the Huitoto, Yucuna, Taiwanese, and Chibcha in Colombia, and the Enawene Nawe in Mato Grosso, Brazil, who designate their dwellings as hakolo. The typological presence of the maloka, in its variations, is evident in these ethnic groups, revealing a network of ‘ways of thinking and living’ that extends beyond the borders of Brazil, Colombia, Peru, and Venezuela.
Keywords: malocas; enawene nawe; decolonization; pan-Amazonian indigenous architecture; uitoto; hakolo.

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).
2 Doutoranda em Arquitetura no Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura (PROPAR) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).



Del otro lado del mundo de la modernización unidimensional, de la megaproyección, de la capitalización, de la idea de desarrollo que pretende imponerse y sedimentarse, sin importar el agotamiento sobre el cuerpo y la tierra exhaustos, con tal de hacer su buen agosto; diversos mundos resisten y reexisten, deconstrucciones acontecen, mientras rastros diferenciales comparecen, entre las construcciones panamazónicas conocidas como malocas.
Honathan Fajardo (2025)

Maihia iniraha, maihia anini Maihia iniraha,
akote kawe, akote iula Yakairiti.Maihia iniraha tota Enawene Nawe waini
Sem música, sem comida, Sem música
haveria muita dor, muita doença, os Yakairiti ficariam enfurecidos Sem a música
todos os Enawene Nawe morreriam

Maloca do povo Uitoto. Fonte: Honathan Fajardo. Animalidades de la arquitectura entre algunas malocas panamazónicas. Rio de Janeiro: Editora Veritá. 2025 (ebook). p. 1

Borrando fronteiras

O que nos ensinam nas peles brancas dos livros de História e Geografia no mundo dito ‘civilizado’; assim se refere o xamã Yanomami Davi Kopenawa; sobre os povos originários da América do Sul, não se restringe somente a uma ocultação de um reverso da História, sobretudo seguem se utilizando de palavras como: primitivos, selvagens, caçadores, nômades, coletores, índios; e alguns se referem ainda hoje até como canibais; com o único objetivo de depreciá-los, condená-los adjetivamente e fisicamente. E, assim, exaltar, por contraste, os nobres civilizados. Não menos relevante é a correlação direta com o modo de morar desses povos, que aqui trataremos ao longo do artigo, e que vivem em casas de palha.

Outra dessas expressões depreciativas que a razão civilização ocidental se utiliza é a palavra ‘maloca’, uma moradia vegetal, uma arquitetura vegetal, portanto orgânica viva e não mineral. Infelizmente, no Brasil sempre achamos que a palavra maloca se refere à um barraco, à uma choupana em qualquer recôndito da periferia. Entretanto,

chama-se Maloca, e aqui agora com 'M' maiúscula, a moradia de determinadas culturas indígenas pan amazônicas situadas além fronteiras entre países América Latina, principalmente na Colômbia e no Brasil; constituindo-se um símbolo de identidade e resistência desses povos.

É preciso desconstruir os sentidos negativos e estigmas que foram impressos pelos ditos civilizados sobre essa forma de morar. A fábula civilizatória dos *Três porquinhos* exemplifica brilhantemente o demérito e o pré-conceito que os civilizados deverão alimentar, desde pequenos, com relação às casas de palha e por consequência quem mora nelas. A fábula aciona o papel da razão, da casa domesticadora personificada na casa de pedra do porquinho Prático, que simboliza o *logos*, o trabalho, a solidez, a beleza; a tríade vitruviana. E, as casas de palha e de madeira – os porquinhos Cícero e Heitor, correspondem ao lado selvagem, ao primitivo, e também aos miseráveis, a música, a dança, e a flauta. Enfim, os que se recusam a trabalhar para o capitalismo, os despossuído de razão e quiçá até de alma. A fábula dá a entender que a casa de tijolos ou de pedra é algo que deve ser alcançado, ela é um patamar acima na hominização, algo que foi alcançado na história da civilização humana mediante os avanços da cultura pétrea. [3]

Conhecer, visitar, estudar as malocas hoje representa resgatar o sentido perdido dessas construções. É preciso confrontá-las diretamente com a idéia da 'casa' e do 'lar' mercadoria para a cultura civilizatória domesticada.

A maloca é uma moradia coletiva, onde diversas famílias vivem em conjunto, é um espaço onde seus membros se sentem seguros e protegidos, preservando suas tradições e modos de vida. Na maloca, ao revés da 'casa individual civilizada', são realizadas diversas atividades que fortalecem a coletividade e a união entre as famílias; um local de aprendizado, onde os mais velhos ensinam, narram aos mais jovens sobre sua história, seus costumes, e a relação cosmogônica com seus espíritos. Malocas são um tipo de moradia comum em várias etnias como por exemplo: os *Enawene Nawene Naw*e no Mato Grosso no Brasil, os *Uitotos, Taiwanos, Uifanas, Yucunas* ou os *Chibchas* na Colômbia.

Entretanto, existe uma grande dificuldade de estabelecer estudos e entrelaçamentos entre estas etnias desde o ponto de vista etnográfico e inclusive arquitetônico por causa mesmo das limitações geográficas que os países estabeleceram, enquanto Estados Soberanos. Quando os colonizadores europeus chegaram na 'América do Sul' os territórios entre os povos e etnias eram difusos, uma sucessão de demarcações territoriais, então, sucederam-se desde suas sucessivas invasões às expensas das vidas de milhares de povos originários. A cada nova linha limite, mais mecanismo de controle e separação foram implantados nessas fronteiras. Acabou que muitos povos ficaram divididos entre um país e outro, e até dentro do mesmo país pelas divisões internas. Mas, conseguiram sobreviver, e resistem até hoje com parentes de um lado e do outro dessas linhas; e, afora todas as dificuldades seguem circulando nessas fronteiras carregando comida, compras para sua existência e visitando parentes.

É exatamente essa geopolítica baseada na definição, na separação dos povos indígenas que corrobora a prática do terror aos indígenas, principalmente se tomarmos o exemplo do Brasil e compararmos com o ativismo político dos indígenas da Colômbia, Peru e Venezuela. E, quando se estuda as culturas indígenas, cada país apresenta seus povos contidos dentro da fronteira, ignorando suas lateralidades geográficas em outro país.

3 Veja-se Fernando Fuão, As casas dos três porquinhos. Porto Alegre: Amazon, 2024.

Malokas

A palavra 'maloca' até os dias de hoje permanece em seu sentido pejorativo, ao menos para os brasileiros; e, quando querem esculachar uma pessoa mais pobre, chamam de 'maloqueira', aquele, aquela que vive sem eira nem beira, ou mora na favela. Este sentido pejorativo nada faz referência aos indígenas que moram nas malocas, espaço considerado aqui como sagrado e casa dos saberes ancestrais. A maloca está intimamente atrelada a uma concepção cosmo mundo onde ela se constitui o centro do mundo, através de uma série de rituais que variam de etnia para etnia.

O antropólogo Carlos Castaño-Uribe, inteligentemente prefere utilizar a palavra 'maloka' com a letra "k", justificadamente para referir-se às malokas pan amazônicas, e diferenciar-se destes conceitos enunciados, assim remarca:

> el uso de maloca con "c" tiene en otras partes de Suramérica una connotación diferente, asociada a la violencia y ocupación indebida del territorio. Proviene del araucano malocan, que significa "iniciar hostilidades con alguien" o "ataque inesperado de indios". Igualmente se asocia con la invasión de hombres blancos en tierra de indios, con pillaje y exterminio (Castaño-Uribe, 2019, p. 807).

Uma Oca não é uma maloka, embora as etimologias estejam próximas, ambas são construções indígenas, a diferença entre elas é o grupo de habitantes que moram nela, normalmente a oca é habitada por uma única família, digamos individual, enquanto que na Maloka podem morar dentro delas várias famílias, um clã. Infelizmente, a questão terminológica não é consenso, há estudos que utilizam a palavra maloca incluso para pequenas ocas. Cada etnia tem suas especificidades de maloka, seus nomes próprios como por exemplo *hakolo* para Enawene Nawe, *shabono* para os Yanomamis; cada uma delas possui características formais sutis que as diferenciam entre si; às vezes são pequenos detalhes construtivos, uma porta, uma abertura e ou a até mesmo a estrutura que diferenciam uma comunidade da outra, detalhes que as singularizam enquanto etnias e que ajudam a distingui-las uma cultura de outra. O termo Maloka aqui provém e se refere principalmente às etnias *Uitotos, Taiwanos, Uifanas, Yucunas* na Colômbia. Veremos essas distinções mais adiantes ao longo do artigo.[4]

A maloka é morada comunal, dependendo da etnia podem morar até mais de cem pessoas dentro dela, é arquetípica, mais antiga que as *domus*, as *oikos* e os templos gregos construídos em pedra. Sua duração advém da profunda relação desses povos com a natureza, e cada elemento estrutural tem seu significado simbólico. Num âmbito mais geral a maloka é a simbolização e concretização do próprio cosmos na terra, um microcosmo que permite a comunicação com o ascendente, ela torna-se o recipiente da existência, o balaio, ou cesto (*canasto)* que guarda tudo e o lugar de onde tudo sai. A maloka é o ventre mãe, o 'centro' para seus moradores, ela está situada sempre no centro do mundo e a partir dela é que o mundo se organiza. Tudo acontece ali dentro, o universo está contido ali ainda que simbolicamente, ali acontece o paradoxo espaço tempo; a pequena casa que guarda a grande casa e vice-versa. E, em cada maloka está também a representação de cada cosmogonia da respectiva etnia; os rituais

4 Na Amazônia colombiana, predominam cinco etnias indígenas em toda a região: os Huitotos, os Yaguas, os Boras e os Ticuna, e os Taiwanos, e cada uma delas tem uma maneira diferente de construir suas malocas. No Brasil temos diversas etnias que, de diferentes formas de construir, compartilham do conceito de morar, tais como os Tucanos, Enawene Nawe, Bororo, Myky, Karajá e tantas outras que poderiam ser citadas. Essas Malokas algumas podem não ter cerramentos laterais, outras podem ter um teto mais alto ou mais baixo.

xamânicos se dão ali dentro. A *hakolo*, e a *Casa das Flautas* entre os *Enawene Nawe*, constitui elementos indispensáveis aos rituais, quando acolhe grupos em cerimônias de dança, canto e compartilhamento da '*chicha*', bebida preparada a partir da mandioca.

Ao mesmo tempo em que ela representa o cosmo, seu corpo também faz referência ao corpo da mulher, como é o caso da maloka dos Uitotos: a maloka tem cabeça, e também ombros, tronco e pés. A maloka não tem nada a ver com a casa moderna unifamiliar, ou um edifício de apartamentos multifamiliar, ela é todo o oposto à propriedade privada da casa, a morada que se fez mercadoria. A maloka é o lugar preparado, ritualizado para a vida em comum, ela reforça a manutenção do comum em seu modo simples de vida, em sua efemeridade fazendo dela o lugar do 'buen vivir'; um modelo referencial de viver sobre a terra.

Para Oscar Freire, um estudioso dos simbolismos das culturas ancestrais profundamente associado ao pensamento de Rene Guenon; a maloka "acarreta para as tradições amazônicas um conjunto de correspondências e denominações tradicionais que se unem essencialmente para expressar uma síntese do universo. Assim, pode ser, ao mesmo tempo, a imagem de um arquétipo divino, uma figura do centro do mundo, a matriz universal, o útero da Mãe Terra, a casa do Sol e da Lua ou o receptáculo do raio celeste."[5]

Ainda segundo Freire, a origem da palavra maloka se perde no tempo, porém, segundo ele, pode-se recorrer aos procedimentos fonéticos da língua que outorga a ideia de "*el sitio de la madre*" ou "*el lugar de la raíz*", principalmente no que diz respeito ao fundamento da maloca ou "maloca dos antepassados" [6]

O professor antropólogo Carlos Niño em seu artigo *Maloca Muina Murui, construcción vernácula de los Uitotos*, nos esclarece que "*para los huitotos, la maloca está en el centro, es la madre, el pensamiento unido a la palabra. Constituye un acto sagrado que sintetiza lo práctico y lo mítico, como construcción que guarnece a la comunidad y educa en las leyes vitales y sociales, y como modelo cósmico, y sistema organizativo que hace posible la vida*". [7]

Como explicou brilhantemente o filósofo e escritor Honathan Fajardo em seu ensaio *Animalidades de la arquitectura entre algunas malocas panamazónicas,* no '4 Colóquio Arquitectura, Derrida, y aproximaciones: huellas, bordes y fronteras en arquitectura y filosofia':

> *La maloca desmantela la razón de los más fuertes, remueve los fundamentos del presupuesto dominio de amos y señores, recuerda que no somos los primeros elegidos, dueños exclusivos del mundo; entre sus espacialidades entreabre a otras temporalidades, así como al abrigo de las palabras, las plantas, la música, el humo y el fogón, entre la selva y la urbe, acoge y expone a las relaciones con las multiplicidades excedentes del animalero y del cosmos de los que somos parte, dando lugar al intenso entretejido de la existencia en común.*
>
> *Las malocas dislocan la presupuesta autoridad de un punto de vista antropoegocéntrico que parece predominar en la escala arquitectónica convencional. Entre sus estructuras dinámicas y los elementos que las revisten, diversas naturalezas interactúan, danzan, se transforman y animan la vida comunitaria. A través de la apertura de las sensibilidades y del diálogo con los saberes orales se reconoce que ni la arquitectura, ni la belleza son privilegios humanos; así como tampoco se trata de sólo cualidades autosuficientes exclusivas del juicio establecido por lo que suele llamarse occidente. Diversos pueblos amerindios así lo testimonian y colectivamente han aprendido y desarrollado, entre redes de relaciones diferenciales, en la convivencia y la solidaridad ancestral con otros vivientes, diferentes técnicas, formas de diseñar y construir estas moradas, claves para la vida y la sobrevida de la panamazonia; pues como lo evoca la voz mayor de un maloquero uitoto: "las respetamos, las cuidamos y nos protegen (…) me gusta cuando llueve escuchar estas pajas, la presencia de los abuelos y abuelas que las levantaron, que me oigan cuando les canto al amanecer (…) para todo mundo en la selva son importantes, son semillas de memorias que vienen y hacen florecer el presente (…) Ya anochece, ¡ey! mira ese colibrí, guardémosle algo a quienes están viniendo* (Fajardo, 2025, 1).

A maloka é um edifício multigeracional, onde se desenvolve toda a vida da família geração após geração. Os mortos também moram na maloka, estão enterrados ali, portanto trata-se de uma coabitação entre vivos e mortos, espectros, espíritos, há toda uma espectralidade acontecendo ali dentro; porém deve se ter em conta que este sentido de mortalidade é totalmente distinto do sentido da morte para os civilizados monoteístas cristãos. Não há realmente uma transcendência nesse caso, o morto faz parte do mundo dos vivos, ele está ali, e ajuda na proteção da maloka e de seus familiares, semelhantemente ao Culto dos *Deuses Lares* na antiga Grécia antiga, representado pelo fogo sagrado no *lararium.*

Uma observação arquitetônica formal tipológica da maloka reforça a teoria de uma antiga ligação, que se perde no tempo, da Ásia com a América; sua semelhança com as construções da malasia, da polinésia, e Indonésia é muito próxima. Inclusive podemos até atribuir uma associação entre as palavras 'maloka' e a palavra 'maluquês', que se referem aos habitantes das ilhas 'molucas' na Indonésia.

As estruturas e os desenhos das malokas variam de acordo com a comunidade, por exemplo, em algumas comunidades das regiões de Pirá Paraná (Colômbia) e Apaporis, -o rio Apaporis (Colômbia-brasil)-, a construção da maloka ainda é supervisionada por quem detém o conhecimento, geralmente o mais idoso; e mantém seu formato retangular, enquanto em outras comunidades, sua estrutura é circular. Por exemplo, na cultura Enawene Nawe, a casa sagrada dos espíritos, a Casa das Flautas, local de armazenamentos das flautas é acessada apenas por homens; é circular e fica no meio da clareira, e as malocas retangulares (*hakolo*) de moradia se estabelecem ao redor.

Os métodos de construção das malokas têm origem nas lendas e mitos narrados dentro de cada uma dessas culturas, de cada comunidade, pois, segundo estes, foram os deuses que transmitiram esse conhecimento aos primeiros humanos. As lendas e mitos narrados pelos mais diversos povos coincidem em sua origem 'não humana', principalmente quando expressam que os métodos precisos de sua construção foram ensinados pelos espíritos aos primeiros homens com a finalidade de nunca esquecer sua procedência primordial. Por isso, a construção da maloca é um resgate ou interpretação dessas narrativas, através da qual se rememora os mitos fundacionais.

5 FREIRE, Oscar. *La maloca de los saberes*. Em: Mapa Humano Mapa Humano de Povos, Grupos Étnicos e Culturas. 2011. P.1. Em:https://web.archive.org/web/20110711000457/http://mapahumano.fiestras.com/servlet/ContentServer?pagename=R&c=Articulo&cid=1265045033588&pubid=982158433476
6 FREIRE, Oscar, op. cit.; p.2
7 NIÑO, Carlos. (2015). *Territorio chamánico. Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno*. Bogotá, Colombia: Otras Miradas, p.342.

A maloka não é somente uma mera construção técnica que segue o ritmo cântico, ou um resultado transmitido desse saber da técnica construtiva; trata-se, sim, de uma simbiose entre a morada que fala de uma ancestralidade e de quem vive nela; e para que isso aconteça tem que ser repetida tal e qual para que os espíritos que ali vivem e circundam possam guardar o coletivo, dentro de uma concepção de um tempo cíclico, que sempre se repete igual.

Afora esta questão tipológica arquitetônica e construtiva, Oscar Freire explica ainda desde o aspecto linguístico que a palavra maloka é um termo originário associado à um 'complexo sociocultural' da Amazônia noroeste, localizado na região de fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela. E, que por essa região passaram uma multiplicidade de sociedades aborígenes, classificadas de forma um tanto arbitrária dentro das chamadas 'famílias linguísticas'. "No caso, são os Arawak, os Caribe, os Makú-Puinave e os Tucanos Orientais. Conveniências 'etnográficas' à parte, acreditamos que essa questão, sob uma perspectiva tradicional universal, quando nos referimos apenas ao termo é muito mais ampla, e sob uma perspectiva territorial e sociocultural, mais extensa do que aparenta."[8]

Prossegue:

> Se as forem abordadas as confirmações, não apenas podemos recorrer aos procedimentos fonéticos da língua ou dialeto em questão como as respectivas narrações orais, mas também ao sentido universal que omite as operações de analogia do simbolismo tradicional através do qual a voz de referência, entre multidão de significados relacionados, nos outorga a ideia de *el sitio de la madre*' ou '*el lugar de la raíz'*, principalmente no que diz respeito ao fundamento da maloca ou 'maloca dos antepassados', o qual só é acessível à visão mais elevada do "devido sabedor. Deste modo, a maloca invisível aos olhos profanos é a maloca primordial ou o antecedente celeste, não só da sociedade e da habitação dos homens, mas também de todas as malocas (mundos) em fila e abaixo. Assim, 'o lugar da raiz' se refere ao Princípio como origem primeira e a vez final dos seres. Este mesmo se observa em numerosos mitos ou narrações orais que podem variar em maiores ou menores matizes como é o caso do grupo étnico Tanimuca que pertence aos Ufainas, onde a maloca dos ancestrais é o Princípio da tribu - de onde chegam os que nascem neste mundo (Orígenes) e onde retornam os falecidos (Finlândia) - estando localizado em um dos céus que é prefigurado por um setor de tecnologia, aspecto que em nada muda o conteúdo essencial deste simbolismo (Freire, 2011, p.2).

Freire esmiuça:

> Esta consideração deriva que o método de construção tradicional não é apenas assimilado, dentro da ideia de durações tribais em um contexto de origem primordial, mas esse contexto é "repetido" ou "revivificado" de contínuo em um significado integral que inclui todos os elementos anteriores. Disto revela-se, tal como nos expressamos em outras oportunidades, uma situação completa e autosuficiente nos modos de 'assumir a existência' por parte dos mal chamados 'primitivos', equívoco de longos dados tão só inferido dentro das consequências ocasionadas pela paulatina e inexorável introdução da mentalidade moderna em detrimento das sociedades tradicionais, e a consequente desintegração no momento em que se perde o verdadeiro acervo oral e o esquecimento dos verdadeiros símbolos e mitos ancestrais, e a coesão de seus elementos mais unificadores (Freire 2011, p.3).

Desde o ponto de vista linguístico a palavra maloka, é passível de desdobramentos em outros significados; e em nada se aproxima à visão reducionista civilizatória linguística, ou mesmo tocar a questão da arquitetura. Entretanto se nos focamos, por exemplo, na colocação que fez Oscar Freire relativo a origem da palavra e que esta estaria associada à uma 'origem', à uma 'raiz', 'o lugar da raiz', então começa a fazer sentido a palavra mandioca, que aparentemente nada tem a ver com a arquitetura, mais precisamente com a casa, a maloka. "*Mani'óka*", sendo que *mani* é milho, e *oka* é morada. Segundo o mito da origem da mandioca, resumidamente, *Mani*, era uma menina indígena de pele branca, que morreu e foi enterrada em uma oca por seus pais. Durante alguns dias, a terra permaneceu úmida devido às lágrimas dos que choravam no local com saudades. Para a surpresa de todos, tempos depois, surgiu uma planta no local. Ela foi batizada como 'Manioca', que na língua tupi-guarani significa "Casa de Mani". Com o passar do tempo, o nome tornou-se o que conhecemos atualmente. Outra interpretação para a palavra mandioca, que se chamava *mandi'oka* em Tupi, quer dizer 'raiz da planta' *mandi'iwa*, que era o nome da planta inteira; avançando a semântica poderíamos ter também 'a casa da raiz da mani'iwa'. Na cultura, no mito da Menina Mandioca, a menina é enterrada à sua própria vontade, pedindo aos demais que não a arrancassem, para que ela então pudesse prover alimentos à comunidade. Se formos considerar apenas um mito isolado nada acrescentaria, porém se associarmos com a casa veremos que para essas culturas ancestrais a morada também está intimamente associada à comida a alimentação, ou de como o alimento também pode se traduzir como uma casa. Quando como começamos a entender o profundo significado da maloka começamos a perceber de como a nossa compreensão do mundo civilizado materialista é reduzido e redutor, dando à casa apenas o sentido de proteção, abrigo, ou mesmo até de um lar de uma acolhimento; entretanto abdicando de um universo de possibilidades que o própria ideia de morada, casa, abrange; e que em outras palavras é a representação direta do entendimento do cosmo mundo.

Seja como for, uma maloka, em sentido geral, de comum aceitação é uma unidade tradicional ímpar, composta por vários membros ligados por laços de parentesco (orientados por uma sabedoria ancestral); e também visitados por outros grupos de maloqueiros. Nos dias de hoje também por visitantes ou por quem o possa frequentar permanente ou ocasionalmente para receber instruções em saberes tradicionais, participar dos rituais, ou por outros motivos.

A maloka, por exemplo, para os Uitotos representa a Mãe Cósmica, o centro do centro, esse centro na maloka dos Uitotos é onde se pratica o *mambeadero* de coca, é dentro desse útero-maloka onde se produz as coisas e o mundo para os Uitotos. A maloka, para os Uitotos é também o lugar onde nascem as palavras, brotam as ideias durante o *mambeadero*, onde se dá a comunicação entre o mundo dos espíritos e o terrenal. Outro utensílio fundamental na cosmogonia indígena Uitoto é o 'balaio', o 'cesto', considerado como metáfora de universo, útero, a estrutura que molda o cosmos, os filamentos do cosmos; o tecido do universo, a trama, a 'teia cósmica'.

8 FREIRE, Oscar. *La maloca de los saberes.* Em: Mapa Humano de Povos, Grupos Étnicos e Culturas. 2011, p.1. Em:https://web.archive.org/web/20110711000457/http://mapahumano.fiestras.com/servlet/ContentServer?pagename=R&c=Articulo&cid=1265045033588&pubid=982158433476

Desde aquele conceito inicial pejorativo da maloka até esse momento, temos uma total inversão da compreensão da maloka. Ela. Agora, é mais que um simples barraco ou choça, ou na melhor das hipóteses uma construção onde se privilegia a técnica principalmente da cobertura, como a arquitetura acadêmica tem considerado. Percebe-se que ela é muito mais do que a casa ou o conceito de lar para os civilizados; ela é o lugar de comunicação com o cosmos, com o mundo dos espíritos (lugar sem lugar); dentro dela cabe o mundo. Normalmente o que se tem visto na academia é a sua classificação como um gênero de arquitetura, algo similar à um gênero de romance: assim se criou o gênero 'arquitetura índigena', assim como fizeram com 'arquitetura vernacular'. Aceitando-se como um gênero menor dentro do grande tema Arquitetura Civilizatória-Civilizada, algo passível de ser lido e até capaz de inspirar estruturas arquitetônicas contemporâneas, fonte de inspiração técnica construtiva, mas jamais uma referência de vida, um modo de morar.

Como vimos antes, a maloka é também politicamente um símbolo de uma resistência milenar e de preservação da cultura indígena, chega-se a duvidar como essa perenidade da arquitetura vegetal durou mais de dois mil, quatro mil anos no mínimo, e comparativamente tão eterna quanto a arquitetura pétrea. Essa permanência sobrevivência do efêmero, representação direta da existência mesmo, arquitetura que tem que ser reconstruída de tempos em tempos só é possível graças ao sentido de comunidade. E, é a própria maloka com sua organização espacial e estrutural cosmogônica que permite que as pessoas que ali vivem permaneçam unidas, mantendo a unidade, se reúnam, compartilhem conhecimentos, celebrem suas tradições e as mantenham vivas, sempre em conexão com a natureza e seus ancestrais. Hoje podemos agora entender que a Amazônia é a grande maloka, a Casa Comunal de todas as culturas que ali vivem. A terra: a grande maloka,

As malokas devem ser reconstruídas de tempos em tempos, e cada etnia tem seu próprio tempo, por exemplo, para os Uitotos em média, a cada 3 anos; os Enawene Nawe reconstituem as *hakolo* em média a cada 5 anos. A necessidade técnica e funcional se dá devido ao desgaste natural da palha e madeira, contudo, estas etnias como as demais respeitam uma agenda ritualística demandada pelos espíritos, que é definida por um calendário que respeita os ciclos de plantio, os seres vegetais, o período de colheita e pesca, com acordos complexos e secretos com os espíritos que vivem na floresta e rios.

A maloka guarda saber, é preciso aprender o mundo que ela nos mostra. Quiçá, ela ainda possa nos ensinar, orientar para outro futuro que não seja esse futuro distópico que o capitalismo faz questão de promulgar, para que vivamos freneticamente o presente, antes que tudo se consuma. A estrutura comunal é uma realidade para esses povos e certamente, como referiu Enrique Dussel, é muito provável que os Socialistas Utópicos do século XIX, tenham se baseado nos relatos dos navegadores desses povos.

Entender a maloka desde um ponto de vista objetual, como um objeto mesmo arquitetônico, ou mesmo através de uma análise formal tipológica; de certa forma; estaríamos abafando todo o conteúdo e essência que essas moradas comportam, trazem, carregam, suportam em seu interior. Talvez, só vivenciando e experimentando na plenitude do corpo a interioridade desses espaços é que se possa entender o profundo enraizamento de cada povo com sua morada. E é exatamente essa a contribuição da pesquisadora Rafaela Bonotto que nos traz aqui neste artigo ao vivenciar a cultura Enawene Nawe.

Não seria exagero comparar a maloka à um 'ser' que protege o que está dentro, assim como existe uma série de cuidados, quase leis que todos devem seguir geração após geração, para cuidar desse 'ser-morada'. A maloka reforça a teoria não somente de uma antiga ligação expressiva entre esses povos na América latina e Caribe, uma verdadeira rede de comunicação; mas também levanta raízes muito mais longinquas através das semelhanças tipológicas dessas habitações, como dito anteriormente, com algumas habitações de povos ancestrais da Ásia como as construções malasianas, ou da Indonésia, Timor Leste e da polinésia.

A maloka como estruturação cosmo mundi

A maloka simbolicamente, e fisicamente, ordena o mundo dentro de seu corpo; e a sua vez ela é também obviamente, ordenada pelo mundo; ela é o centro do mundo, e em seu centro passa o pilar axial, segundo Rene Guenon, ainda que não presente, muitas vezes, fisicamente. Para a civilização é um pouco difícil entender e acreditar nesta ideia de centro. A partir da revolução copernicana e da modernidade no século XVIII, a humanidade desenvolveu uma nova experiência do espaço que rompeu a esfera cósmica que organizava o mundo, na qual cada cultura tinha o seu próprio centro. Antanho, havia milhares de centros de mundo que se conectavam com o Uno. Desde então, o ser humano teve que aprender um novo modo de vida onde a terra não é mais o centro do mundo, e muito menos cada lugar do mundo. No primeiro capítulo do livro *Espumas* do filósofo e antropólogo Peter Sloterdijk, nos mostra a reviravolta que Nicolau Copérnico deu ao inverter o cosmo-mundo e que arrastou um giro em toda a cosmogonia ocidental, esse giro representou para a humanidade a perda desses diversos centros cosmológicos e deu lugar a uma sucessão de épocas de descentralizações, e desde então acabou para os habitantes da terra, todas as ilusões sobre sua situação no regaço (ventre) do cosmos, no umbigo do mundo.[9]

Sloterdijk mostra em *Espumas* o grau do despreparo humano para entender essa cosmologia que não tem nada de humano, uma exterioridade monstruosa que só exala o frio estelar e a complexidade extra-humana. O civilizado homem europeu se converteu num idiota do cosmo, como bem expressou, "se condenou ele mesmo ao exilio, e se expatriou na terra do sem sentido perdendo seu abrigo memorial nas bolhas de ilusão entretecidas por ele mesmo. Ele derrubou o telhado de sua velha casa desde dentro."[10] Não é à toa que a cobertura, o telhado, o duomo, da maloka é o elemento marcante e predominante da morada, onde parece que toda a estrutura vertical e horizontal está destinada a segurar o cosmo. A cobertura se apresenta mesmo como uma espécie de céu.

Outra crítica à cosmologia científica é dada pelo pensador, poeta e escritor Nego Bispo, que argumentava que os saberes populares e das comunidades denominadas tradicionais carregam diversos e valiosos entendimentos sobre as variadas formas de "viver, ver e sentir a vida". A 'cosmofobia' - conceito cunhado por Nego Bispo- poderia ser considerada como a disseminação de valores oriundos da crença euro cristã monoteísta, determinando ideias e práticas que organizam nossa relação com a terra (exploração), o trabalho (castigo) e o Divino (um único Deus). Ou seja, a cosmofobia se caracteriza pelo medo e/ou rejeição das formas de compreensão do cosmo não europeias que integram o ser humano e natureza em um equilíbrio dinâmico. Entendida por Nego Bispo como uma doença que os colonialistas espalharam, fazendo com que sintetizem tudo que vem da terra é terrorífico, afastando os seres humanos da terra e dessa maneira conseguindo dominar diversos povos.

9 Peter Sloterdijk. *Esferas III. Esfereologia plural*. Madrid: Ediciones Siruela. 2009. P. 38.
10 Op. cit, p. 30

A estruturação das malocas; de modo geral, isto porque cada maloka possui sua singular cosmogonia e centralidade; podemos dizer que elas se estruturam a partir do cruzamento de três eixos desde o ponto de vista cartesiano, a saber: dois horizontais, e um terceiro vertical (ascendente) que criam esse ponto por onde passa o *axis mundi*, e funda a maloka.[11] Entretanto, não podemos afirmar que essa estruturação corresponda a eixos cartesianos, pois, esse é um ponto de vista extremamente racional, eles possuem outras designações e outras formas de medição como veremos na sequência. Aqui não há geometria euclidiana, a base da medida é dada pelos corpos e pelos espíritos, dos antepassados, numa geometria precisa, na 'justa metria' da mãe terra. Tomaremos, uma vez mais aqui o exemplo da maloka dos Uitotos, generalizamos para que o leitor possa entender o profundo significado cósmico da maloka e de sua alta precisão geométrica dentro de uma outra matemática; antes de adentrar e aprofundar o tema na *hakolo* da etnia *Enawene Nawe*.

A primeira marcação se dá com a corda, o fio, o *philo*, o que amarra tudo; a partir do centro com o qual se irá traçar um raio de aproximadamente três (3) metros que irá estabelecer o diâmetro do círculo, e onde posteriormente vai ser inscrito dentro dele um quadrado de aproximadamente 6 metros de lado, esse espaço será o lugar sagrado e em cada ponto desse quadrado se erguerá quatro pilares de tronco de altura que irá variar de 6 a 9 metros de altura. Como se pode perceber são bastante altos principalmente pensando que troncos de árvores desse porte, correspondem à um edificio de três pavimentos; e serão estruturados mediante vigas de madeiras que passam quase na parte superior.

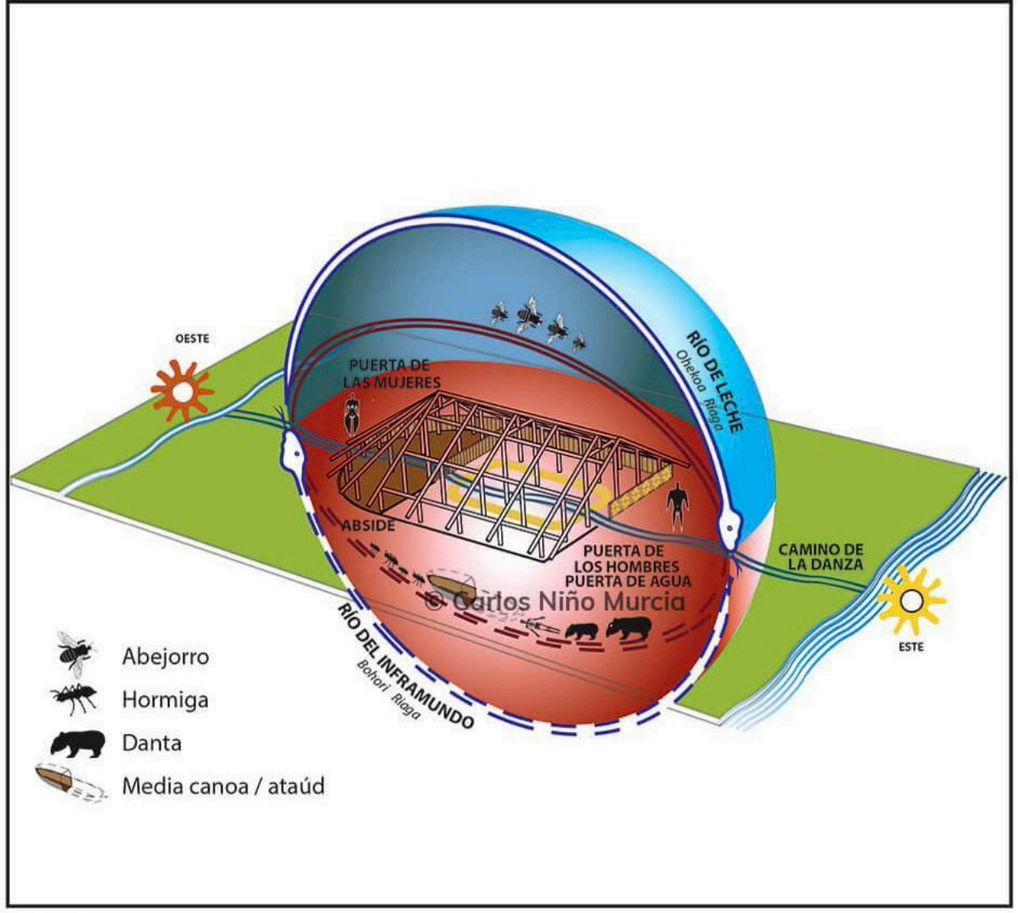
Uma vez definido o centro, posteriormente, se estabelece a divisão do círculo em quadrantes ou zonas, que estão destinados à localização de cada uma das aberturas (portas). A entrada principal, para os Uitotos, se dá sempre pelo leste, o nascimento do sol. Para algumas etnias como os Ufainas há um dia específico tanto para se fazer esta abertura, assim como também uma determinada hora para fazer a marcação no círculo, e também seu alinhamento com o ponto assinalado como eixo do mundo. Dependendo da hora quando a sombra de um bastão, colocado na circunferência do círculo, determinará o ponto central da porta leste. E, seguindo esse alinhamento se obtiveram por consequência o ponto oeste, o norte e o sul.

Na cultura Uitoto o centro da maloca, é chamado de "peito do jaguar", o xamã senta-se em seu banquinho ritual para se comunicar com os espíritos dos ancestrais, indica as fórmulas das plantas para curar os enfermos, e orações relacionadas à alimentação. É também ali que os homens colocam máscaras e dançam para reencenar os eventos do Princípio, aqueles que deram origem ao grupo.

Como bem aponta o professor Juan Pablo Duque Cañas arquitecto, e filósofo (Universidad Nacional de Colombia) em seu artigo *La maloca amazônica*, "Essas estruturas, em parte devido ao seu tamanho considerável, caíram em desuso por muitos anos em certas regiões, pois se tornaram o foco da atenção de missionários católicos que as consideravam locais pagãos que precisavam ser erradicados. No Brasil, Peru e Colômbia, esse risco foi particularmente acentuado entre os séculos XIX e XX devido à implementação de missões de evangelização e doutrinação realizadas pela Igreja e endossadas pelos respectivos governos". [12]

11 *Curiosidades sobre malocas indígenas del Amazonas.* by adminAmazonate on 14 sep 2019. Em: https://www.amazonate.com/blog/malocas-indigenas-del-amazonas

12 Juan Pablo Duque Cañas La maloca amazônica Em: https://www.revistacredencial.com/historia/temas/la-maloca-amazonica



MALOCA BARASANA

A partir de: C. Hugh Jones, 2013
Diseño: CNM

A maloca tem 4 (quatro) entradas, 4 (quatro) passagens que comunicam o mundo lá fora com o mundo de dentro. Na maloka dos *Barasanas* (Colômbia), por exemplo, os homens entram pela porta principal (Leste), as outras três portas são bem específicas: o chefe do clã entra com a caça por um dos lados, pelo outro lado entra a colheita da *Chagra*, as mulheres pela porta Oeste, que é serve também para o banho no rio.

A maloka Uitoto possui 2 pisos, que se situam, nas laterais como se fosse um jirau, e nunca chega próximo aos 4 pilares do centro, esse segundo piso se denomina *Sai ai.* Algumas malokas possuem duas grandes aberturas triangulares na cobertura: uma voltada para o nascer do sol (leste) e outra para o poente. A cobertura dessas malocas constituem-se de um fantástico trabalho de trama de galhos de árvores dimensionados e cortados previamente segundo seu sistema de medição, conformando um incrível tramado como se fosse um gigantesco balaio, a partir de uma tessitura de folhas de palmeiras.

O espaço dentro da maloca dos Uitotos é dividido, organizado a partir da estruturação da cobertura, vigas e pilares, que conformam quadrados de tamanho médio de 6 x 6 metros, sendo que cada um destes é destinado para uma família. as pessoas, as famílias moram todas juntas, mas cada uma tem seu espaço dentro da mesma morada.

Fonte da ilustração: Niño, M. C. Territorio chamánicos: Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno. p. 30.

Em sua tese de doutorado, "*Cosmologia e Mitologia de Tanimuka, Amazônia Colombiana*", o fundador da Gaia Amazonas, Martin von Hildebrand, explica que na parte mais alta da maloca, aquele espaço formado por quatro vigas centrais representa o mundo do conhecimento. Esta é a área central, o centro do universo, e é um espaço reservado à reflexão masculina e da comunicação com os espíritos, é onde está colocado o banquinho do xamã. O segundo espaço ao redor que conecta as duas vigas ou pilares menores é considerado o mundo da música. E, o espaço entre as vigas menores e a borda externa representa o mundo dos abutres. Ali, há também uma área reservada para rituais e danças, embora também seja usada para atividades cotidianas de homens e mulheres, é também um espaço masculino. Segundo o etnólogo e antropólogo Martin von Hildebrand, entre as vigas menores e a borda externa, há um espaço reservado à transição masculino-feminino representada nas alianças, ou seja, o casamento de homens com mulheres de outras malocas, de outras etnias. Tradicionalmente, as famílias nucleares eram distribuídas nesse espaço, onde comiam, dormiam e, ao morrerem, eram enterradas sob o local onde antes penduravam suas redes.

No espaço central da maloka dos Uitotos, como nos referimos anteriormente acontece o mambeo da coca[13], e ao redor, como descrevemos antes, está o espaço para diversão e as danças; e dos dois lados embaixo do segundo piso, e a zona doméstica, onde os convidados dependuram suas redes.

Ananeko é o nome que os Uitoto Murui-Muina dão à sua maloka. Para eles o *Ananeko* é a inspiração espiritual do pai criador, uma representação do corpo humano e uma proteção para seus filhos. Como corpo humano, ele possui suas partes: pés, tronco, ombros e, no topo, a cabeça. O buraco ou janela triangular que pode ser visto na cobertura é por onde o sol entra.

Um elemento importante na maloca dos Uitotos é o instrumento de percussão *manguaré*, espécie de dois tambores, (troncos esvaziados) que servem para intensificar o som, marcar o ritmo da música, e para comunicar-se a distância e avisar da festa, e do mambeo. Esses troncos sonoros de comunicação são comuns em várias etnias como os *Bora*, [14] e esses troncos ficam suspensos no ar por cordas, e embaixo deles está enterrado um xamã ancestral. As malocas dos Bora são na forma octogonal, e os Bora são conhecidos, entre outras coisas, pelo sistema de comunicação que utilizava o *manguaré* (*kümüba,* nome dado pelos Bora aos *manguaré)* composto de dois tambores e baquetas de mogno que se servia para malocas. Esse instrumento produzia sons com tons semelhantes aos da língua Bora. Até os dias de hoje os *manguarés* são utilizados como sistema de comunicação.

Na construção da maloka há um tempo para cada etapa. Na *Cartilha Fodimie: aprendamos a construir uma maloca Uitoto Etinia Muina Murui Maloca*, de Luis Gilberto Delgado Ortega, Edwin Ortiz Heredia, e Laura Andrea Diaz López da Universidad La Gran Colombia, os autores nos mostram todas as etapas da construção da maloka Uitoto da etnia *Muina Murui*.[15] Abaixo descreve-se resumidamente esse processo para dar conta da complexidade que envolve o processo construtivo, para além do mero técnico-construtivo como é correntemente abordado por muitos arquitetos.

> O Ritual de Início. Para iniciar o trabalho, é realizado um ritual em que os anciãos se reúnem para pedir permissão à Mãe Floresta, para extrair os materiais para à construção da Maloca. Para eles, as partes que extraem da floresta, o corte da árvore, é algo vivo, como um animal que é caçado, morto e desmembrado. Na reunião, perguntam quem conhece um local de onde possam extrair o material que a Mãe Floresta mostrou aos anciãos. Após a cerimônia, o grupo participa do processo de organização do trabalho, começando pelos materiais e as funções de cada membro da comunidade. Uma vez de posse dos materiais, iniciam o trabalho e trabalham até a sua conclusão. À noite, descansam, reúnem-se para partilhar, dançar, cantar e ouvir opiniões sobre o trabalho. Também preparam o '*mambeo*' para o dia seguinte.
>
> O maloqueiro divide as pessoas em grupos para a extração de cada material, como: a madeira de *huacapu*, a madeira de *caimitillo*, *chonta*, *bejuco* e palmeira *caraná*. A extração do material é feita em grupos, e os cortes são feitos dois dias antes da lua crescente. Não pode ser feito durante a lua minguante, pois o nível da água na madeira tende a subir, a madeira contém muita umidade, tornando-a vulnerável a ataques dos insetos que afetam seu ciclo de vida. Assim, a madeira é deixada para secar por um mês para evitar que a umidade atraia insetos que a danifiquem, e afetem e acabem também afetando a estrutura da Maloca. A madeira é deixada para secar ao ar livre. E cada peça tem seu dimensionamento pré-determinado (Ortega Et Alli, p. 3).[16]

13 A variedade *ipadu* da coca (*Erythroxylum coca*) é utilizada por um número restrito de grupos indígenas da região amazônica: grupos de filiação lingüística Tucano oriental, Aruák e Maku-Puinave da região do Grande Uaupés (alto rio Negro, Uaupés, Apaporis e Mirití); e grupos de filiação lingüística Witoto, Bora e Andoque do interflúvio dos médios rios Caquetá e Putumayo (conhecidos no Brasil como Japurá e Içá, respectivamente). Atualmente, já há uma boa literatura produzida sobre o uso andino da coca, sobretudo no Peru e na Bolívia, havendo, no entanto, muito pouco sobre a contraparte amazônica. *Mambear* coca é uma disciplina de conhecimento masculino (seu uso geralmente não é permitido às mulheres em idade fértil), está ligada à educação corporal e moral ("estar atento, se cuidar, guardar dieta"); e, segundo, é um veículo da vida social e política, expresso em sua forma mais clara na "instituição" do mambeadero (lugar de preparação e consumo da coca em pó e lugar de diálogo). Ambos os significados do termo – disciplina do corpo e do espírito, e diálogo social -, têm um sentido fundamentalmente religioso, e ambos estão também intimamente ligados ao consumo do tabaco (*Nicotiana tabacum*). Esse sentido religioso do consumo da coca e do tabaco o manifestam os indígenas quando dizem que a coca e o tabaco "tem espírito", pelo que *mambear* coca não é meramente "pintar a boca de verde". Quer dizer, não é apenas o consumo da substância ou seus efeitos levemente estimulantes, mas sim as disciplinas corporais e sociais que derivam dos modos como a planta é entendida e manejada. Juan Álvaro Echeverria; Edmundo Pereirab. *'Mambear Coca no Es Pintarse de Verde la Boca' Notas sobre el uso ritual de la coca amazónica*. Revista ANTHROPOLÓGICAS. Ano 28, 35(1): 34-75, 2024. Em: https://doi.org/10.51359/2525-5223.2024.26518

14 Embora o modo de vida desse povo tenha mudado consideravelmente e as casas unifamiliares sejam predominantes nos assentamentos Bora, os *manguarés* continuam sendo importante meios de comunicação. O povo Bora vive principalmente na parte nordeste da fronteira da Colômbia. De acordo com os resultados do censo nacional de 2017, 1.151 pessoas em todo o país se autodeclararam Bora com base em seus costumes e ancestralidade; e por meio de trabalho de campo realizado pelo Ministério da Educação, 748 pessoas relataram falar a língua Bora. Dados obtidos pelo Ministério da Cultura estimam a população das comunidades Bora em 781 pessoas. A história dos Bora está intimamente ligada à dos Huitoto, com os quais, juntamente com os Ocaina, compartilham muitas características culturais. Originalmente, eles se estabeleceram ao longo das margens dos rios Igara-Paraná e Caquetá (Colômbia). No entanto, no final do século XIX, funcionários da empresa de borracha Casa Arana os forçaram a se realocar para outras bacias hidrográficas. Durante o ciclo da borracha, todo o território Bora estava contido na vasta região de Putumayo, propriedade de Julio C. Arana e sua Amazon Rubber Company. Nessa região, o implacável Arana escravizou os habitantes locais, forçando-os a trabalhar para ele por salários miseráveis. Os mais afetados foram não apenas os Bora, mas também os Huitoto, Andoque e outros grupos indígenas. Pedro Mozombite. *A Bora: a maloca, um sítio cerimonial ancestral*. 01/08/2025. Em: https://diariolaregion.com/los-bora-la-maloca-un-sitio-ceremonial-ancestral/

15 Devemos assinalar que os "uitoto" ou "huitoto", eles mesmos preferem denominar-se *murui-muinane*; segundo Oscar Freire. Freire, op. cit.; p. 6.

16 Os cortes de madeira se dão da seguinte forma: Quatro (4) troncos maiores: 7 metros de comprimento e 30 centímetros de largura. 14 Talos menores: 3 metros de comprimento e 20 centímetros de largura. Dez (10) troncos maiores: 15 metros de comprimento e 15 centímetros de largura. 22 caibros menores: 6 metros

Como também explicitou também Oscar Freire:

> Assim, cada pau da maloca possui um nome e uma função tradicional. É dito, foi nomeado na origem, e representa fases rituais precisas. O conhecimento de todos os nomes transmitidos de geração em geração (salvo algumas exceções, em termos de atualidade ou é um conhecimento fragmentário) não implica apenas a idoneidade no ofício, mas também a eficácia do simbolismo operativo no "modo de vida" e na "qualificação" sacerdotal exigida (Freire , 2000, p. 4).

Na maloka em si, seu interior deve permanecer quase vazio para transmitir a ideia de um útero, e a estrutura e a cobertura, assim como os lugares dentro, representam parte desse corpo materno que possui o útero. Na figura abaixo se pode perceber a relação intrínseca existente entre as partes e os espaços gerados pela estrutura e o corpo da mulher indígena na cultura dos Uitotos, e de como essa arquitetura determina e reafirma a cosmogonia dos Uitotos através da arquitetura enquanto símbolo. Na figura abaixo de Carlos Niño Murcia, os autores mostram "Partes e significado da maloka Uitoto":

1. Cabeça
2. Braços
3. Peito
4. Costelas
5. Pernas
6. Vagina
7. Útero (Centro do Mundo)
8. Coração

Na parte superior à direita da figura: Mãe agachada em posição de parto, representa a matriz da estrutura toda da maloka sua cobertura e aberturas, tudo aqui é simbólico. O telhado também representa a Mãe, - elemento construtivo da cobertura que protege, guarda e reveste a construção - o telhado é feito como se fossem cabelos com folhas de caraná.[17] Vejamos essas partes segundo o Manual (figura na parte inferior a esquerda):

A. Cabeça, localizada no centro do centro da Maloka.

B. Olho olhando para o Leste, é abertura superior onde entra a luz de manhã, ou melhor: a abertura que permite coincidir o sol e olhar.

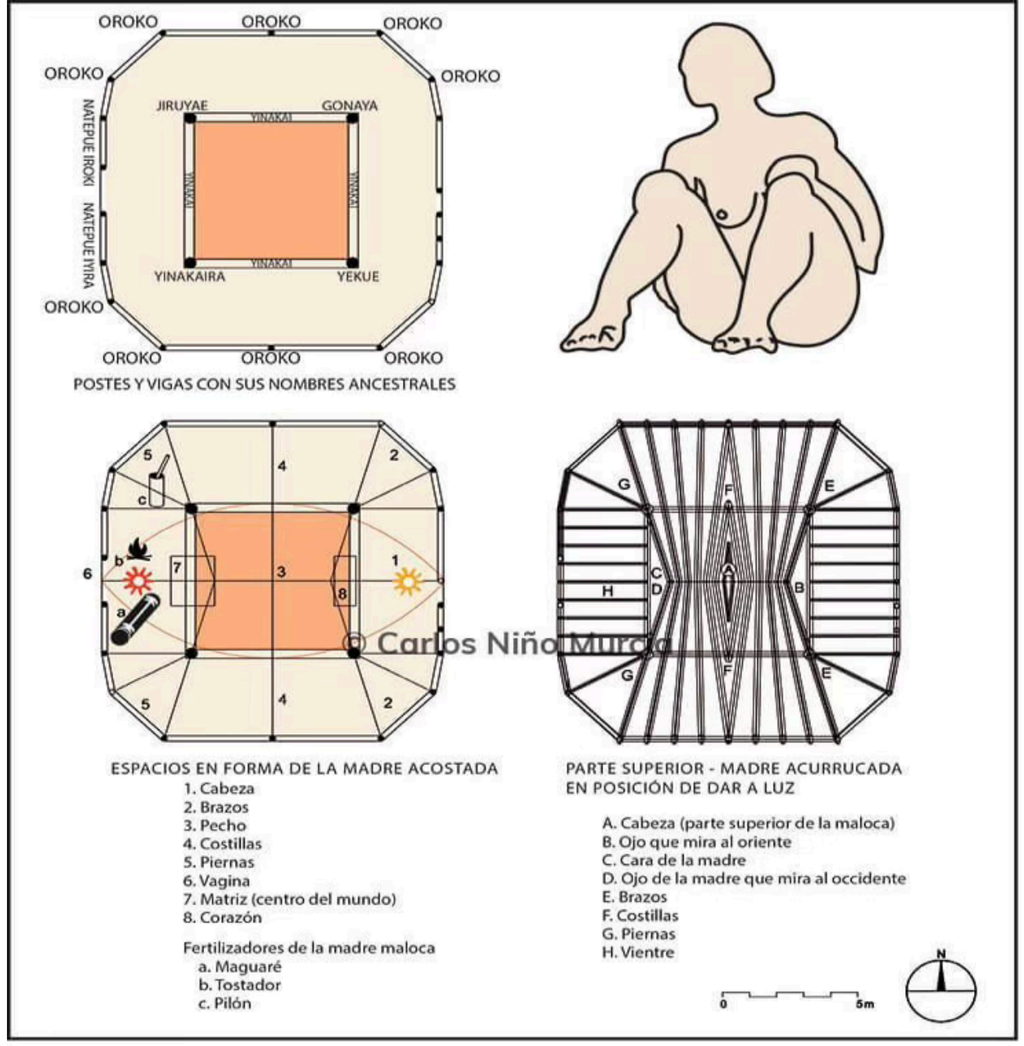
C. Rosto da Mãe.

D. Olho olhando para o Oeste; é a outra abertura superior, oposta, onde entra a luz que se está esvanecendo, é o poente.

E. Braços, colocam-se atrás do corpo como apoio, nas extremidades em direção ao nascer do sol, quadrantes noroeste e sudeste, orientações estas N-S-L-O que não tem significação nenhuma para os indígenas, essa posição pode ser invertida, pois a mulher pode

e 15 centímetros de largura. Quatro (4) vigas superiores: 8 metros de comprimento e 25 centímetros de largura. Quatro (4) vigas Inferiores: 8 metros de comprimento e 15 centímetros de largura. E, mais quatro (4) vigas Inferiores: 4,95 metros de comprimento e 25 centímetros de largura (ORTEGA ET ALLI, p. 3).

17 Para o processo de defumação da maloka, eles se utilizam de folhas de *Yarumo*, com essas folhas, um fogo controlado é feito dentro da maloca e deixado até que o fogo se apague. Isso serve para imunizar a madeira da maloca, e a cobertura protegendo-a de insetos. (ORTEGA ET ALLI, p. 6)



PARTES Y SIGNIFICADO DE LA MALOCA UITOTO

A partir de: Corredor, 1986
Diseño: CNM

tanto olhar para um lado como para outro.

F. Costelas, são todos os caibros, que compõem a estrutura e literalmente se assemelham às costelas de qualquer animal, esta alusão é o que favorece a percepção de estarmos dentro de um grande ventre de um ser, protegidos, como um útero.

G. Pernas, estão afastadas do corpo e em direção à frente, constituem-se nos quadrantes posteriores orientados ao poente (noroeste, sudoeste).

H. A Barriga, estará situada entre as duas pernas (Ortega Et Alli, p. 5).

Fonte da ilustração: Niño, M. C. Territorio chamánicos: Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno. p. 25.

Entretanto o simbolismo não se restringe simplesmente ao corpo da mulher índigena, há toda uma correlação com os animais, as frutas, alimentação e espíritos da natureza que estão ali representados. Cada elemento estrutural tem uma identidade e um significado único, como o suporte de frutas, o suporte de junco, a sucuri e a tartaruga.[18]

Similaridades tipológicas das malokas

Segundo o vídeo de Laura Angel, *Território Chamânico*, *Arquitectura indigena Colombiana. analisis de tipologia. Maloca*[19], disponível no YouTube, Angel analisa a tipologia das malocas das etnias: Ufainas, Yukunas, Taiwanos, Barasana e Uitotos, todos na Colômbia. O vídeo tem por base o clássico estudo do arquiteto Carlos Niño Murcia, *Territorio chamánicos: Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno* [20]. Niño nos mostra que há malocas que se diferem entre si formalmente, mas partem de uma premissa muito similar a partir do centro estruturado pelos quatro pilares onde passa o eixo do mundo.

Com relação a forma a maloka dos Ufainas e Yukunas são redondas, seu centro é formado pelos quatro pilares mais altos, nos Ufainas esse centro identifica-se como o 'peito do Jaguar' e ao redor se estabelece a zona comunitária de ritual, e por último, próximo ao cercamento a zona doméstica, identificada como o feminino. As malokas Ufaina e Yucuna não possuem divisórias internas. O diagrama de base é circular, parte de uma circunferência, mas a estrutura da maloka se dá a partir da circunscrição do quadrado a esse centro, o madeiramento da estrutura de dará de forma ortogonal, adaptando assim o círculo com o quadrado ao mesmo tempo, onde as arestas da base da maloka buscam a circularidade. Toda essa trama é realizada a partir de um jogo geométrico entre quadrados, retângulos e triângulos numa alta complexidade geométrica.

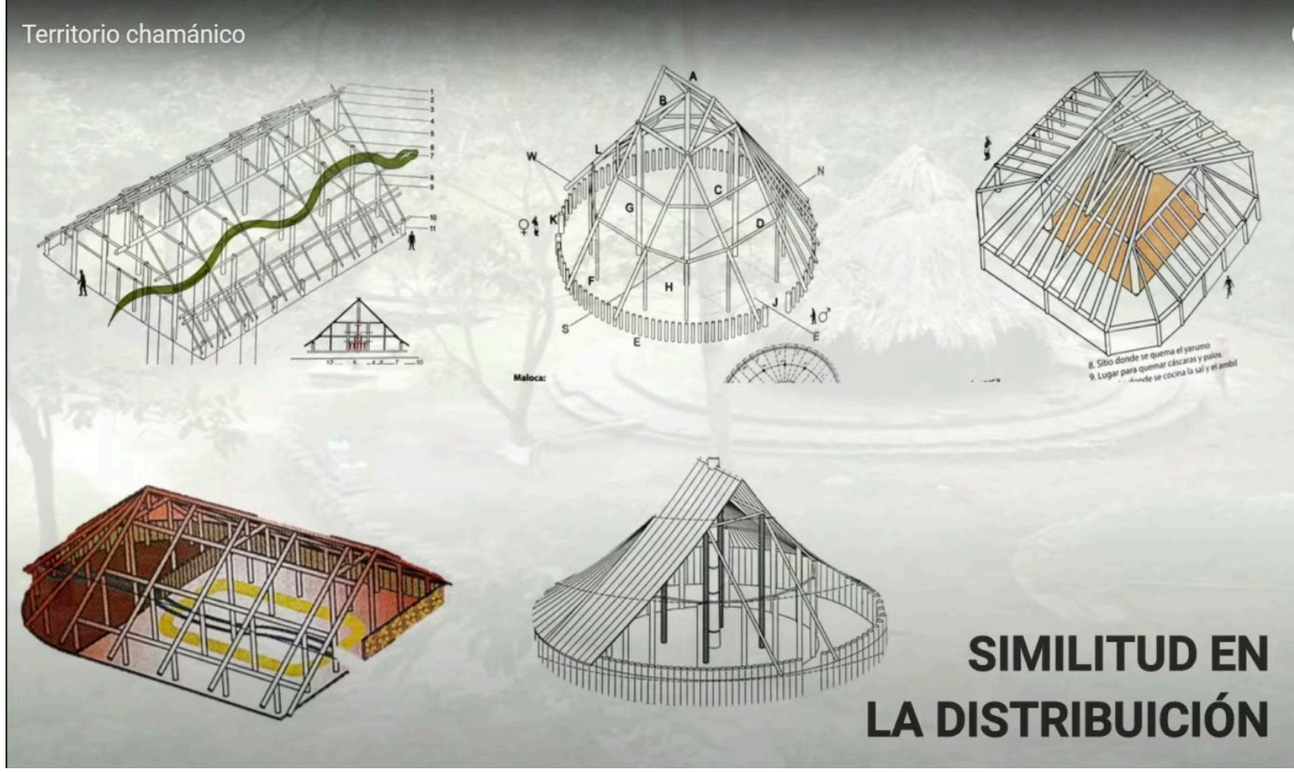
A maloka dos Taiwanos é retangular, sua estruturação se dá mediante cinco naves longitudinais, uma planta de 15 metros de largura por trinta metros de comprimento; com uma porta central a frente e no mesmo sentido longitudinal ao fundo. Apresenta uma cobertura em duas águas, revestida também de palha, chegando praticamente ao chão nas laterais, sem a ideia de paredes de fechamento lateral, ao mesmo tempo em que a fachada principal adquire sua importância vertical e imponência complementada com pinturas representativas da cultura taiwana. Da mesma forma que as malokas Ufaina e Yukuna, a maloka Taiwana também possui seu centro destinada aos trabalhos espirituais; e as duas naves próximas também estão destinadas aos alimentos e aos rituais, e as duas naves próximas as paredes são destinadas a zona doméstica.

A maloka Barasana é similar a Taiwana, retangular, mas com a diferenciação que na lateral do comprimento se efetua com um semicírculo de fechamento, similar as plantas das igrejas góticas, uma abside, e essa parte semicircular ao fundo corresponde à área

18 Outro exemplo significativo do simbolismo das malocas se encontra na Maloka dos Tawianos (Colômbia) estruturada no sentido longitudinal e cada uma com a largura modular de 5 cinco homens abraçados em posição de baile. Com medidas de 15 metros de largura por 30 metros de comprimento numa proporção de 2x1 que pode ser aumentada dependendo da quantidade de pessoas; e com uma altura de 7 a 9 metros. Como as demais o centro da maloka serve para os rituais sagrados. As zonas circundantes a esta onde se encontram os pilares é destinada aos alimentos individuais. há duas portas, uma por onde entram os homens da família, outra nos fundos da Maloka por onde as mulheres têm acesso. Detalhes sobre os tawianos, veja-se: https://www.todacolombia.com/etnias-de-colombia/grupos-indigenas/taiwano.html

19 Em: https://www.youtube.com/watch?v=B2CYKfoubnk

20 Niño, M. C. *Territorio chamánicos: Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno*. Serie Antropología, Otras Miradas,Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2005.



feminina, enquanto que a retangular corresponde ao masculino, onde esta o centro também estruturado pelos pilares mais altos, nas bordas está a zona das famílias. A estruturação se dá através de três naves longitudinais.

Resumindo, as malocas de diversas etnias apesar de possuírem formas geométricas distintas elas todas em seu interior são muito similares (similaridades na distribuição) e em sua organização; o centro é o espaço sagrado, ao seu redor sucessivamente a zona social e a zona doméstica. Este centro tanto na tipologia circular como na tipologia retangular é conformado por quatro pilares que o estruturam e marcam sua centralidade, o que permite separar esses espaços sem utilizar fechamentos, dando à esses espaços um significado sagrado. Algumas malocas possuem duas grandes aberturas na cobertura voltadas para o leste e oeste (Ufaina, Yukunas e Uitotos).

As malocas que não possuem aberturas são das etnias Taiwana, Barasana, e os haloko dos Enawene Nawe, como veremos adiante. Mas também não podemos afirmar que acontece em todas essas etnias visto que existe uma falta de estudos sistemáticos nessa área, tanto para bem como para mal. A maloka dos Yukunas não deveria considerar-se como duas aberturas: leste oeste, pois estas duas aberturas estão tão próximas que parecem ser uma abertura única.

Também é difícil afirmar que na maloka exista o conceito de paredes, cobertura, pilar e até vigas. Muitas delas a cobertura é o próprio fechamento do recipiente, como se fosse um manto, a cobertura se inflexiona estruturalmente como um balaio, como um todo para fazer o fechamento. Os pilares simbolicamente são mais que um elemento estrutural destinado a receber a carga das vigas e da cobertura e do telhado, da trama, eles conformam o *axis mundi*, a comunicação com o ascendente, este fato também é perceptível nas alturas do pilares, no centro são mais altos e a medida que se afastam do centro suas alturas diminuem, até chegar o nível do solo, da terra; e assim a cobertura faz a comunicação, separação e união entre céu e terra, ascendente-descendente.

Fonte da ilustração: Laura Angel, Territorio Chamânico, Arquitectura indigena Colombiana. analisis de tipologia. Maloca.



Fonte: GOV.BR. Língua é elo basilar da estrutura social do povo Enawene-Nawe - Especial Ano Internacional das Línguas Indígenas. Em: https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2019/lingua-e-elo-basilar-da-estrutura-social-do-povo-enawene-nawe-especial-ano-internacional-linguas-indigenas

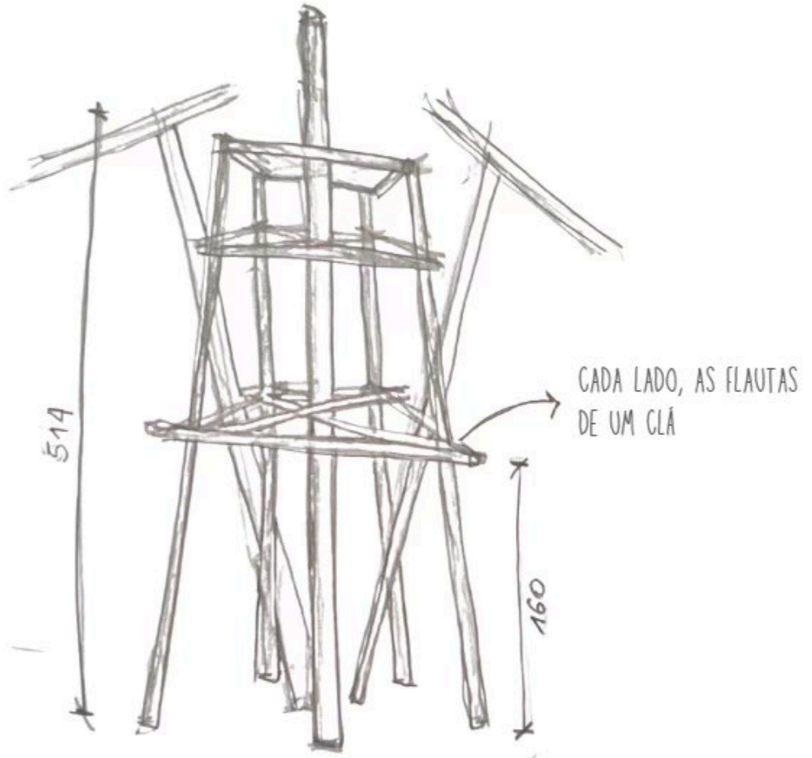
Maloka e tempo

As malocas também são um instrumento para medir o tempo. Como explica Martín Hildebrant, existe uma profunda relação entre tempo, espaço, atividades cotidianas e o cosmos com a maloka. Como vimos em algumas malocas, na cobertura há duas aberturas triangulares: uma voltada para o leste e a outra para o oeste, que funcionam como um relógio de sol. “Todas as manhãs, o sol ilumina metade da parte superior da maloca e, ao anoitecer, os raios solares descem e iluminam o banco do cacique (*el “dueño” o “sabedor” de mayor respeto*). Quando o sol está em seu ponto mais alto, ao meio-dia, entre os mundos da música e do conhecimento, a maloca escurece. Mas assim que a noite começa a cair, o sol reaparece, iluminando o lado leste”.[21]

Essas construções também funcionam como um calendário solar que orienta as comunidades quanto às épocas ideais de cada ano para a realização de determinadas atividades, como agricultura ou rituais. “Assim, devido aos movimentos do nosso planeta, o Sol muda seu ângulo em relação ao Equador: 23,5 graus para o norte em junho e 23,5 graus para o sul em dezembro. Ou seja, em março e setembro, o Sol repousa sobre o Equador, época do equinócio”.[22] Isso significa que cada maloka tem uma posição peculiar de ordenamento, não são colocadas ao acaso e ou obedecem a um terreno e ou parcelamento do solo como na cultura na cultura capitalista civilizatória.

21 Martín Von Hildebrant, citado em Gaia Amazonas. A Maloca: O Mundo da Casa Grande. 28/11/2023, 20h51. P. 2-4. Em: https://www.gaiaamazonas.org/noticias/2019-05-31_la-maloca-el-mundo-de-la-casa-grande/ Veja-se também: Martin Von Hildebrand. Notas etnográficas sobre o cosmos ufaina e sua relação com a Maloca. Biblioteca Banco da República. Colômbia . Maguaré (Bogotá) Vol. 2, não. 2 (1983-1984). pág. 177-210.

22 Gaia Amazonas. *A Maloca: O Mundo da Casa Grande*. 28/11/2023, 20h51. P. 2-4 https://www.gaiaamazonas.org/noticias/2019-05-31_la-maloca-el-mundo-de-la-casa-grande/



Croqui da estrutura central casa do Yaõkwa Corte transversal, resultado do levantamento arquitetônico de Rafaela Bonotto.

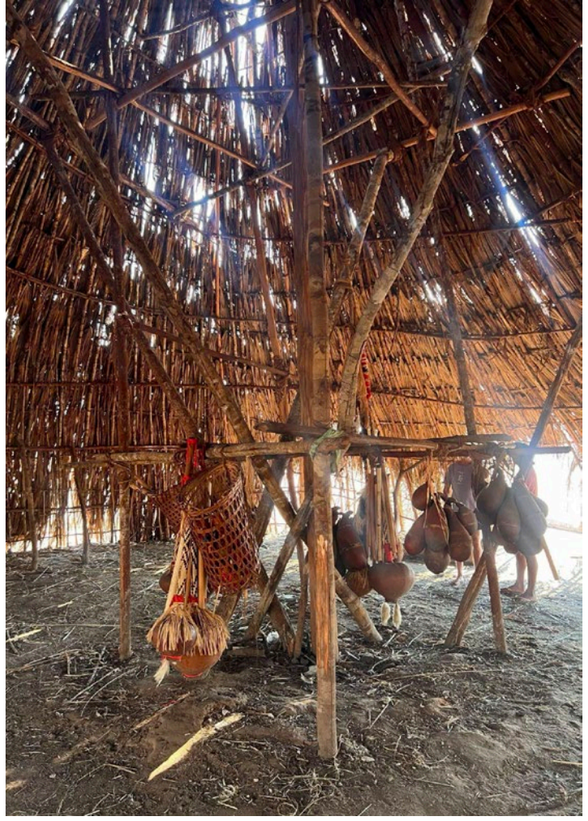
Hakolo Enawene Nawe[23]

Os Enawene Nawe fazem parte do tronco linguístico *Aruak*[24], que os conecta linguisticamente com outras importantes etnias como os Tapajós e os Paresi da Amazônia meridional brasileira. Os Enawene Nawe ocupam uma área homologada em 1996 de aproximadamente 742 mil hectares no vale do rio Juruena, formador do rio Tapajós. Esta área não condiz com a totalidade do território tradicional, parte dela, reivindicada nas negociações para a demarcação, chamado de Adoiná, em português, Rio Preto, é uma área importantíssima cosmologicamente para os Enawene Nawe e ficou de fora da demarcação. Adoiná é uma das moradas dos Yakariti, seres poderosos, imortais, insaciáveis, exigentes, impiedosos, onipresentes, conscientes e essencialmente patogênicos que tratam os Enawene Nawe como meros mortais.

A terra indígena ocupa uma área de transição entre cerrado e floresta equatorial, e o Adoiná é a área de floresta, uma região com animais, alimentos, ervas medicinais e outros elementos que não são encontrados no cerrado, mas fazem parte da cultura e sobrevivência desse povo.

23 Esta seção reúne relatos elaborados a partir de observações realizadas durante um período de estadia da pesquisadora Rafaela Bonotto na aldeia Doloikwa/Kotakowinakwa, do povo Enawene Nawe, localizada no noroeste do Mato Grosso. As anotações, registradas no cotidiano da convivência, oferecem elementos que permitem compreender aspectos das formas de habitar e como a organização social e práticas culturais se estabelecem a partir da vivência em comunidade.

24 O *Arawak* é um dos principais troncos linguísticos indígenas falado principalmente na região da Amazônia Internacional. Estima-se que existam mais de 690 mil falantes. No tronco linguístico *Arawak*, estão catalogadas 74 línguas de vários povos indígenas do Brasil, para conhecer esses troncos linguísticos, veja-se em https://portalamazonia.com/amazonia-de-a-a-z/arawak/ Uma extensa bibliografia sobre enciclopédias das línguas *Arawak* pode ser encontrado em: https://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADnguas_aruaques



Vista interna da Casa das Flautas do Yaõkwa. As flautas usadas em rituais ficam dispostas na estrutura central, cada segmento pertence a um clã. Fonte: Rafaela Bonotto. 2025.

A aldeia atual possui uma divisão em sua nomenclatura devido ao alto número de casas comparado a aldeias anteriores, são elas: Doloikwa e Kotakowinakwa. Atualmente, são 52 grandes casas comunais com plantas baixas retangulares dispostas em círculo. No pátio central está localizada a primeira casa a ser construída na aldeia, que é destinada aos espíritos, é a chamada 'Casa das Flautas' do *Yaõkwa*. Segundo Márcio Silva, que registrou informações sobre a aldeia Enawene Nawe construída em 1993, chamada *Matokodakwa*, esta casa seria construída com um técnica arquitetônica especial, o que a tornaria ainda mais resistente do que as casas comunais residenciais. Na visita à aldeia *Doloikwa/Kotakowinakwa* em 2025 observou-se a presença dessa diferenciação técnica, associada sobretudo à configuração formal da construção, sem que tal especificidade implique, necessariamente, maior durabilidade em relação às demais construções.

.

A palavra que representa a morada para os Enawene Nawe é chamada de *hakolo;* como vimos anteriormente cada etnia tem um nome próprio para designar suas habitações. Na língua deste povo, não existe a palavra 'casa', tampouco a palavra 'maloca' visto que a palavra maloca é mais utilizada pelas etnias da Colômbia. Entende-se que sendo a linguagem uma forma de enquadrar conceitos, dentro da temática de habitação indígena é importante cautela de nomenclaturas como forma de diferenciar e reconhecer as distintas identidades. Assim optamos por conservar o nome original, sem entretanto deixar de vincular tipologicamente com outras etnias. Desta forma, entende-se que ao chamarmos as *hakolo nawe*[25] de malocas, não enquadramos dentro um conceito, mas simultaneamente sem negar as familiaridades abraçamos a ideia de que as casas comunais existem de diversas formas, com diferentes composições, mas com propósito em comum a outras etnias parentes.

25 hakolo nawe - hakolo: casa / nawe: sufixo que caracteriza plural.

A Casa das Flautas do Yaõkwa é a morada das legiões de espíritos dos clãs, representados por suas flautas. É proibida a entrada das mulheres, mas a permissão para a medição interna da casa-dos-clãs foi permitida em virtude da condição não indígena.

As *hakolo nawe* são espaços complexos tanto a nível organizacional como técnico-construtivo e arquitetônico. Durante a visita foram realizadas medições em uma das 52 hakolo, a véspera da reconstrução devido a necessidades de manutenção. Apesar de não utilizarem o sistema métrico ocidental, é impressionante a precisão de medidas registradas. As medidas são feitas através dos próprios elementos construtivos, tendo um elemento inicial como referência. Por exemplo, para a coleta de elementos estruturais de madeira, selecionam um tronco com a medida desejada (estimada 'no olho') e usam como base para a escolha das próximas peças. Outra ferramenta utilizada como comparativo métrico é o cipó, que funciona como uma fita.

As habitações dos Enawene Nawe são em formato retangulares com fachada entre 8,5 a 10 metros, proporção que se reproduz visivelmente em todas as casas comunais. O comprimento, contudo, permite alongamento, de acordo com a quantidade de moradores de cada hakolo, situando-se entre 20 a 40 metros de comprimento. A cobertura de palha, recobre o teto e as paredes laterais, constituindo-se praticamente num corpo único vegetal como se fosse um grande manto que respira. Esta cobertura de palha permite a saída da fumaça e mantém o interior fresco durante o dia.

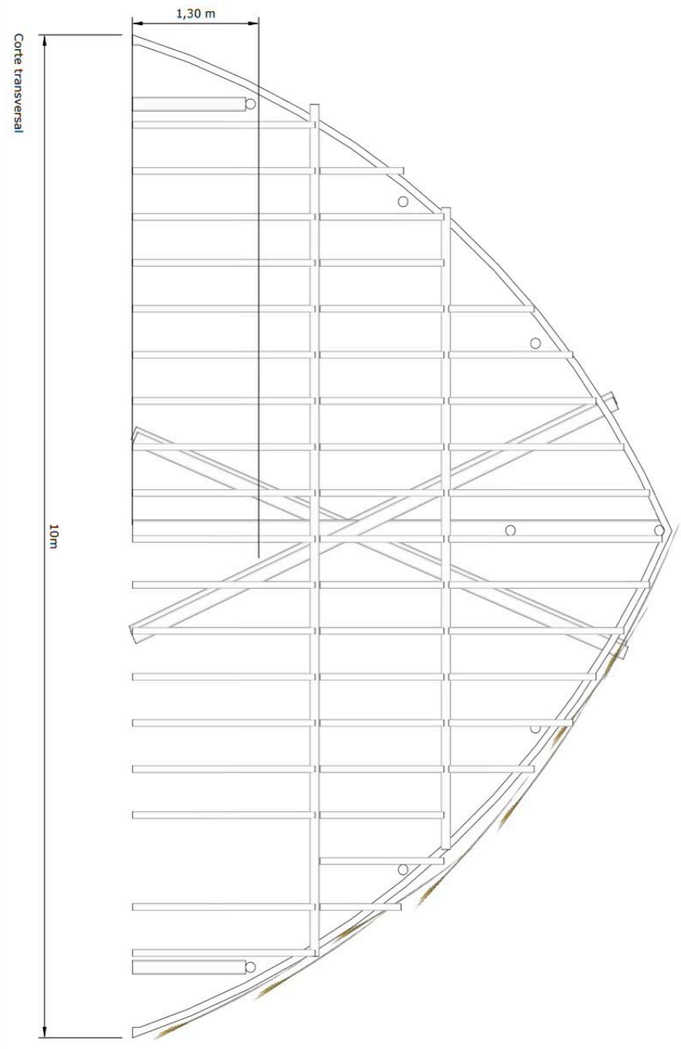
Pensar uma morada sem o espaço do ar é quase tão inimaginável, para nossa cultura, quanto imaginar uma casa respirando. Engenheiros e técnicos das patologias da construção têm conhecimento desse fenômeno, mas não transbordam para o entendimento do humano, ficam em sua cegueira. Os edifícios modernos acristalados não respiram, necessitam ventilação mecânica (ar domesticado) como enfermos num hospital. O ar não se planifica, nem se dobra, apenas invade. Por isso é imapeável, se sente, se respira. Toda arquitetura fechada é uma casa sem amor, incomunicável. Toda casa quando se fecha é um atentado à vida, quando sua porosidade, sua capacidade de permeabilidade da natureza dos materiais é alterada, é um atentado à entrada do outro. É inóspita. O filósofo e antropólogo Peter Sloterdijk explicara em seu livro *Espumas*, a importância da respiração na ancestralidade, na cultura dos ditos chamados 'primitivos', no caso aqui, dos Enawene Nawe parece que o trecho a seguir se refere diretamente à eles, pois quem admite a força da inspiração admite que as ideias que vem subitamente não são ideias triviais, e cujo fenômeno não se pode forçar. Sloterdijk, vai além, seu 'meio' não é seu dono, seu receptor também não é seu produtor. "Inspiração, inalação, exalar, insinuação, incursão ascendente de uma ideia, abertura ao novo, esses conceitos designavam em outra época de como uma força superior chegava até a consciência humana. O céu, diriam os metafísicos, despontava como informador da terra e oferecia signos, algo estranho entrava no próprio pela porta e se fazia escutar."[26] Ao fim e ao cabo na relação criador e criatura, entre o inalador e o inalado, uma relação de simultaneidade e reciprocidade, onde um se alimenta do outro. Talvez mais do que ninguém, os Enawene Nawe saibam que a arquitetura é 'ar-que-tectura.'[27]

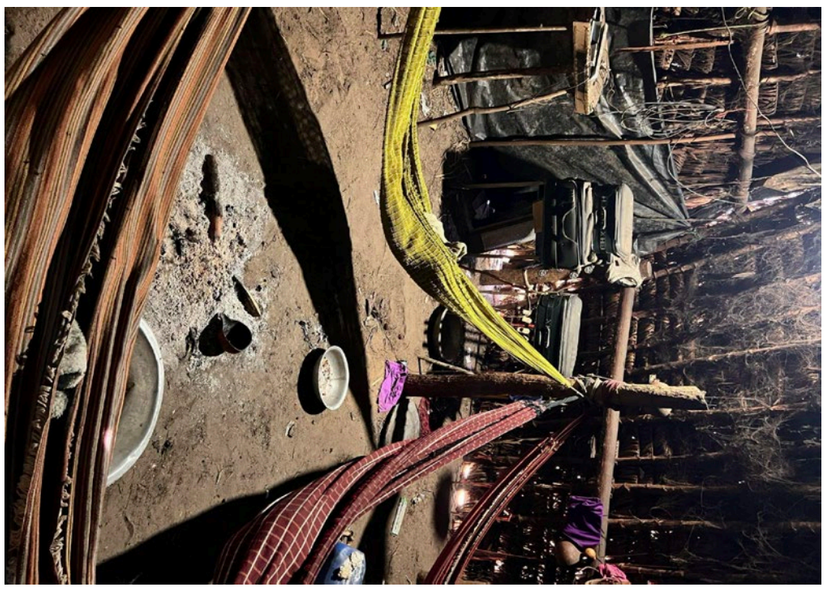
26 Sloterdijk, op. cit.; p. 38.
27 Nesse sentido veja-se: Fuão, Fernando. Viagem ao fim do mundo. .PIXO - Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade, v. 6, n. 21. Em: https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/pixo/article/view/22917/0 Também, em: https://fernandofuao.blogspot.com/2012/09/viagem-ao-fim-do-mundo_28.html.

Interior da hakolo. Percebe-se a estrutura dos 3 pilares centrais que suportam a carga da cobertura e fazem com que percebamos o espaço com o se tivessem num sótão de uma casa, Fonte: Rafaela Bonotto. 2025.

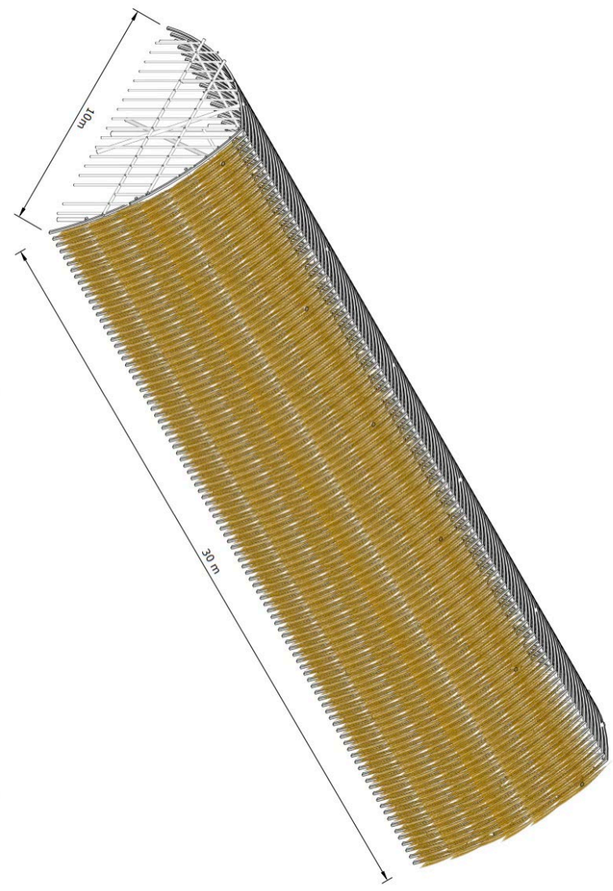


Corte transversal. Desenho resultado do levantamento arquitetônico. Rafaela Bonotto. 2025.

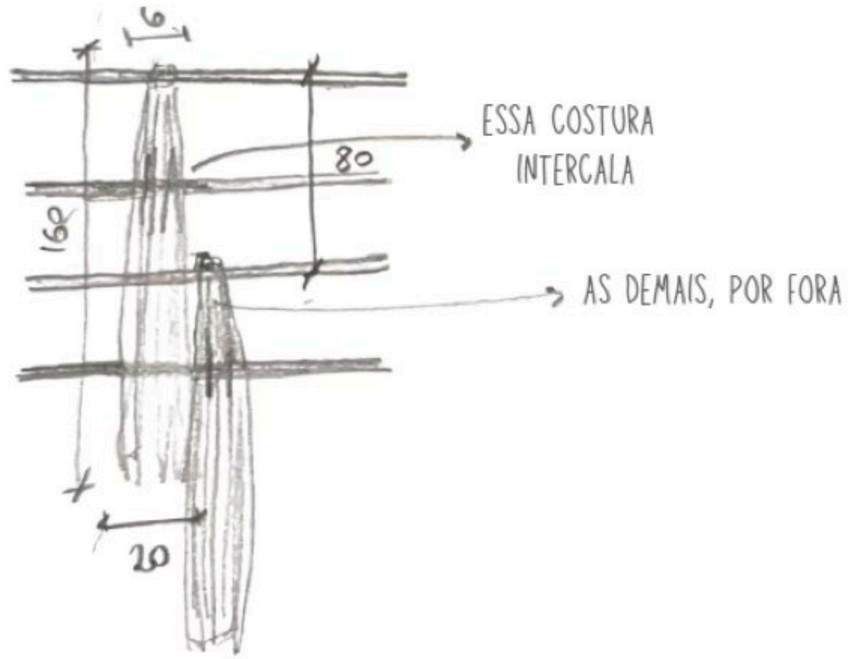




Dentro do espaço dedicado ao casal e seus filhos, espaço para dormir à noite Fonte: Rafaela Bonotto. 2025.



Perspectiva casa comunal. Desenho Rafaela Bonotto. Sem escala.



Croqui da amarração da palha de buriti, resultado do levantamento arquitetônico da autora Rafaela Bonotto.

Esse conforto dentro da hakolo é devido também a sua magnífica altura, que varia entre 5 a 6 metros no topo, e no sentido transversal é em formato de uma ogiva, como evidencia o desenho abaixo. As casas possuem apenas duas aberturas, uma de frente para o grande pátio central, uma grande clareira e a outra na fachada oposta. Na hakolo com comprimento superior a 40 metros, há relatos de aberturas pequenas nas laterais para entrada de luz.

A casa registrada na visita à aldeia possui as seguintes medidas: 10 metros de fachada, 30 metros de comprimento e 5,60 metros de altura conforme desenho abaixo. 18 pessoas compartilham este espaço habitacional, tendo o jirau como núcleo central da casa e espaços comuns de circulação com o espaço onde se prepara os alimentos, o fogo, uma despensa e algo que podemos comparar ao dormitório. Há registros de que as delimitações de repartições familiares eram feitas de palha, criando espaços para reuniões de casais e seus filhos solteiros à noite em torno de uma fogueira. Atualmente essas divisões são feitas de lona plástica.

Importante destacar, distintamente das malokas Uitotos e Taiwanos e de outras etnias; as portas da hakolo não são centralizadas segundo o eixo frente-fundos, a da frente está numa lateralidade e a dos fundos numa lateralidade oposta.

A estrutura é inteiramente feita de madeira e com amarrações de diferentes tipos de cipó. A vedação da cobertura e paredes é de palha de buriti e açaí juçara, materiais extraídos do próprio território indígena. Os Enawene Nawe estão com dificuldade para encontrar matéria prima para a reconstrução de suas habitações devido a recentes queimadas. Esta é uma das razões pelas quais os moradores demonstram interesse em, eventualmente, substituir por outros materiais, como telhado de fibrocimento, alvenaria e há quem cogite, estrutura metálica. Para a manutenção desse tipo de construção é necessário um aporte financeiro destinado ao combustível dos veículos da comunidade, possibilitando o acesso a locais mais afastados para extração tanto da madeira quanto da palha.

Uma das demandas da visita à aldeia foi, justamente, contabilizar a quantidade estimada de palha para cada casa. Após levantamento de medidas, foi realizado o modelo em 3D e através dele, quantificou-se 3.000 folhas de palha de buriti por habitação. Isso equivale a aproximadamente 300 pés de buriti. A comunidade possui um viveiro com mudas dessa e de outras árvores, mas a quantidade ainda é muito menor do que o necessário para a manutenção das habitações.

Dentro da cosmogonia dos Enawene Nawe, os furos nas coberturas de palha são feitos por flechadas de um dos personagens que constantemente aparece como o agente humanizador dos contos: Wayalioko, que irritado por não poder morar na casa do Yaõkwa (Casa das flautas, Casa dos Espíritos), dispara em direção às hakolo nawe. Esta passagem pertence ao mito da fundação e construção que está presente em músicas cantadas nos quatro rituais - Yaõkwa, Dorohe, Salomã e Kateokõ. É essa passagem que justifica a necessidade para a reconstrução das coberturas de palha. Na prática, esses furos acontecem devido ao desgaste natural da palha, e projetam feixes de luz que atravessam o interior da casa e ao se encontrarem com a fumaça das fogueiras, desenham uma iluminação única e particular de cada espaço**.**

As práticas econômicas e a vida cerimonial dos Enawene Nawe são divididas em 2 estações interligadas, as fases são distintas mas encadeadas. Este povo vive entre mundos, no patamar subterrâneo, terrestre e celeste. O ciclo ritualístico inicia após o plantio de milho e mandioca, que ocorre no início da seca, em abril. O primeiro ritual é o Derohe, que é interrompido por pescarias, após retorno, seguem em ritual até o final do período de seca, em setembro. Inicia-se então o ritual Salomã, que junto ao período das chuvas, em outubro. O ritual é interrompido pela pesca e coleta de mel. De dois em dois anos, as mulheres participam do ritual Kateokõ, que marca o início de um ciclo biental econômico-cerimonial. Após o Kateokõ, inicia-se a cerimônia de Yaõkwa, seguida da expedição de pesca e finalizada com mais um ciclo ritualístico. Derohe e Yaõkwa são rituais dedicados aos espíritos subterrâneos, chamados de Yakaliti Nawe, e no ciclo econômico, relacionam-se com períodos de seca. Solomã e Kateokõ, são relacionados aos espíritos celestes, chamados de Enoli Nawe, relacionam-se com o período de chuvas. Os Enawene Nawe se reconhecem como descendentes de Salomã e Kateokõ.

Fausto Campoli, indigenista que atua há décadas com os Enawene Nawe em entrevista à revista Porantim, explica a relação do povo com os rituais:

> A vida dos Enawene Nawe é completamente dirigida por esses ciclos rituais, porque isso envolve relacionamento com seres superiores. Dá para arriscar dizer que os Enawene Nawe convivem com dois mundos. O 'Eno', que eles dizem que é o mundo celestial, é povoado por um povo que eles chamam de 'Enori-Nawê', que são espíritos essencialmente terapêuticos. E convivem com outro grupo, vou chamar de espíritos, que são essencialmente patológicos. Com os Enori-Nawê, que são os seres celestiais, eles têm uma relação mais amistosa. É a eles que os pajés se associam para curar alguma doença que esses outros seres, que eu disse que são essencialmente patogênicos, causam nas pessoas. E esses seres são exigentes. Então, os Enori-Nawê, embora tratem os Enawene Nawe carinhosamente de netos, se alguma regra for descumprida, eles também podem se tornar 'maléficos'. Os outros, que eles chamam de Iakariti-Nawê, que povoam algumas lagoas, montanhas, cachoeiras e alguns locais definidos geograficamente no território Enawene Nawe, são essencialmente patogênicos, exigentes, oniscientes, onipresentes e muito temidos. Então, a razão de viver



A clareira Doloikwa/Kotakowinakwa. Fonte: Rafaela Bertotto, 2025.

do Enawene Nawe está completamente entrelaçada a esses seres superiores, na tentativa de, através de submissão, inclusive, manter a harmonia com esses seres. Disso depende a sobrevivência e a vida do Enawene Nawe. É por isso que os rituais são tão longos, e por isso que eles têm essa vida ritual tão intensa (Campoli, 2024) .

Dentre tantos aspectos fascinantes das moradias deste povo, destacam-se dois que reforçam ainda mais a representação da morada como um espaço sagrado. O primeiro, é a interação dos clãs com as casas durante os rituais. O período destes quatro ciclos ritualísticos (Yaõkwa, Derohe, Salomã e Kateokõ) somados representam um ano, e acontecem todos os dias e duram cerca de seis horas por dia. Cada um destes rituais tem suas particularidades, por exemplo, a dança dentro das casas comunais acontece em três dos quatro rituais: Derohe, Salomã e Kateokõ. Durante os rituais presenciados, em dois momentos distintos, (Derohe e Kateokõ), os membros do clã anfitrião tocam flautas, cantam e dançam. Os clãs participantes do ritual fazem um percurso em que entram nas casas dos anfitriões do ritual, dançam, cantam e tocam flautas em torno do jirau, bebem *oloniti* (bebida a base de mandioca) durante o dia e *keterá (mingau de milho)* no período da noite. No Derohi, ritual masculino, as mulheres podem permanecer dentro de casa mesmo com a entrada dos homens em ritual, mas preferem muitas vezes ficar nos quartos (*waxalako*) devido ao intenso movimento.

O segundo aspecto, a prática de enterrar o morto dentro de casa, que integra a morte ao cotidiano, reforçando que a casa é um espaço de vida e memória, onde passado e presente coexistem, e este fato é entrelaça várias etnias pan amazônicas. Nas habitações Enawene Nawe, assim como nas malokas dos Uitotos, o morto é enterrado abaixo de sua rede, espaço demarcado por uma elevação do piso, nivelado ao longo do tempo através do uso. A casa se confunde com a própria terra, tornando-se marca de identidade coletiva e de direito de ocupação da terra. Há um transpasse de elementos sagrados: a terra é sagrada, assim como o local em que seus entes queridos descansam, assim a morada se torna sagrada também. Portanto uma terra



A clareira Doloikwa/Kotakowinakwa. Fonte: Rafaela Bertotto, 2025.

índigena nunca é negociável, nunca será mercadoria, pois é impossível vender seus antepassados.[28]

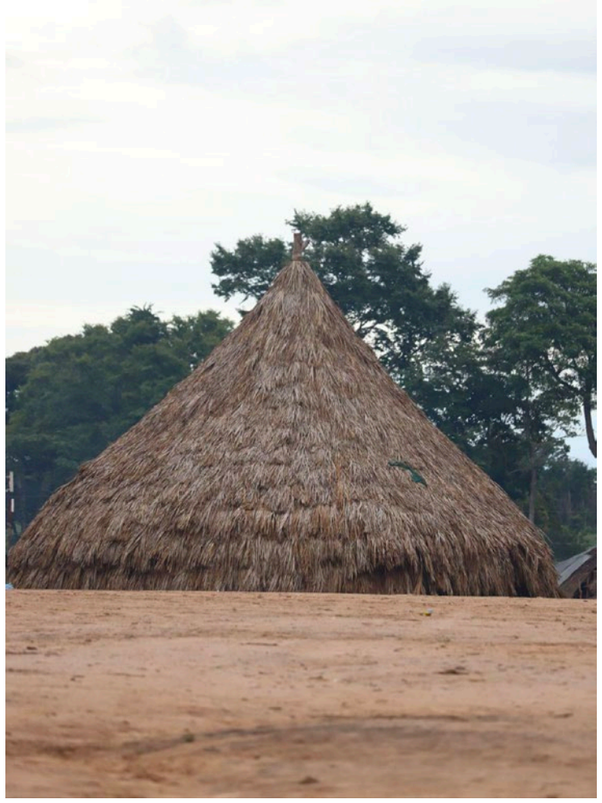
É na *haloko* que a vida da mulher acontece, um lugar de permanência feminina: é espaço de troca, de preparo de alimentos, de cuidados dos filhos e trabalhos manuais. A liberdade que as crianças têm do lado de fora da casa começa dentro dela. É através de mobiliário acessível e da liberdade para explorar o ambiente que desenvolvem um ágil senso de autossuficiência, desde as redes baixas, acesso ao jirau e ao fogo, até a mobilidade de utensílios. A nível comunal, a aldeia circular atua como ferramenta de cuidado coletivo, da mesma forma que as casas com mais de um único núcleo familiar contribuem para a criação compartilhada.

O conceito de casa comunal na cultura Enawene Nawe está intrinsecamente ligado às complexas relações familiares e entre clãs. As casas Enawene Nawe são ocupadas de maneira matrilocal e patrilinear, e acompanham a complexa divisão social da comunidade, dividida em nove clãs. Depois do casamento, o novo casal passa a morar na casa dos pais da esposa. Os clãs são organizados a partir da linhagem paterna e o status não é alterado após o casamento, que é, por via de regra, feito entre diferentes clãs.

Para compreensão dessa organização espacial interna, é necessário a contextualização da organização social e familiar do povo. Conforme Márcio Silva:

> Os habitantes de uma casa comunal, membros de um grupo residencial, são responsáveis por sua construção e pelos constantes cuidados de conservação e manutenção deste espaço. Mais

28 Nesse sentido, veja-se; Fuão, Fernando. *Lares, celulares. Sobre arquitetura e domesticação*. Revista Estética e Semiótica, Volume 14, Número 1, 2024, p. 50-66.



Casa do Yaõkwa. Fonte: Rafaela Bertotto, 2025.

frequentemente, um grupo residencial agrega dois a três grupos domésticos. Em casos excepcionais, pode abrigar mais de três ou apenas um desses grupos. O interior da casa é dividido em seções residenciais, separadas por áreas de circulação comuns. Cada seção é ocupada por um grupo doméstico, que aí organiza as repartições familiares, a cozinha e a despensa. Cada grupo doméstico cultiva uma ou mais roças de milho e organiza grandes expedições de coleta de frutos silvestres. As repartições familiares correspondem a pequenos espaços normalmente cercados por paredes de palha onde um casal e seus filhos solteiros se reúnem à noite em torno de uma fogueira. Este pequeno grupo familiar mantém uma roça de mandioca, de meio hectare aproximadamente, e periodicamente promove a coleta de insetos comestíveis e a pesca em pequena escala (Silva, 1998).

Observa-se também um forte respeito à privacidade de cada habitação: quem não mora em determinada casa não pode entrar sem convite, aspecto que se evidenciou quando comparado à moradia destinada aos pesquisadores não indígenas. Fora da aldeia, a cerca de 150 metros, encontra-se a escola e, diante dela, uma casa construída com técnicas não indígenas, utilizada para acomodar visitantes (professores, pesquisadores, indigenistas e funcionários da FUNAI). Com dois quartos, banheiro e cozinha, essa casa é percebida como um espaço comum da comunidade, sem restrições quanto ao acesso e permanência. Diferentemente, nas casas da aldeia a circulação permanece restrita aos próprios moradores.

Apesar de não ser negada a existência de arquitetura indígena na academia, ainda se faz necessário reafirmar a riqueza técnica e sociocultural desses saberes ancestrais. É sabido também, que as definições de arquitetura indígena ocupam outro lugar que não os conceitos de diretrizes ocidentais explorados tradicionalmente, portanto, ilógico buscar similaridades e respostas nessas teorias.



Croqui de localização da aldeia, feito em conjunto com Kawali Youtube e Fausto Campoli. Fonte: Rafaela Bertotto, 2025.

Reconhecer também que, para abrir mão da imagem cristalizada a partir da visão colonial, caracterizada pelo estereótipo de oca circular ou oval, de palha, cipós e madeira, devemos reconhecer os processos de transformação da arquitetura indígena. No imaginário coletivo, morfologias distintas a ‘oca’ ou a ‘maloca’ de palha não consideram a diversidade étnica e geográfica do país com dimensões continentais. Mais ainda, engessa a compreensão de que povos indígenas passam por processos de transformação social em suas aldeias - assim como qualquer espaço urbano, - que ocorrem em constante diálogo com as mudanças impostas pelo contato com a sociedade capitalista, o que implica na incorporação de novos elementos, disponibilidade de materiais, conhecimento de técnicas construtivas, organização familiar, mudanças climáticas e por fim, mas ainda de suma importância, a permissão de permanência e sobrevivência.

As mudanças na forma de construir se dão com o contato com o meio não indígena, e as casas comunais que até hoje constituem a aldeia Doloikwa/Kotakowinakwa são uma manifestação de resistência. Enquanto eles tiveram seu contato com a sociedade envolvente cuidadosamente planejado[29], outros povos passaram por séculos de fuga e luta pela manutenção de sua sobrevivência étnica, indiscutivelmente, perdendo aspectos culturais do modo de viver e construir.

A hakolo tem a aparência do estereótipo de casa indígena formado do dito ‘civilizado’, a casa de palha. Se não for assim, o civilizado não compreende como casa indígena. Seu olhar costuma ser limitado, definido; mas a cultura dos Enawene Nawe não se resume na forma de sua arquitetura, apesar de ser fortalecida por ela. No processo

29 Os primeiros contatos dos Enawene Nawe com a sociedade envolvente foram através de uma iniciativa rara, planejada e cautelosa. Thomaz Aquino Lisbôa, um dos integrantes da equipe da Missão Anchieta, juntamente com Vicente Cañas, relata a aproximação feita em 1974, que visava interromper o ciclo de massacres recorrentes nos confrontos de povos isolados através do contato forçado principalmente por fazendeiros da região.

civilizatório o que se perdeu foi a riqueza de convívio social proporcionada por tais espaços de confluência[30].

Que razão é essa que culminaria na ideia de uma arquitetura racionalista pétrea, se não fosse ela (*logos*) de início o mais puro símbolo da razão. Em outras palavras: trata-se da própria fabulação de uma invenção chamada 'razão' que se materializa na arquitetura pétrea ocidental para provar sua existência. E, existiria mesmo essa razão ocidental se não fosse a arquitetura de pedra ou sólida?

Referências

AMAZONATE. *Curiosidades sobre malocas indígenas del Amazonas.* 14 sep 2019. Em: https://www.amazonate.com/blog/malocas-indigenas-del-amazonas

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
CAÑAS, Juan Pablo Duque. *La maloca amazônica*. Em: https://www.revistacredencial.com/historia/temas/la-maloca-amazonica

CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Enawenê-Nawê* por Fausto Campoli: dinâmica e resistência. *Cimi*, 24 set. 2024. Disponível em: https://cimi.org.br/2024/09/-Enawene Nawe-por-fausto-campoli-dinamica-e-resistencia/. Acesso em: 25 set. 2025.

ECHEVERRIA, Juan Álvaro; PEREIRA; Edmundo. *'Mambear Coca no es pintarse de verde la Bboca' Notas sobre el uso ritual de la coca amazónica*. Revista ANTHROPOLÓGICAS. Ano 28, 35(1): 34-75, 2024. Em: https://doi.org/10.51359/2525-5223.2024.26518

FAJARDO, Honathan. *Animalidades de la arquitectura entre algunas malocas panamazónicas*. Em Fuão, Fernando; Rocha, Eduardo (orgs.). Lingua e Linha. Rio de Janeiro: Editora Veritá. 2025 (ebook).

FREIRE, Oscar. *La maloca de los saberes*. Em: Mapa Humano Mapa Humano de Povos, Grupos Étnicos e Culturas. 2011. p. 1. Em:https://web.archive.org/web/20110711000457/http://mapahumano.fiestras.com/

FUÃO, Fernando. *Viagem ao fim do mundo*. PIXO - Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade, v. 6, n. 21.
FUÃO, Fernando. *Lares, celulares. Sobre arquitetura e domesticação*. Revista Estética e Semiótica, Volume 14, Número 1, 2024, p. 50-66.

FUÃO, Fernando. *As casas dos três porquinhos*. Porto Alegre: Amazon, 2024.
GAIA AMAZONAS *A Maloca: O Mundo da Casa Grande.* 28/11/2023, 20h51. P. 2-4. Em: https://www.gaiaamazonas.org/noticias/2019-05-31_la-maloca-el-mundo-de-la-casa-grande/

30 Antônio Bispo dos Santos e "A terra dá, a terra quer", sugere a contracolonização das palavras, através da potencialização de palavras enfraquecidas. *Confluência,* para Bispo, "é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o respeito. 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 a outra gente - a gente rende." Antônio Bispo dos Santos, *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 25.

HILDEBRANT, Martin Von. *Notas etnográficas sobre o cosmos ufaina e sua relação com a Maloca.* Biblioteca Banco da República. Colômbia . Maguaré (Bogotá) Vol. 2, não. 2 (1983-1984). pág. 177-210.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Ritual Yaokwa do Povo Enawene Nawe*. Brasília: IPHAN, 2018.

LISBÔA, Thomaz de Aquino. *Enawenê-Nawê: primeiros contatos*. Cuiabá, MT: Carlini & Caniato, 2010.

MATTOS, José Roberto; NETTO, Antonio; SURUI, Ganalonô. Etnomatemática nas construções de malocas indígenas. Em: https://funes.uniandes.edu.co/funes-documentos/etnomatematica-nas-construcoes-de-malocas-indigenas/

MOZOMBITE, Pedro. *A Bora: a maloca, um sítio cerimonial ancestral.* 01/08/2025. Em: https://diariolaregion.com/los-bora-la-maloca-un-sitio-ceremonial-ancestral/

NIÑO, Murcia. Carlos. *Territorio chamánicos: Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno*. Serie Antropología, Otras Miradas,Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2005.

ORTEGA, Luis Gilberto Delgado; HEREDIA, Edwin Ortiz; LOPEZ, Laura Andrea Diaz. *Cartilha Fodimie: aprendamos a construir uma maloca Uitoto Etinia Muina Murui Maloca*. Universidad La Gran Colombia, (sem data).

SILVA, M. Tempo e espaço entre os Enawene Nawe. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 2, p. 123-145, 1998. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ra/a/t6GZQ7fm98gRyPzKBrVFnqv/?format=html&lang=pt. Acesso em: 25 set. 2025.

SLOTERDIJK, Pete. *Esferas III. Esfereologia plural*. Madrid: Ediciones Siruela. 2009.

TODA A COLOMBIA. Povos indígenas taiwaneses: Grupo indígena taiwanês. Em: https://www.todacolombia.com/etnias-de-colombia/grupos-indigenas/taiwano.html

Videografia

ANGEL, Laura. Territorio Chamânico, Arquitectura indígena Colombiana: análisis de tipología. Maloca [vídeo]. YouTube, 6 out. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=B2CYKfoubnk

ENZO, Carlos. La maloca del Amazonas y su estructura [vídeo]. YouTube, 12 mai. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BtKG5JaFxLA

A FORÇA DO ÊXODO NUMA POÉTICA VISUAL
Num lugar construído, a possibilidade de “reconhecimento”

THE POWER OF EXODUS IN VISUAL POETICS
In a constructed place, the possibility of “recognition”

Paola Wickboldt Fredes[1] e Renata Azevedo Requião[2]

Resumo
Este artigo parte de reflexões no Campo das Poéticas Visuais Contemporâneas, abordando a produção poético-visual da artista Paola Fredes, cujo processo dá-se no “reconhecimento” da “experiência” pessoal, marcada por vivências de infância e juventude, junto com duas gerações da família materna, Wickboldt, no interior Sul do Brasil. Nessa produção, nos objetos estético-visuais, resultantes de um fazer poético-visual, materialidades, gestos e saberes, advêm da Comunidade Pomerana. Busca-se pensar a topologia constitutiva dessa parcela da Cultura Tradicional Sul-Brasileira, pelo assentamento dessa comunidade, desde a Pomerânia, no Sul brasileiro, através do trabalho continuado na construção do Espaço, ao qual vão se ajustando os corpos, numa coreografia de gestos e na lida com objetos, a Natureza como aliada, à revelia das distâncias e do estranhamento na nova Terra. Nesta poética, sobressaem-se Oralidade, objetos do “viver com” e afazeres cotidianos, sob a forte presença da nova Paisagem, elementos modeladores dos corpos desde esse dado lugar.
Palavras-chave: mundo rural; sul do Brasil; reconhecimento; hábitos e gestos sobre a mesa; artes visuais contemporâneas.

Abstract
This article stems from reflections in the field of contemporary visual poetics, addressing the poetic-visual production of the artist Paola Fredes, whose process unfolds in the “recognition” of personal “experience,” marked by childhood and youth experiences, alongside two generations of her maternal family, the Wickboldt family, in the interior of southern Brazil. In this production, in the aesthetic-visual objects resulting from a poetic-visual practice, materialities, gestures, and knowledge originate from the Pomeranian community. The aim is to consider the constitutive topology of this part of the Traditional Culture of Southern Brazil, through the settlement of this community, from Pomerania in southern Brazil, through the continued work in the construction of space, to which bodies adjust themselves in a choreography of gestures and in the handling of objects, with Nature as an ally, despite the distances and the estrangement in the new land. In this poetics, Orality, objects of “living with,” and daily tasks stand out, under the strong presence of the new Landscape, elements that shape bodies from this given place.

Keywords: rural world; southern Brazil; recognition; habits and gestures on the table; contemporary visual arts.

Neste artigo lidaremos com o *reconhecimento* como movimento de percepção cognitiva, entendido de modo particularmente importante. De um lado, como pensamento implicado na conquista de uma Poética Visual, esta da qual partiremos, que pôde ser desenvolvida desde os anos iniciais, anos de constituição, portanto anos *formadores*, no curso de Graduação em Artes Visuais, num Bacharelado voltado à Criação Poético-Visual, bem como a suas imbricações com História, Teoria e Crítica das Artes Visuais, inserido num forte viés de Pesquisa, considerado com especificidade de recorte o Campo das Artes Visuais Contemporâneas. De outro, retomando aqui o sentido hegeliano do termo, atualizado particularmente pelo filósofo Axel Honneth (1949). Para este pensador, “uma das principais fragilidades da Filosofia Contemporânea é a de que as análises sobre ‘liberdade’ não se relacionam com as análises da ‘vida em sociedade’”. Para Honneth, o conceito de liberdade nasce com a modernidade, ao final do século XVIII, a partir de dois fatores: a representação do que é “bom para o indivíduo” e o “ordenamento social” (Débora, 2021). Se a grande questão para Honneth tem como paradigma social a vida em sociedade, as práticas associadas ao “viver com”, nos termos de Roland Barthes, talvez possamos identificar na prática poético-visual da artista Paola Fredes, no trabalho poético destacado por este artigo, alguns aspectos que sinalizem ações e atividades que ao mesmo tempo em que valorizam o indivíduo delineiam certo “ordenamento social”. No trabalho de Paola, vê-se não apenas objetos que remetem à ou replicam aqueles utilizados no cotidiano de uma comunidade, redimensionados em sua potência poético-visual, como se pode ver um investimento poético performativo, nos gestos que garantem os mais banais rituais do cotidiano, como servir-se à mesa, cortar batatas, colocar a mão na água tépida ou gelada, sempre transparente.

Buscando uma intersecção entre tal prática poético-visual, associada à proposta de pesquisa recentemente aprovada no Curso de Mestrado em Artes, ênfase Artes Visuais e Transversalidades, no PPG-A/CeArtes, intitulada *Assim como meu avós: a paisagem rural e o “gênio do lugar” a partir do trabalho poético em Artes Visuais*, propomos desenvolver, neste texto, algumas das questões apontadas pelo Dossiê *Saberes Ancestrais: Aproximações com Arquitetura, Urbanismo e Cidades*. Considerando aquilo nomeado como “saberes transmitidos de geração em geração, conhecimentos que moldam ‘práticas de construção’, ‘ocupação do território’, ‘modos de vida’ e ‘interações com a natureza’”, tendo aqui como contraponto a suposta liberdade na criação poético-visual. Particularmente nos aproximaremos do item **“**Construtos associados a certa ‘identidade cultural’, que constrói de modo peculiar e num dado momento histórico”, no tecido social específico ao qual nomeamos a América Latina, este pedaço de Terra continental, Terra há tantos séculos dominada.

É parte dos procedimentos do Campo das Poéticas-Visuais Contemporâneas, Campo tomado a partir da Criação (e não da recepção, dado importante para as reflexões aqui desenvolvidas) reconhecer e assim atribuir nomes, que emergem do uso e da prática processual realizada pelo artista visual-criador-pesquisador. Dar nomes como forma de produzir sentidos, ou melhor como forma de ir ao encontro dos sentidos. Dar nomes tanto a materiais, quanto a estratégias construtivas, a montagens, a escolhas, a texturas, a recortes, a configurações, interessando no caso da poética de Paola Fredes, sobremaneira, gestos, modos e técnicas construtivas tradicionais. Na poética, tais aspectos são apropriados e, por tão repetidos, atualizados durante a criação – gerando novos sentidos necessariamente a partir do tensionamento com o antigo sentido comum.

1 Mestranda em Artes pelo (PPGArtes / UFPel) na linha de Processos de Criação e Poéticas do Cotidiano. Bacharel em Artes Visuais (CA / UFPel).
2 Professora, orientadora e pesquisadora. Pós-Doutoranda em Artes (UnB, 2025-2026), Pós-doutora em Letras (UFSC, 2010-2011), Doutorado em Letras (UFRGS, 2002), Mestrado em Letras (UFRGS, 1997), Graduação em Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFPEL, 1994), Graduação em Licenciatura em Letras (UFPEL, 1988). Coordenadora do Grupo de Pesquisa “Artefatos para construção e leitura do pequeno território” e do Grupo de Leitura “amiúde com Walter Benjamin”, ambos articulados pelo Projeto Unificado “Viagens e lugares: mapas, topologias e linhas de fuga, configurações antropológico-poético-visuais”. Secretária de Cultura, Pelotas, 1ª gestão PT, 2001-2004.

Mais claramente, enfatizaremos para fins deste artigo modos de vida e “tecnologias sociais”, modos de “viver com” (Barthes, 2003), desenvolvidos por um grupamento humano específico na construção sócio-econômica do Estado do RS, uma região lacunar no sul do país, próxima à região onde habitamos. Grupamento tomado portanto como uma das “comunidades tradicionais”, que encontraram seu lugar no Brasil, redimensionando-o e esculpindo-o, para além da geografia, e mesmo da geografia humana local. Grupamento social constituído por Homens de determinada Cultura Estrangeira – neste caso a Pomerana.

Não pretendendo impor algo como uma perspectiva alternativa ao grande discurso, o “discurso régio”, ditado pelos paradigmas ocidentais civilizatórios, triplamente articulado, eurocêntrico, falocêntrico, logocêntrico, cuja força é, assim compreendemos, avassaladora, “propomos a valorização de modos invisibilizados, modos baseados na oralidade e na memória”, modos não vinculados nem à Cultura Escrita – aspecto também importante para a discussão aqui proposta –, nem ao sentido de Progresso e de Consumo Sistemático, antevisto pelo Capitalismo (conforme Benjamin, no fragmento “O capitalismo como religião”, 2013). Levando em consideração o tópico “territorialidade e modos de habitar de povos tradicionais”, tentaremos descrever a comunidade cujos modos são apropriados por esta pesquisa em Poéticas Visuais, vinculando ao tópico, se formos capazes, à discussão “arquiteturas vernaculares indígenas, africanas e ribeirinhas no Brasil e na América Latina”. Há pesquisa local suficiente, nos Campos da História, da Antropologia e da Arqueologia, a nos indicar que a Comunidade Pomerana passou a redesenhar com sua presença tal região no entorno de São Lourenço.

Ainda que não tenha sido reconstruída a árvore genealógica da família da artista, acredita-se que os pais de sua bisavó materna, Augusta Krüger, vieram da Alemanha entre 1880 e 1890. Pouco se sabe dessas pessoas. O pai da avó Ediléa, filha de Augusta, é uma incógnita: após ter abandonado a filha, seu nome foi guardado em segredo. Bisavó, avó e mãe da artista foram alfabetizadas em pomerano.

Na leitura do livro *A Colônia de São Lourenço e seu Fundador Jacob Rheingantz*, de Vivaldo Coaracy, obra que rememora a fundação da Colônia São Lourenço, em 1858, pelo comerciante alemão Jacob Rheingantz, encontra-se a listagem das famílias compradoras dos lotes de terra. Os lotes, nomeados por “colônias”, compunham a grande Colônia São Lourenço. Ali encontra-se duas menções à família Wickbold, família alocada na Picada Bonita, região hoje conhecida como o Município de Arroio do Padre. Para tais informações, parte-se de documentos de batismo e certidões de casamento, cunhados pelas Igrejas frequentadas pela família. Neles observa-se, por exemplo, entre outras coisas, a mudança na grafia do sobrenome “Wickboldt”, que na certidão de batismo do avô da artista consta como “Wickbold”.

Podemos vislumbrar o movimento da formação de Colônias a partir de vasta pesquisa desenvolvida por Fábio Vergara Cerqueira, pesquisa que explora a formação cultural da região da Serra dos Tapes, região que se distribui entre os municípios de São Lourenço do Sul, Turuçu, Pelotas, Arroio do Padre, Canguçu, Capão do Leão e Morro Redondo. Área de instalação de diversas Colônias rurais de imigrantes europeus. Conforme Cerqueira:

> A partir do núcleo inicial, situado próximo ao Boqueirão, em São Lourenço, descendentes de alemães e pomeranos espalharam-se pelo interior do município de Canguçu e pela zona serrana do município de Pelotas, instalando a economia colonial, baseada nos minifúndios policultores, numa ampla fatia da encosta do Planalto Sul Riograndense (Cerqueira, 2010, p.873).

O lugar dos avós , uma das Colônias, é conhecido como Sesmaria, localizado em Harmonia, um dos oito distritos do Município de São Lourenço do Sul. Nomes se desdobram sobre nomes, e perfazem a História (nos termos de Jacques Rancière, *Os nomes da História*, 2014). Esse lugar é matriz cultural de onde advêm os valores formais dos usos, matriz-base para a apropriação estética (as cores, as texturas, os materiais, as configurações, os cheiros, os sons e o silêncio, os brilhos e a escuridão dos tons acobreados...) da poética em questão, constitutiva desta nossa brasilidade-sul. Lotes de terra que desde 1858, quando da fundação da Colônia São Lourenço, foram divididos e vendidos entre diversas famílias constituídas desde as primeiras vindas da Pomerânia e da Alemanha. É importante observarmos que, desde sua fundação, as atividades agrícolas desenvolvidas nessas áreas foram pouco modificadas. Até acontecer a consolidação do cultivo comercial da soja e do tabaco, foram anos de economia girando em torno do plantio de feijão, cebola, batata, da criação de aves e da venda de ovos e lenha. O escoamento da produção não se limitava somente às cidades próximas. Em uma das muitas histórias contadas pelo avô da artista, ele relata que o pagamento da propriedade foi liquidado após a venda de uma carga de cebola na cidade de São Paulo, viagem feita de caminhão. Interessa destacar que essa foi a viagem mais longa feita pelo patriarca da família Wickboldt, entre 1967 e 1970. Com a consolidação do cultivo de soja e tabaco, grande parte das famílias adotaram a prática da agricultura de subsistência, termo com que se nomeia a venda daquilo que excede ao consumo próprio. Afora a própria troca de alimentos entre vizinhos, atividade econômica, social e cultural muito comum. A parceria entre vizinhos é uma característica a unir essas pequenas propriedades. Tal traço, tal valor é muito explorado pela jovem artista, como se verá na segunda arte deste texto. Num forte laço baseado no sistema de trocas entre os habitantes, são trocados favores, força de trabalho, insumos e produtos, criando um vínculo de amizade que atravessa décadas. Chegando aos dias de hoje, faz com que três gerações de famílias se mantenham em contato, mantendo um certo sistema de trocas e de interrelações. Pode-se dizer que essa relação entre gerações se mantém, muitas vezes, por um sentimento de gratidão resultante de favores trocados entre os patriarcas das famílias. Ajudo-lhe, pois, certa vez, seu avô ajudou meu pai. O mesmo espírito advindo da 2a GGM, conforme indicado por Honneth.

Reforçando tal espírito de familiaridade e de vínculo comprometido, na Colônia, comumente, uns se dirigem aos outros através do sobrenome da família. Nomes sobre nomes, áreas rurais envolvidas por áreas rurais. Viceja aí a Natureza, que numa medida muito sutil, é domesticada pelo Homem. No sul do Brasil, tais áreas, grandes áreas de terra na Zona Rural, cujas dimensões correspondem muitas vezes a pequenos municípios urbanos (embora pareça forçado o paralelo, em não raras ocasiões Colônias são emancipadas a Municípios), são nomeadas genericamente como “colônia” ou “o fora”, do mesmo modo que as pequenas áreas de terra, de propriedade privada, são, por sua vez, também com frequência chamadas de “colônias” por seus proprietários.

A maior parte das famílias que ainda hoje, em pleno século XXI, habita a Colônia Sesmaria comunica-se em pomerano. Majoritariamente frequentadoras da Igreja Luterana, todos os domingos reúnem-se nas comunidades para a celebração do culto. Sendo a manutenção da Igreja também atividade realizada coletivamente, toda família precisa disponibilizar um membro que auxilie nas atividades de conservação das instalações da comunidade, composta geralmente por um Salão e o Cemitério. O que esteticamente diferencia uma Igreja Luterana das demais, também se transpõe para as casas: a estética mínima, o apreço apenas pelo que é necessário. Os templos Luteranos são construídos para um único objetivo, que é o culto da palavra sagrada, nega-se a arquitetura de pompa e o culto às imagens, sendo um ambiente muito simples e funcional (a correlação estética com a arquitetura modernista de um Mies Van der Rohe é um destaque que, para fins deste artigo, ficará apenas indicado).



Figura 1 - Paola Fredes. Desenho da planta baixa da casa dos avós maternos da artista. Fonte: Arquivo Pessoal, Paola Fredes, 2025.

Os moradores constroem suas casas a partir dessas mesmas crenças, as casas são humildes, discretas, geralmente com pouca decoração. No caso da residência dos avós maternos da artista (Figura 1), a casa possui o necessário para uma vivência confortável. Necessário é um termo caro para a compreensão da vivência que se observa aqui, nesta experiência de vida dilatada, pois comandada por outro tempo. Essas famílias não são assoladas pela lógica do consumo descontrolado ou pelo tempo comercial, pois vivem daquilo que produzem, e desejam apenas o necessário. Com isso, parece viverem noutro tempo, certamente não o dos relógios acelerados pelos modos capitalistas, maquinizadores de Homens (tal qual vemos nos filmes de Chaplin, por exemplo).

Ainda que hoje algumas diferenças sejam percebidas, o Capitalismo Tardio e Selvagem batendo à porta desses locais mais recônditos, durante a infância da artista, um bom exemplo de sua pouca presença é a frequência do único ônibus que levava os moradores à cidade. Na época, ele passava duas vezes na semana na região, nesses dias, uma vez, pela manhã, para levar até a cidade, e a outra, para trazer de volta os moradores, ao final da tarde. Duas vezes ao mês, aos sábados, também ocorria a visita do assim chamado “padeiro”, um pequeno mercado sobre rodas. Um mercado rodante. Nos dois sábados, o comerciante, um senhor, que herdara a atividade de seus pais, ia até as casas nas propriedades, levando uma variedade de mantimentos de todos os tipos, desde produtos de limpeza até guloseimas. Havia entre essas os pacotes de balas de menta, que o avô sempre guardava na gaveta de um dos móveis da cozinha. Bala azeda, agradava somente ao paladar dos homens que frequentavam a casa.

Marcadamente a região é composta por grandes lavouras de soja e fumo, e por pastagens para a criação de gado. Perfazem um tabuleiro peculiar quando vistas do alto (Figura 2), se num voo de avião, por exemplo. Coisa possível para homens que puderam voar, não necessariamente para aqueles que lavraram o território, e fizeram dele, se olhado à distância, tal espécie de tapeçaria. Coisa impossível para o avô



Figura 2- Paola Fredes. Implantação da casa e dos galpões na propriedade. Fonte: Arquivo Pessoal, 2025.

cuja viagem mais ousada e longa fora à ida a São Paulo, de caminhão, perigosa viagem de negócios. O quanto fazemos nos nossos lugares, como o desenho com que diuturnamente preparamos para nós mesmos os lugares que habitamos, é uma questão cara à poética de Paola Fredes e ao que este texto pretende discutir.

Segundo Honneth, o “reconhecimento” como sentimento humano teria sido marcado, nos “efeitos da Segunda Guerra, pelas necessárias redes de solidariedade para a sobrevivência”, advindas de tempos parcos e de muitas dificuldades. Nos termos deste artigo, tal discussão precisando ser encurtada, é importante afirmar, ainda segundo o autor, o que se vê mais tarde, a partir do pós-guerra, num momento também associado à industrialização, com a chegada de novos fatores, novos valores, “especialmente no campo dos Direitos Sociais, com inúmeras reivindicações acerca de melhores condições de existência”. É interessante o contraponto que, em sua medida, os Homens deste lugar, fazem um duplo contraponto ao Capitalismo Industrioso: se afastam dele em sua produção e garantem assim alguns dos Direitos Sociais que os homens do mundo da indústria precisam exigir para sua sobrevivência. Os novos objetos, as novas tecnologias, os novos *gadgets* que complementam as capacidades de nosso corpo, exigem novos gestos, nem sempre facilmente incorporáveis, na maioria dos casos violentadores de nossos corpos, o que naturalmente passa a alterar os produtos (além de outras causas, associadas à produção devida ao aumento populacional, que restarão fora desta discussão). Tudo isso, afora diferentes crises advindas das mais variadas mudanças contra a tradição (é conhecido o recente momento de rechaço pela manteiga, ocorrido na França quando os produtores de leite francês fizeram greve, há alguns anos, e mais recentemente quando o vírus da língua azul impactou na redução de rebanhos na Europa, p.ex. A França é um dos maiores exportadores de manteiga no mundo. Seus consumidores os mais exigentes.).

Hoje, oitenta anos depois, num mundo hiper-povoado, hiper-conectado, hiper-saturado de objetos e de rejeitos desses objetos, mundo com muitas megacidades, aquelas redes de solidariedade parecem esgarçadas, do “reconhecimento” hegeliano parece soçobrar apenas a necessidade de liberdade. Em síntese apressada, destacamos que, para Hegel, o “reconhecimento” é tanto uma forma de autorreconhecimento quanto de reconhecimento pelo outro. Sua *Teoria do Reconhecimento* se baseia na categoria e na prática da “relação”. Segundo ele, o reconhecimento é relacional, tendo portanto uma contraparte fortemente intersubjetiva. Através do reconhecimento, o sujeito rompe com a tradição e se autorrealiza, num processo sutil e tenso de embates com o outro, frente ao grande outro do grupo social. O filósofo compreende ser necessário pensar o homem que emerge do Mundo Antigo. Busca uma mediação entre a “doutrina da liberdade moderna” e a “tradição do pensamento político da Antigüidade”, particularmente segundo a percepção de Aristóteles, que enfatizava o componente comunitário na questão ética. O filósofo lidava com dois mundos em disputa. Estamos vivendo num terceiro momento e a poética-visual aqui apresentada se constrói neste mundo, considerando os valores e os hábitos daqueles que vieram do além mar: de outro Continente, noutro século.

[...]

A artista Paola Fredes nasceu em Pelotas, mas foi criada na periferia, longe do centro, e nunca habitou um lugar essencialmente urbano. Seu bairro, Vila Princesa, mais se aproximava da paisagem rural, onde se localiza ainda hoje a “casa de fora”, a dos avós maternos. As idas ao Centro da cidade eram idas à Cidade, justamente parecendo reproduzir as “idas à cidade” contadas pelos mais velhos. Dessa maneira, certamente por reconhecer-se ali, ao encontrar-se com o fazer artístico, a artista toma para si, como potência criativa, esse ninho que é/foi a “casa de fora”, a casa rural, lugar pelo qual seu imaginário é impregnado. Entretanto, no livro *O homem precário e a literatura*, André Malraux diz:

> Toda narrativa está mais próxima das narrativas anteriores que do mundo que as cerca, e as obras mais divergentes quando reunidas num museu ou na biblioteca, não se acham juntas pela relação que mantêm com a realidade, mas pela relação que têm entre si. (Tradução Edson Silva)

Esse fragmento, citado pelo pesquisador Edson Silva, no texto “Malraux entre as artes”, implica em que tal seja a aposta da criação em Arte. Tal é a percepção que nos guia frente a uma poética impregnada de hábitos comuns. Que se faz Arte pelo que ela redimensiona, ainda que continue a representar e a remeter à realidade vivida. A pesquisa em poéticas visuais aqui posta em questão, já foi dito, foi desenvolvida durante a formação no Bacharelado em Artes Visuais, e defendida num TCC, intitulado *Lá fora, onde a grama não cresce: uma pesquisa sobre o processo poético desde as memórias da “casa velha”*, onde a artista desenvolveu um trabalho nas linguagens da escultura e do vídeo. Tal trabalho poético-visual partiu de um olhar muito atento para questões que têm a casa como lugar, mais especificamente a cozinha de uma casa dessas pessoas trabalhadoras, pessoas simples, ocupadas de serviços braçais e cansativos, cuja escolaridade serviu-lhes para saberem assinar seu próprio nome e desenvolverem as escritas necessárias para o dia a dia, como pequenas listas de materiais e números de telefone. Tal cozinha não é apenas lugar de cocção, guarda e higienização dos objetos de alimentação, mas lugar de encontro. Tendo a mesa como lugar central, o entorno da mesa passando a delimitar um pequeno território de ações, gestos, temporalidades, conversas, experiências olfativas e palatais, entremeadas de sons e de silêncios. Assim, mesa, cadeiras, xícaras, talheres, suportes, toalhas de mesa, linóleos, e particularmente os objetos do café, foram importantes materialidades e objetos apropriados pela prática poética. Num particular investimento, com eles, na busca de gestos que compõem a linguagem silenciosa, nesse ambiente doméstico – tão distante da tagarelice cotidiana para onde a vida contemporânea levou ao homem cosmopolita, cultivado, tecnológico, civilizado.

Para fins deste artigo, tomaremos uma certa cena de origem, matriz da pesquisa poético-visual em questão. Podemos afirmar que nesta outra cozinha, já na margem da zona urbana da cidade de Pelotas, lugar em que a família da artista se instalou depois de deixar a zona rural, os gestos, o cheiro dos temperos, a cor dos utensílios, tudo guarda em si o que se passava numa casa velha, rural, num local no interior. *Um fora* no qual viveram por décadas Marcos e Ediléa, os avós da artista. O local, moradia dos mais velhos, moradia da mãe da artista até seu casamento, aos 16 anos, foi visitado frequentemente, repetimos, tanto durante a infância quanto já na adolescência, pela jovem artista – inclusive ao longo dos anos de formação.

Essa é uma prática, um modo de viver bastante comum na região sul do Brasil, aqueles nascidos no interior mudam-se para a cidade, constituem família, seus filhos vivem entre a cidade e o interior, estabelecendo uma relação bastante fluída entre os oriundos dessas “famílias rurais”, já moradores da cidade, e os membros mais jovens da segunda geração. Há aí certo enfrentamento de cidadanias, uma mais rural outra mais urbana. Os filhos das “famílias rurais”, passaremos a nomeá-las assim, muitas vezes mudam-se para a cidade à procura de educação ou, simplesmente, em busca de uma outra realidade, longe do trabalho na lavoura. Foi o caso dos pais da artista. Em uma conversa em tom de confidência e segredo revelaram que “queriam viver de outra forma”. Quando o casal se mudou para o bairro em que até hoje a nova família mora, a Vila Princesa, num esforço coletivo, as famílias do pai e da mãe juntaram-se para construir a casa dos filhos. Mantendo a colaboração que os moradores da Colônia naturalmente e por necessidade desenvolveram, numa herança dos modos pós 2a GGM. A família acompanhou o crescimento e o desenvolvimento do bairro. Por muitos anos negligenciado pelos governos municipais, até meados de 2008 ainda não havia água encanada em nenhuma das residências. Houve uma grande melhora na infraestrutura do bairro após as obras de duplicação da BR116, que costeia toda a Vila. Essa mudança também catapultou o perímetro industrial do entorno, com a instalação de novas empresas. Em decorrência disso, mais famílias mudaram-se para o bairro, vindas de outros pontos periféricos da cidade, mantendo assim o forte sentido de vizinhança, a sensação de uma vida comunitária, o sentido de pertencimento, e o de proteção – até mesmo aos “contra-valores” exacerbados pelo Capitalismo Selvagem.

Antigamente, na entrada da Vila Princesa, havia alguns pés de eucalipto (Figura 3), grandes árvores que demarcavam como um pórtico mal engendrado a chegada no bairro. Moradores comumente avisavam que desceriam do ônibus nos “eucaliptos depois da Josapar”, quando vinham de São Lourenço do Sul em direção a Pelotas. Estas árvores, cujo crescimento e maturidade na vida adulta envolve cerca de 10 anos, foram derrubadas em 2012, com o início das obras na BR116. Morar neste lugar fez com que a família da artista tivesse outra relação com a paisagem. Antes o imutável horizonte do interior, agora a malha de asfalto que levava com ela a promessa de uma produtiva área industrial. Nesse momento, mais vizinhos, mais ruídos, mais fumaça. Contra isso, um antídoto: as visitas à propriedade dos avós tornavam-se momentos em que a artista experimentava a anterior maneira de habitar, de experimentar o espaço, Permitia relacionar-se com as memórias de seus pais contadas a ela, nas quais tudo se vinculava ao espaço e ao verde que se desdobrava em tons na imensidão.

Os anos passam, todos envelhecemos. Hoje o avô materno mora com a família da filha, mãe da artista, na periferia da cidade. Não mora com a família do filho que cedo migrou para uma região industrial do Estado do RS, Caxias do Sul, em busca do trabalho certo,



Figura 3 - Eucaliptos na entrada da Vila Princesa, Pelotas, 2012. Fonte: Google Maps, 2025.

formado pelo IFSul, em 2007. A avó Ediléa, recentemente falecida, visitam a casa no interior da Colônia com frequência, mas a produção nas terras já há algum tempo é feita por um grande produtor, que planta ali e em várias outras propriedades através da lógica do arrendamento. O arrendamento reuniu as terras de vários proprietários para a produção frequentemente monocultora, apagando as diferenças nos terrenos de plantio. O tecido múltiplo se apagou. A voo de pássaro uma só extensão de terra e de cor e de textura. Construiu-se assim outra relação com a “casa de fora”, a fim de mantê-la habitável mesmo não se morando nela, nem ela servindo de apoio aos serviços agrícolas.

A casa velha (Figura 4), dos avós, na Sesmaria Colônia do interior de São Lourenço do Sul, matriz da casa hoje utilizada pela segunda geração. A casa dos pais, na Vila Princesa, num Bairro em área reconhecida legalmente como urbana, porém às margens da malha urbana da cidade de Pelotas. Casa na qual a artista ainda vive com seus pais, onde produz seus trabalhos, onde tem seu galpão-ateliê. Guarda como um receptáculo, como um arquivo, memórias que dela emanam. Os modos de viver embrionados na velha casa replicados em parte na casa à margem da cidade, carregados nos gestos e nos objetos, de geração em geração, e transmitidos oralmente através de histórias. Há um dado geracional claro aí: os avós lá fora, os pais à beira da cidade, a artista no centro produtivo da cidade. Esse é um importante ponto de inflexão deste texto.

[...]

A partir daqui o texto incorpora outra dicção, se propondo como contraparte verbal ao trabalho poético-visual, tendo toda essa circunstância habitacional, aqui anteriormente explorada, o texto agora se torna próximo à poética da artista. Torna-se texto um tanto fragmentado, feito de suspensões, entremeado por imagens e remissões a autores, e a artistas. O texto permite assim ao leitor que se aproprie por aproximação das questões desenvolvidas no processo de criação poético-visual de Paola Fredes, processo orientado por Renata A. Requião. Torna-se menos um texto de relato e de



Figura 4 - Paola Fredes. A casa velha, localizada em Sesmaria, interior de São Lourenço do Sul RS. Fonte: Arquivo Pessoal, Paola Fredes, 2025.

análise de certo movimento rural-urbano, tão frequente nas mais inúmeras regiões do mundo. Torna-se um texto reflexivo-descritivo a partir do olhar da artista e dos objetos estéticos criados. Objetos cuja criação parte da experiência da artista no lugar até aqui apresentado. “Experiência” nos termos benjaminianos, de um conhecimento apreendido e transmitido oralmente, de geração em geração, nutrido pela relação perene com determinado lugar. O texto funciona também como uma instância do “reconhecimento”. Procuramos, como estratégia de aproximação e estranhamento, manter algumas expressões, menos que como gírias, como marcas peculiares do ritmo e da construção e atribuição de valores, dessa gente, em seu lugar e no seu tempo.

[...]

Recomecemos:

A “casa velha” raramente era fria, sempre nela estava aceso o antigo fogão à lenha, com sua chama que começava a queimar assim que um dos avós levantava. Podíamos acompanhar os passos daquele que fazia nascer o fogo se, ainda quietos na cama, ouvíssemos os ruídos da madeira e do fósforo. A casa velha sempre é feita de pequenos saberes. Acender o fogão à lenha era um dos mais importantes entre eles. O inverno frio no Sul é rigoroso fora das cidades. Neste, que era um dos momentos mais silenciosos do dia, escutava-se os murmúrios desconexos dos avós enquanto planejavam o que fazer ao longo do dia. Com o início da manhã, depois do primeiro café do dia, o avô ia para a lavoura, ou ficava envolvido em alguma tarefa em volta da casa, cortava um pouco de lenha, fazia pequenos reparos nos galpões. Se chamado, ia ajudar ao vizinho que dele necessitava. Já a avó passava a maior parte do dia dentro de casa. Havia nesse lugar uma clara territorialidade associada ao gênero, a ocupação do espaço da casa, do espaço entorno, e do espaço da lavoura (ou da roça), implicavam coreografias de gestos masculinos ou femininos.



Figura 5 - Paola Fredes. Pintura da casa velha, presenteada aos avós maternos pela artista. Fonte: Arquivo Pessoal, Paola Fredes, 2024.

Assim a casa era regida por uma linguagem silenciosa, através de gestos. Também através de regras, por exemplo, quanto às maneiras de as crianças e os adultos, que não os avós, agirem dentro da casa. Todas as paredes eram, ainda são, brancas (Figura 5), o avô sempre mantinha a pintura da casa com uma mistura de cal e água. O chão de cimento, era sempre varrido depois do borrifar de um pouco de água para a poeira não levantar. Os avós, como anfitriões e proprietários, sempre têm seus lugares definidos à mesa, o que se perpetuou até o falecimento da avó Ediléia. Da mesma forma, o momento de dormir também era definido pelo avô, nunca expresso verbalmente, mas por seus movimentos, quando, após se alimentar, juntava as louças que havia utilizado, colocava-as na pia e então, depois de fazer sua higiene, se dirigia ao quarto. Todos sempre soubemos: era um momento de saber compartilhado, hora de todos dormirem. Os saberes do que sempre acontece no mesmo ritmo.

Havia outros momentos peculiares, vinculados à marcação do tempo, como quando a avó sentava-se à mesa e apoiava seus braços sobre a madeira do tampo, em silêncio. Sabíamos que ela estava cansada e queria um momento para si.

Desses momentos peculiares, uma das memórias mais nítidas daquela casa é a do avô descascando as batatas para o almoço. Todos os dias, vindo da lavoura, ele lavava as mãos, no banheiro que ficava fora da casa, e se sentava num pequeno banco ao lado da porta da cozinha. O banco, antigo, tinha arestas arredondadas e uma textura lisa, como só têm as madeiras submetidas ao constante manuseio. Na sua frente colocava dois baldes e uma bacia com água. Eram descascadas seis ou sete batatas. O movimento e o ritmo eram sempre os mesmos: em um dos baldes estavam as batatas e no outro eram colocadas as cascas. O segundo balde era menor. Nunca se soube se a cor amarelada dele era pelo tempo de uso, pela cor amarelada das batatas, ou se era sua cor natural, por envelhecida. Muitas outras coisas sofriam dessa dúvida naquela casa. Estes vasilhames eram colocados em lugares específicos, o balde com as batatas à sua direita, outro entre suas pernas, de maneira que as cascas caiam ali

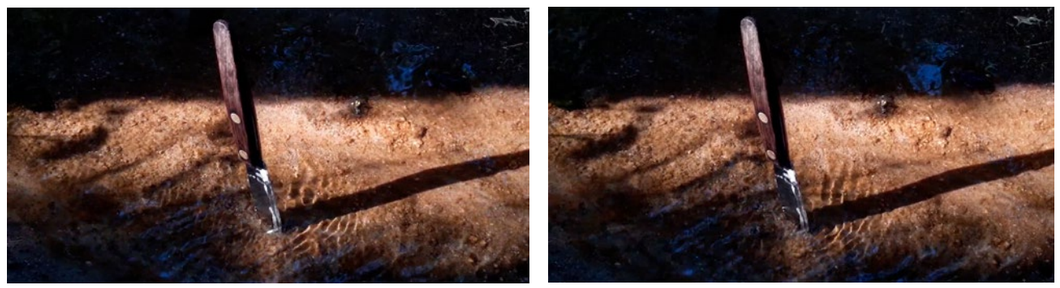


Figura 6 e 7 - Paola Fredes. Marcelina, minha Ofélia. Vídeo, 1min3seg, 2024. Fonte: Arquivo pessoal, Paola Fredes, 2025.

conforme eram descascadas. A bacia com água mais a frente. Nessa coreografia, que tinha as batatas como centro do movimento coreografado, elas eram descascadas com uma faca sem ponta. Esse outro centro importante para a artista, basta que se veja abaixo alguns frames do vídeo *Marcelina, minha Ofélia* (2024) (Figuras 6 e 7). Era uma faca quebrada, e fina. Era assim por ter sido tantas vezes afiada.

O avô descascava e jogava cada batata na água da bacia, habilidoso e ágil, havia trabalhado como ajudante de cozinha no exército. O som oco da batata mergulhando na água da bacia, lembrava remotamente ao de uma pedra caindo no riacho, fio de riacho de fundo raso e com pedras, som que ouvimos quando estamos com os pés dentro dele. Quando o avô terminava a última batata, deixava a bacia na cozinha, em cima da pia, as batatas haviam sido descascadas para a avó poder começar o almoço. O pequeno balde amarelado, com as cascas dentro, era levado para a cocheira, alimentando a vaca que estivesse por lá. O almoço quase nunca mudava, batata, arroz, feijão e carne de panela, era servido meio-dia em ponto. O avô, a lembrança é vívida, sempre comia primeiro a batata e a carne. Amassava a batata e nela misturava um pouco da gordura da carne, somente depois comia o arroz misturado com o feijão. Ele era o primeiro a se servir, depois a avó e então, os netos. Ao fundo se podia ouvir a transmissão do rádio. Anúncios das lojas de São Lourenço do Sul, convites para as festas das comunidades da região, convites para velórios. Quando terminava a refeição, se iniciava o programa religioso. O locutor pregava em pomerano.

Muito do mobiliário simples da casa era levado para seu entorno. Móveis colocados nos galpões (Figura 8), mesas colocadas na rua quando em dia de churrasco, bancos postos na sombra das árvores. Além das cascas dadas às vacas, ossos eram dados aos cachorros. Criava-se um trânsito entre o fora e o dentro constantemente.



Figura 8 - Paola Fredes. Sofá no galpão. Fonte: Arquivo pessoal, Paola Fredes, 2025.

Nos quartos, havia cortinas (Figura 9) no lugar de portas. Curiosamente o tecido era estampado com árvores, e pequenos pastinhos, o que tornava ainda mais instigante esse livre trânsito dentro fora, aqui fora dentro. Pois quando todas as portas e janelas da casa estavam abertas, a vegetação estampada nas cortinas se movia junto, imitando em certa medida a copa das árvores a balançar do lado de fora.

A avó Ediléa, diferentemente do avô, em sua dinâmica de espacialidade mais ampla, raramente fazia tarefas que não envolvessem o cuidado diário da casa. A imagem é a de uma mulher que se confunde com a imagem da casa. A tal ponto que suas roupas, características físicas e até certos maneirismos guardam semelhanças com a casa e com seu interior. A casa era silenciosa e a avó quieta (Figura 10), as estampas de suas roupas eram semelhantes àquelas da toalha da mesa. Do cabelo escuro, o telhado coberto de musgo, envelhecido pelo tempo, das roupas em tons terrosos às cortinas. Essa avó fez da casa si mesma. Fez de si mesma a casa. Impossível não recorrermos a um fragmento do poema de João Cabral de Melo Neto, “A mulher e a casa”: para se conhecer, uma casa como a uma mulher, é preciso percorrê-las.

As horas do dia se construíam no giro de momentos de atividade e de descanso, como a sesta depois do almoço. O avô, enquanto dormíamos, saía da casa sozinho, se sentava debaixo de uma árvore que se avistava da porta da cozinha, de maneira que quem estivesse no interior da casa ainda conseguia vê-lo, com um copo de cerveja e a garrafa envolta pelo isopor. Ao longo do dia eram golinhos de cachaça que ele bebericava. Após o almoço, sozinho encostado na árvore, *talagava* aquele copo de álcool com voracidade e ficava ali, quieto, olhando a paisagem com um olhar distante. Enquanto isso, a avó lavava a louça, ajudada pelas crianças, os netos. Éramos pequenos, a pia alta demais para nós.

Do chão, a acompanhávamos com o olhar, suas costas largas voltadas para nós, sempre com o cabelo curto, não mais longo que o do marido. Na maior parte do dia



Figura 9 - Paola Fredes. Cortinas da “casa velha”. Fonte: Arquivo pessoal, Paola Fredes, 2025.

vestia um avental, e o tirava somente quando se preparava para dormir. Na lavagem da louça, após enxaguadas, as colocava dentro de uma bacia de alumínio onde, por fim, eram escaldadas. A avó manuseava as louças e mergulhava as mão na água fervida sem nenhuma indicação de desconforto, sua pele já era calejada, e conforme ela ia nos entregando as louças para secá-las com os panos de prato da casa, vinha um alívio por aquela água estar esfriando, e logo vir a ser jogada no ralo. Secávamos e guardávamos tudo com muito cuidado, cada peça tinha seu lugar, algumas precisavam ser colocadas umas em cima de outras, formando pilhas. Os pratos não formavam um conjunto, no máximo iguais aos pares. Já as xícaras eram um jogo, de quantidade inexata, guardadas em uma gaveta da pia (Figura 11), ao lado do fogão à lenha. Eram tão usadas quanto os talheres, as xícaras. As xícaras: outro centro de atenção.

No dia a dia, o dia seguia e perto do final da tarde sentávamos à mesa para mais um café, meus avós ocupavam sempre os mesmos lugares, o mesmo silêncio era criado, a conversa era parca mesmo nos momentos de reunião e do descanso. Na noite era preparado o jantar, ao qual chamávamos de *a janta*. Em alguns dias, comíamos apenas pão com manteiga acompanhado de uma xícara de café. Então começava um outro regime de relações na casa. Eram as horas de jogo de carta, o pife, quando então o avô, enquanto jogava, contava breves histórias, relatos do tempo no exército, ou de quando trabalhara em terras que não eram dele. Era o momento em que mais falava, e ali falava diretamente conosco. Sua voz se impunha, seu timbre ressoava das narrativas.

Há na poética aqui apresentada um claro interesse por xícaras, por canecas, estes pequenos recipientes com alças. Diferente do copo, que seguramos com a pressão da palma contra o objeto, a alça permite o encaixe dos dedos na meia lua que adorna o exterior deste objeto. Encaixes, foram estes os buscados nos trabalhos apresentados a seguir.



Figura 10 - Paola Fredes. Os braços da avó Ediléa, apoiados sobre a mesa. Fonte: Arquivo pessoal, Paola Fredes, 2024.

Onde eu termino e você começa (Figura 12) é um trabalho feito a partir de duas canecas. Nas suas alças são feitos pequenos cortes, o mesmo processo usado na feitura de *As Três Marias* (Figura 14), de maneira que seja possível o encaixe exato entre elas. Suas cores são dois tons de azul, opostos em intensidade mas, azuis, essa é a única semelhança entre os dois objetos. O corpo de cada caneca se distingue do da outra. Uma é mais larga, a outra mais esguia e alta. Ainda assim, esses cortes nas alças possibilitam um encaixe capaz de manter as bases das canecas em completo contato com o suporte. *O beijo* (Figura 13) é um objeto feito a partir da junção de duas canecas de porcelana, nele o procedimento de corte e colagem já usado em outros trabalhos como *As três Marias* (Figura 14).

As canecas são unidas pelas bordas, remetendo ao toque dos lábios no recipiente quando bebermos algo. Os objetos inclinados, em equilíbrio sutil, como se fossem ao encontro do outro. Dentro das canecas cortadas e coladas, há café, líquido que, sem transbordar, cria uma superfície escura, unindo o interior das canecas quase vazias, criando nesse interior assim contínuo, assim homogeneizado, uma outra unidade. Como se reafirmassem um certo estado de partilha e de individualidade de um instante a dois. Antes de tudo um par, duas unidades que se tocam por um instante de tempo, suspenso nesse objeto.

No trabalho da artista percebe-se a presença de pares, sejam esses dois objetos ou alusões à um outro, feita no título, eu/você. Observadora de pequenos gestos, olha para os avós e pais, destes casais aprende o que pode vir a ser um relacionamento amoroso, uma relação de companheirismo. A dois criam-se hábitos particulares, uma linguagem própria, testada no “viver com” a dois (Barthes, *Fragmentos do discurso amoroso*, 2007), um conjunto de gestos que pode ser compreendido somente pelo outro. *Onde eu termino e você começa* (Figura 12) e *O beijo* (Figura 13) são trabalhos em que estes gestos comuns aos casais, como o entrelaçar de braços ou um singelo beijo são explorados. gestos com os quais se estabelecem vínculos, laços para uma

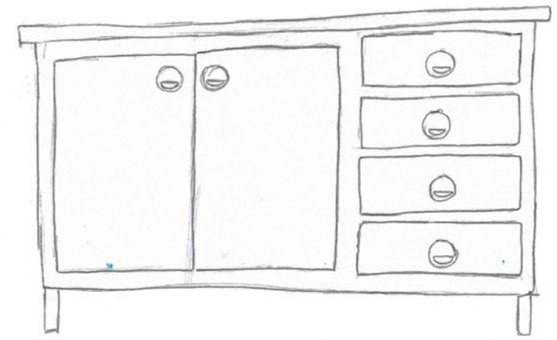


Figura 11 - Paola Fredes. Pia da vó Edi. Fonte: Arquivo pessoal, Paola Fredes, 2025.

vida que será compartilhada.

Esses hábitos, seus gestos manipulando os objetos se transformaram em um aspecto a ser investigado na produção artística, poético-visual, aqui apresentada. Nesta poética, há um investimento criativo cuja base emocional nasce do encontro entre as pessoas, naquela casa, encontro que se aproxima do “cuidado de si” (as referências distantes aqui são a Foucault e Fleury). Em *As Três Marias* (Figura 14), o trabalho se constroi a partir, novamente, da apropriação de canecas de porcelana. Demonstra-se assim a centralidade desse objeto cotidiano transformado em objeto prenhe de sentidos, simbolicamente valorizado, esse objeto artístico que é um “objeto estético”, nos termos da Tese *estesias* (Requião, 2002). Feito a partir do entrelaçamento das alças das canecas, as alças, elemento em certa medida externo ao objeto, ao recipiente, quase uma protuberância, uma asa, as alças são entrelaçadas, são quase laços (alças laços), entrelaçamento esse que se dá através de um pequeno corte na alça de uma das canecas. Corte cirúrgico que depois é escondido, executado pela própria artista com precisão e paciência. Com certo posicionamento, as bases de cada caneca ficam inclinadas, o que as deixa um pouco suspensas, sobre a superfície que lhes serve de suporte. A delicadeza desse objeto, seu equilíbrio sutil, como se guardasse o movimento, como se as canecas tivessem circulado, ou estivessem por circular, por girar. O giro das pequenas horas da velha casa rural. Tal sensação é oferecida tanto pela junção, feita através das alças. Linhas curvas que se incorporam uma à outra, as alças apoiam-se uma sobre a outra e o peso do objeto as mantém estabilizadas, num pouso sutil sobre a base. Cada caneca se distingue pela cor, amarelo, azul e branca, cores escolhidas espontaneamente, que sendo associadas à Natureza, por nela existentes, poderiam ter sido feitas pela avó Ediléa: amarelo do sol, azul do céu, branco das nuvens. Essa diferença garante a cada uma, mais uma vez na poética, sua individualidade. Reafirmando o conjunto composto do encontro de três entes diferentes uns dos outros, em equilíbrio tênue. Impossível não considerar uma vida integrada na Natureza.



Figura 12 - Paola Fredes. Onde eu termino e você começa. Canecas de porcelana, 9,5x23,5x10,5cm, 2019. Fonte: Arquivo pessoal, Paola Fredes, 2025.

Em *As três Marias* (Figura 14) a relação observada também é da esfera da amizade, aqui talvez das “comadres”, vizinhas que se reúnem frequentemente. Os dias se davam assim, na volta da mesa, nos arredores da casa, sem mudanças, era uma rotina cuidadosamente construída em torno do trabalho a ser feito naquelas terras, naquela casa. Aquela casa simples, que abrigava somente os objetos que viriam a ser necessários aos seus moradores, onde não havia o conceito da decoração, tudo lá era útil. Numa casa como a “casa velha”, que testemunhou o envelhecimento dos avós da artista, nela pode-se recordar uma vida inteira, um certo tipo de vida. O bom aproveitamento do dia, com o trabalho, o bom aproveitamento do repouso à noite, sorvendo antes, por um curto tempo à mesa os poucos instantes de certa tagarelice entre o sono e a vigília.

Para que se possa acompanhar as séries de objetos estéticos com os quais a artista trabalha vinculando objetos comuns mais frequentemente associados à rua, e não mais à casa, objetos que implicam na ideia de expansão do território masculino, da vida vivida mais na espacialidade rua, como referida acima, trazemos *Selado* (Figura 15 e 16). Esse trabalho de certo modo se refere ao fluxo, casa/rua/casa. Objeto de simples solução, feito de duas cadeiras que se apoiam uma na outra, sobre elas uma toalha de mesa que por seu próprio peso cai por entre as travas dos encostos dessas duas cadeiras já inclinadas, criando, a toalha de mesa, curvas sinuosas para baixo, no descer e subir do corpo flexível do tecido apoiado. Tal movimento se dá com a toalha contornando mais especificamente as travas horizontais que perfazem o espaldar de cada uma das cadeiras, e assim preenche o espaço vazio entre os corpos de madeira vazados das duas cadeiras. O título remete ao cavalo quando selado. O desenho feito pela toalha de mesa alude à imagem do animal com a sela sobre o lombo, interessante e fundamental figura nesse lugar bucólico, cujas violências sofridas, violências a ele impostas para atender às necessidades do Homem, são também, em certa medida, discretas. Pois ao selar um cavalo estamos, necessariamente, domesticando o animal. Ocorre no processo da selagem o amansamento do corpo do animal selvagem.



Figura 13 - Paola Fredes. O beijo. Canecas de porcelana e café, 12x21x8cm, 2023. Fonte: Arquivo pessoal, Paola Fredes, 2025.

Nessa obra, as figuras resultantes, um losango, quadrados, retângulos, note-se que alguns com uma das faces abertas, remetem a cerco cercamento cerceamento necessariamente a certo controle – obtido tanto pela sela quanto pela cela.

[...]

Muito se pode dizer dos aspectos que diferenciam a casa rural das construídas no perímetro urbano, primeiramente, devemos reconhecer que o morador rural, quando também produtor, constrói sua casa cercada de outras estruturas dedicadas para o trabalho desenvolvido nas terras. Padrões podem guiar a construção desses galpões, mas a disposição desses na propriedade cabe aos moradores, depende em muito de seus passos, de seu ritmo, de suas maneiras. Os galpões e a lavoura, locais de trabalho, cercam a casa, local de descanso. O morador rural transita entre estes perímetros, em geral de quadriláteros, conforme sua rotina imutável.

Na propriedade dos avós maternos, a casa é o centro para onde eles sempre retornavam. Os galpões, o galinheiro, o pomar, a horta, tudo foi construído num movimento de expansão, da casa em direção à Natureza. Essas estruturas que se colocam no entorno da casa também proporcionam proteção à mesma, assim como o grande paredão de bambus, que diminui a incidência dos ventos sobre a propriedade. Plantado pelos avós, é uma barreira para o vento sul, aqui no sul, popularmente conhecido como *Minuano*, vento invernal, frio e seco que sopra de Sudoeste para Nordeste durante o outono e o inverno. As árvores enquanto protegem das intempéries também atuam no controle de deslizamentos de terra, importante para as propriedades localizadas no topo de colinas.

[...]



Figura 14 - Paola Fredes. As três Marias. Canecas de porcelana, 11x21x15cm, 2019. Fonte: Arquivo pessoal, Paola Fredes, 2025.

Na poética, noções de pertencimento, identidade e “reconhecimento”, se fazem sentir a partir de um processo inicial de rememoração, pautada pelo sentido frontal que é a visão. A artista, num processo mnemônico, em seu ateliê, como que recupera *flashs* com os quais se impregnou ao longo de sua vida, da infância ao início da vida adulta. Tais imagens foram flexionadas tanto pela presença duplamente articulada e complementar do avô e da avó, construindo com seus gestos hábitos que redesenharam o espaço o mundo masculino e o mundo feminino, quanto pela Paisagem Rural, por práticas cotidianas capazes de replicar tradições do lugar deixado para trás, pelas expressões ditas na língua de origem, construindo toda uma sonoridade oral, pelo uso de materiais, estratégias e técnicas construtivas. Tudo isso desenvolvido com parcos recursos por aquelas pessoas da comunidade pomerana no interior do RS. Elas hipervalorizavam cada objeto, cada material, cada restinho de coisa, sabendo que tudo era dependente do trabalho e do esforço humano. Demarcaram uma territorialidade e um modo de habitar.

Reconhecer a casa dos avós como matriz de um fazer artístico, de um pensamento poético-visual, é fundamental para a consolidação dessa prática singular para a artista. Foi também o início de um processo de compreensão do quanto aquele lugar é também matriz de si mesma. Dessa maneira, os trabalhos apresentados aqui carregam em si saberes passados, apreendidos através da observação.

Segundo Honneth, estes trabalhos, por sua força estética, poderiam apresentar os valores dessa vivência para as próximas gerações, como poderiam, aqueles familiarizados com experiência singular próxima, se reconhecerem neles. O lugar como espaço de comunhão e de potência, uma “pequena utopia” (RequiÃO, exposição, 2019 CeArtes).





Figura 15 e 16 - Paola Fredes. Selado. Instalação. Cadeiras e toalha de mesa, 94x121x6cm, 2023. Fonte: Arquivo Pessoal, 2025.

Referências

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação Formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

BARTHES, Roland. *Como viver junto: simulações romanescas de alguns espaços cotidianos.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARTHES, Roland. *Fragmentos de um Discurso Amoroso*. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: BENJAMIN, Walter.Obras escolhidas Volume 1 (Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre Literatura e História da Cultura). Tradução e organização de Sergio Paulo Rouanet, prefácio de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 197-221.

CERQUEIRA, Fábio Vergara. *Serra dos Tapes: mosaico de tradições étnicas e paisagens culturais*. Anais do IV SIMP: Memória, patrimônio e tradição. Pelotas, 2010.

COARACY, Vivaldo. *A Colônia de São Lourenço e seu Fundador Jacob Rheingantz*. São Paulo, 1957.

DE CERTEAU, Michel. et al. *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 2013.

DÉBORA, Profa. Teoria do reconhecimento. Disponível em: após a <https://kardiasociologia.org/2021/05/04/teoria-do-reconhecimento/>. Acesso em: 11 nov. 2025.

ERNAUX, Annie. *O lugar*. São Paulo: Fósforo, 2021.

ERNAUX, Annie. *A vergonha*. São Paulo: Fósforo, 2022.

ERIBON, Didier. *Retorno a Reims*. 3. ed. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2025.

FLEURY, Cynthia. *Le soin est un humanisme*. Paris: Gallimard, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

HONNETH, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003. <https://sou.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/895/618>

HOOKS, Bell. *Pertencimento: uma cultura do lugar*. São Paulo: Elefante, 2022.

MALRAUX, André. *O Homem Precário e a Literatura*. Tradução de António Tavares-Teles. Lisboa: Edições António Ramos, 1978.

NOVA, Vera Casa; VAZ, Paulo Bernardo Ferreira. *Estação imagem: desafios*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. *Os nomes da história: Ensaio de poética do saber*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

REQUIÃO, Renata Azevedo. *estesias*. 2002. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Programa de Pós-Graduação em Letras. Porto Alegre.

REQUIÃO, Renata Azevedo. O livro inquietante de Daniel Acosta: a viagem, a paisagem, e a leitura. :Estúdio, Artistas sobre outras Obras, n. 6, p. 222-228, 2012.

SOUZA, Jessé. Uma teoria crítica do reconhecimento. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 50, p. 133-158, 2000.

ISSN 2526-7310 PIXO n.36, v.10 verão de 2026

CLIMA EM ESCUTA
Metodologias Participativas da Floresta para a Emergência Climática

LISTENING TO THE CLIMATE
Participatory Forest Methodologies for the Climate Emergency

Adriana Portella[1] e Sinval Xavier[2]

Resumo
Este artigo discute o desenvolvimento de uma metodologia participativa inédita cocriada com comunidades Indígenas da Amazônia brasileira, no estado do Acre, no âmbito do projeto *Amazon Indigenous Wisdom.* Ancorado em aportes da psicologia ambiental crítica e dos estudos socioambientais, o texto concentra-se na reflexão metodológica sobre como os impactos das mudanças climáticas podem ser investigados a partir das experiências territoriais, culturais e espirituais das comunidades Indígenas. A pesquisa baseou-se em um processo imersivo em seis aldeias, no qual foram codesenhados métodos como Trilhas Coletivas, Círculo de Confiança, Escuta da Memória, Mapa do Coração da Aldeia, O Soprar da Cobra, Olhares do Território e Saberes Femininos. O artigo não se dedica à análise aprofundada dos resultados empíricos, mas à discussão do percurso metodológico, de seus princípios éticos e de seu potencial como guia para futuras pesquisas. Argumenta-se que metodologias cocriadas e culturalmente situadas são fundamentais para subsidiar políticas públicas climáticas mais justas, inclusivas e interculturais.
Palavras-chave: metodologias participativas; mudanças climáticas; Amazônia Brasileira.

Abstract
This paper discusses the development of an innovative participatory methodology co-designed with Indigenous communities in the Brazilian Amazon, in the state of Acre, within the Amazon Indigenous Wisdom project. Grounded in critical environmental psychology and socio-environmental studies, the paper focuses on a methodological reflection on how climate-change impacts can be researched through Indigenous territorial, cultural and spiritual experiences. The study is based on an immersive process carried out in six Indigenous villages, during which methods such as Collective Walks, Circle of Trust, Memory Listening, Heart of the Village Map, The Breath of the Snake, Eyes of the Territory and Feminine Knowledges were co-designed. Rather than presenting a detailed analysis of empirical findings, the article concentrates on discussing the methodological pathway itself, its ethical foundations and its potential to guide future research. It argues that co-designed, culturally situated methodologies are essential for informing more just, inclusive and intercultural climate-change public policies.
Keywords: participatory methodologies; climate change; Brazilian Amazon.

1 Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo e Laboratório de Estudos Comportamentais da Universidade Federal de Pelotas, Brasil / Research Centre for Urban Studies, Heriot-Watt University, UK. E-mail: adriana.portella@ufpel.edu.br
2 Doutor em Engenharia Civil pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Professor Associado na Escola de Engenharia da Universidade Federal do Rio Grande. E-mail: xavier.sinval@gmail.com; sinval.xavier@furg.br

Introdução

A emergência climática tem intensificado, em escala global, o debate sobre a capacidade dos atuais modelos de governança ambiental e de formulação de políticas públicas em responder de forma eficaz às rápidas transformações socioambientais em curso (IPCC, 2022). Nesse cenário, a Amazônia ocupa um papel central, não apenas por sua importância para a regulação climática planetária, a conservação da biodiversidade e os ciclos hidrológicos, mas também por constituir um território vivo, historicamente habitado e cuidado por povos Indígenas cujos modos de existência estão profundamente entrelaçados com a floresta (Artaxo, 2020; Nobre et al., 2016). O avanço do desmatamento, a intensificação de eventos climáticos extremos e os conflitos socioambientais colocam em risco tanto os ecossistemas Amazônicos quanto os sistemas de conhecimento que, há séculos, sustentam esse território (Portella et al., 2025; Ford, 2012; Nobre et al., 2016). Diante desse contexto, torna-se cada vez mais evidente que políticas públicas de mitigação e adaptação às mudanças climáticas não podem ser construídas exclusivamente a partir de modelos tecnocráticos ou de matrizes científicas ocidentais (Whyte, 2017; Latulippe & Klenk, 2020). Os conhecimentos ancestrais Indígenas oferecem compreensões profundas, situadas e de longo prazo sobre os ciclos climáticos, o equilíbrio ecológico e as relações entre humanos e natureza, sendo fundamentais para a construção de respostas climáticas culturalmente enraizadas e ambientalmente eficazes (Berkes, 2018; Kopenawa & Albert, 2015).

Este artigo se insere no campo da psicologia ambiental, que investiga os efeitos das mudanças climáticas no comportamento humano e na vida cotidiana, partindo da experiência das pessoas e não da medição técnica por instrumentos ou dados de temperatura (Clayton et al., 2015; Steg et al., 2019). Compreende-se que o ambiente e suas condições físicas afetam os indivíduos de maneiras distintas, influenciando seus estados psicológicos, percepções e comportamentos (Portella, 2014). Diferentemente de abordagens baseadas exclusivamente em dados técnicos, esta pesquisa propõe estudar o clima a partir das pessoas e de suas vivências, e não a partir de indicadores instrumentais. Entretanto, embora áreas de pesquisa como a psicologia ambiental tenham contribuído de forma relevante para a compreensão dos comportamentos humanos, das percepções e dos processos de tomada de decisão relacionados às mudanças climáticas, grande parte dessas abordagens permanece ancorada em referenciais epistemológicos ocidentais e universalizantes (Clayton et al., 2015; Norgaard, 2011). Este artigo parte de uma postura crítica em relação a esses limites. Seu objetivo não é adaptar os saberes Indígenas a teorias pré-existentes, mas sim desconstruir pressupostos hegemônicos e co-desenvolver, juntamente com as comunidades Indígenas, metodologias próprias para a análise das mudanças climáticas na Amazônia (Smith, 2008; Escobar, 2018; Whyte, 2017). A partir desse processo, busca-se co-desenhar princípios, métodos e formas de comunicação do conhecimento climático que possam subsidiar políticas públicas no Brasil, promovendo respostas socialmente justas, epistemologicamente plurais e profundamente conectadas aos saberes da floresta (Escobar, 2018; Berkes, 2018).

Os Saberes da Floresta e a Emergência Climática

O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, 2022) têm enfatizado que responder à crise climática exige considerar não apenas variáveis biofísicas, mas também dimensões sociais, culturais e políticas que moldam vulnerabilidades e capacidades de resposta. O próprio Acordo de Paris (Nações Unidas, 2015) explicita que a ação de adaptação deve ser orientada pela melhor ciência disponível e, quando apropriado, por conhecimentos tradicionais e sistemas de conhecimento locais. A consolidação institucional desse movimento aparece de forma clara na Plataforma de

Comunidades Locais e Povos Indígenas - LCIPP (UNFCCC, s.d.), criada por decisão da COP23, Decisão 2/CP23 (United Nations, 2018), com o objetivo de fortalecer a troca de conhecimentos, experiências e boas práticas e apoiar a participação e o engajamento de povos Indígenas e comunidades locais no processo climático. As páginas oficiais da LCIPP, *Resource Hub 2025* (UNFCCC, s.d.), documentam a evolução desse mandato por meio de decisões e conclusões subsequentes no âmbito da UNFCCC.

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (UNDRIP, 2007) estabelece direitos como autodeterminação e proteção de identidades, culturas e relações territoriais, oferecendo um marco relevante para pensar políticas climáticas com centralidade em direitos coletivos. No campo da biodiversidade, cada vez mais articulado ao debate climático, o Marco Global da Biodiversidade de Kunming–Montreal foi adotado na COP15 da Convenção sobre Diversidade Biológica (CBD, 2022), Decisão 15/4, e os textos decisórios e complementares do processo reafirmam a relevância de participação e contribuições de povos Indígenas e comunidades locais para a implementação. Além disso, a decisão Natureza e Cultura (Decisão 15/22) da COP15 renova e estrutura um programa de trabalho sobre os vínculos entre diversidade biológica e cultural, reforçando a importância da dimensão cultural e dos sistemas de conhecimento associados a territórios e práticas (CBD, 2022a).

No âmbito científico-político, a Plataforma Intergovernamental de Ciência e Política sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES) tem mantido estruturas formais para reconhecer e trabalhar com conhecimentos Indígenas e locais (ILK), incluindo páginas institucionais e relatórios de diálogos dedicados a integrar ILK em avaliações e processos de construção de evidências. Resumos para Formuladores de Políticas (SPMs) das avaliações do IPBES descrevem abordagens e métodos para ampliar participação e integração de ILK, incluindo grupos de ligação e procedimentos de engajamento (IPBES, 2024, 2024a, 2023, 2022, 2019).

No ciclo político das Conferências das Partes (COPs), a realização da COP30 em Belém, no Brasil, representa um reposicionamento simbólico e estratégico da Amazônia no centro da governança climática global. Os documentos preparatórios, comunicados oficiais e agendas divulgadas pela Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC) e pela Presidência brasileira indicam que a COP30 (UNFCCC, 2025) tem enfatizado eixos centrais de debate e encaminhamento político, entre eles: o fortalecimento das estratégias de adaptação climática, a integração entre clima, biodiversidade e florestas, o avanço da agenda de financiamento climático, incluindo mecanismos para perdas e danos, e a ampliação da participação de povos Indígenas e comunidades tradicionais nos processos decisórios. Entretanto, durante a COP30, ocorreram manifestações Indígenas nas manhãs dos dias 12 e 14 de novembro de 2025, motivadas pela exclusão de grande parte da população Indígena, presente em Belém, dos espaços formais de negociação na Zona Azul. Para entrar na Zona Azul da COP30, foi obrigatória a apresentação de credencial oficial da UNFCCC ou uma carta oficial de credenciamento. Muitos representantes Indígenas foram impedidos de acessar esse espaço por não atenderem aos critérios de credenciamento exigidos, que incluíam, por exemplo, no caso de participação como Observador, a obrigatoriedade de possuir passaporte e a indicação formal por uma instituição reconhecida pela UNFCCC. Essas exigências acabaram por restringir significativamente a participação direta desses representantes nos debates oficiais. Nossa equipe de pesquisa, gracas ao apoio da *The British Academy*, esteve presente na COP30, na Zona Azul, como Observadores, apresentando os resultados do projeto *Amazon Indigenous Wisdom*, parte dos quais são discutidos neste artigo (Figura 1), e pôde testemunhar diretamente a força, a organização e a legitimidade das lideranças Indígenas nessas manifestações, que reivindicavam o direito à voz, à escuta e à participação efetiva nos espaços decisórios da conferência. Esses episódios evidenciam as tensões entre



os discursos institucionais oficiais de inclusão e as práticas concretas de governança climática, reforçando a urgência de mecanismos que garantam a presença substantiva dos povos Indígenas nos fóruns internacionais sobre o clima.

É nesse contexto que o nosso projeto defende abordagens participativas e de coprodução do conhecimento como caminhos fundamentais para a geração de evidências climaticamente relevantes e politicamente acionáveis, especialmente quando se reconhece que legitimidade, participação e adequação cultural são dimensões centrais para a efetividade das políticas públicas. Partimos do entendimento de que o enquadramento institucional da UNFCCC voltado à adaptação, ao enfatizar a integração entre a ciência e os conhecimentos tradicionais nas políticas e ações climáticas, oferece uma base teórica relevante para o desenvolvimento de pesquisas climáticas. No entanto, na prática, tais diretrizes raramente se materializam. Diante disso, o nosso projeto propõe, por meio de uma imersão metodológica de cocriação na floresta Amazônica, contribuir para o desenvolvimento de novas abordagens e oferecer subsídios a metodologias inovadoras para o estudo do clima, de modo a promover a justiça social e assegurar a participação real das comunidades Indígenas como protagonistas desses processos.

Figura 1 - Participação da pesquisadora Bimi Pinu da comunidade Altamira na COP30, Zona Azul, como Observadora da British Academy, representando o projeto Amazon Indigenous Wisdom (Fonte: maemekea, 2025).

Metodologia

Este estudo desenvolveu, em parceria com comunidades Indígenas, metodologias participativas baseadas em um processo imersivo de cocriação ao longo de uma imersão de na floresta Amazônica brasileira, no estado do Acre, realizada entre 9 de fevereiro e 11 de março de 2025. Nesse período, convivemos e moramos com comunidades Indígenas, compartilhando o cotidiano comunitário e atuando como observadores participantes, reconhecendo que o protagonismo do processo de pesquisa pertence integralmente às populações originárias de cada comunidade, que nos acolheram. As metodologias foram concebidas, adaptadas e aplicadas a partir das prioridades, ritmos e formas de organização definidos pelas próprias comunidades

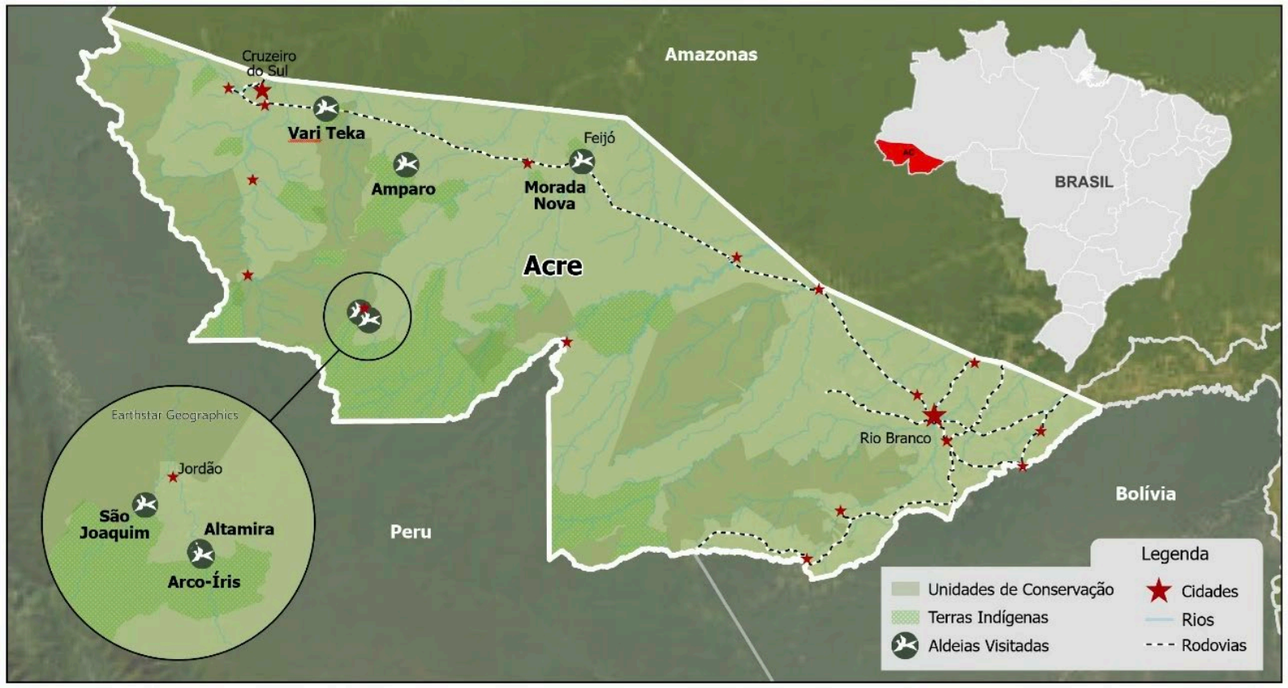


Figura 2 - Comunidades Indígenas que atuam como protagonistas da pesquisa: Aldeia Amparo Yawanawa; Clã Varinawa Vari Peo Noke Koi; Morada Nova Shanenawa; Ni Yuxibu Huni Kuin; São Joaquim Huni Kuin; e Aldeia Arco-Íris Huni Kuin (Fonte: Xavier, 2025).

Indígenas, respeitando seus modos de vida, saberes e decisões coletivas. Todo o desenvolvimento da pesquisa seguiu rigorosamente os trâmites éticos e institucionais exigidos no Brasil, com aprovação pela Plataforma Brasil, pelos Comitês de Ética em Pesquisa (CEPs e CONEP), pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), bem como no exterior, com a aprovação do Comitê de Ética da Heriot-Watt University, no Reino Unido, uma vez que o financiamento é proveniente do governo britânico. Esses procedimentos asseguraram a integridade ética, legal e epistemológica do trabalho realizado.

Foi adotado uma abordagem qualitativa para compreender os impactos das mudanças climáticas nas comunidades Indígenas que atuam como protagonistas da pesquisa: Aldeia Amparo Yawanawa; Clã Varinawa Vari Peo Noke Koi; Morada Nova Shanenawa; Ni Yuxibu Huni Kuin; São Joaquim Huni Kuin; e Aldeia Arco-Íris Huni Kuin (Figura 2). A metodologia foi co-desenhada com as próprias comunidades Indígenas, que lideraram a definição dos métodos a serem aplicados, bem como o momento, o local e a forma de realização de cada atividade em seus territórios. Os métodos utilizados incluíram: Trilhas Coletivas (66 participantes), Círculo de Confiança (96 participantes), Escuta da Memória (51 participantes), Mapa do Coração da Aldeia (32 participantes), O Soprar da Cobra (75 participantes), Olhares do Território (87 participantes) e Saberes Femininos (25 participantes), totalizando 432 participantes em um amplo e diverso engajamento comunitário. A Tabela 1 apresenta a distribuição das participações por comunidade e evidencia que nem todos os métodos foram aplicados em todos os contextos, uma vez que algumas atividades não foram consideradas relevantes por determinadas comunidades, reforçando o caráter situado, participativo e respeitoso da pesquisa em relação às prioridades e decisões Indígenas.

Metodologias participativas	**Participantes**						
Comunidades Indígenas	Trilhas Coletivas	Círculo de Confiança	Escuta da Memória	Mapa do Coração da Aldeia	O Soprar da Cobra	Olhares do Território	Saberes Femininos
Clã Varinawa Vari Peo Noke Koi	13	26	9	18	-	11	-
Aldeia Amparo Yawanawa	8	-	11	14	-	8	-
Morada Nova Shanenawa	20	24	10	-	24	22	-
São Joaquim Huni Kuin	-	21	6	-	24	5	-
Ni Yuxibu Huni Kuin	12	12	6	-	15	17	15
Arco-Íris Huni Kuin	13	13	9	-	12	24	10
Total de participantes	66 (33 homens, 33 mulheres)	96 (55 homens, 41 mulheres)	51 (29 homens, 22 mulheres)	32 (17 homens, 15 mulheres)	75 (37 homens, 38 mulheres)	87 (42 homens, 45 mulheres)	25 mulheres.

Tabela 1 - Metodologias participativas baseadas em um processo imersivo de cocriação ao longo de uma imersão de na floresta Amazônica brasileira, no estado do Acre, realizada entre 9 de fevereiro e 11 de março de 2025 (Fonte: Xavier, 2025).

O próximo item irá discutir de forma detalhada a aplicação e o desenvolvimento de cada método, considerando seus contextos, dinâmicas e especificidades. Essa discussão é fundamental, uma vez que este artigo se concentra em uma análise crítica do processo de construção da metodologia participativa, entendida como um instrumento capaz de subsidiar a formulação e o aprimoramento de políticas públicas voltadas às mudanças climáticas. Ao examinar como cada método foi concebido, adaptado e implementado em diálogo com as comunidades Indígenas, o texto busca evidenciar o potencial dessas abordagens para produzir conhecimentos situados, socialmente legítimos e politicamente relevantes no enfrentamento da emergência climática.

Resultados

Neste item, analisamos os métodos aplicados, a forma como foram implementados em campo e os principais dados capturados ao longo da pesquisa. Esperamos que este roteiro metodológico inédito, cocriado em colaboração direta com as comunidades Indígenas que trabalharam conosco, possa servir como um guia para o desenvolvimento de novos projetos e iniciativas de pesquisa, contribuindo de forma concreta para a formulação e o aprimoramento de políticas públicas voltadas às mudanças climáticas.

As Trilhas Coletivas pelo território constituiram o primeiro método codesenvolvido pelas comunidades Indígenas participantes da pesquisa e representaram o primeiro contato direto da equipe de pesquisa com o território comunitário da floresta. Essa atividade foi realizada no dia seguinte à chegada da equipe à comunidade e sempre liderada pelo cacique, responsável por definir o horário, o trajeto, o ritmo das trilhas na floresta e por convidar os membros da comunidade que participariam do percurso. Dessa forma, o método foi inteiramente conduzido segundo as decisões e prioridades da



Figura 3 - As Trilhas Coletivas desempenharam um papel fundamental no estabelecimento de vínculos de confiança entre a comunidade Indígena e a equipe de pesquisa. Fotos da Aldeia Amparo (Fonte: maemekea, 2025).

própria comunidade, reforçando desde o início o protagonismo Indígena no processo de pesquisa.

Com duração média de 90 minutos em cada comunidade, as trilhas desempenharam um papel central na construção de uma compreensão territorial e espacial situada. Ao longo do percurso, foi possível compreender as distâncias entre moradias, cozinhas coletivas ou familiares, espaços de convivência e atividades esportivas (campo de futebol), áreas de caça e locais de plantio, bem como os modos de organização espacial que estruturam a vida cotidiana. As lideranças e participantes compartilharam narrativas sobre os modos de vida, a arquitetura vernacular local e as práticas de subsistência, sempre articuladas às condições ambientais e climáticas do território. Durante as trilhas, foram discutidos de forma recorrente os impactos das mudanças climáticas e dos eventos extremos sobre o cotidiano das comunidades, especialmente no que se refere à alimentação, ao acesso à água e à mobilidade territorial. Destacou-se que, em períodos de chuvas intensas, as inundações frequentemente inviabilizam o acesso por vias terrestres, enquanto em períodos de seca severa a redução do nível dos rios dificulta ou impede a navegação de embarcações maiores, isolando temporariamente as comunidades e limitando o acesso às cidades próximas, aos serviços e aos mercados.

Para além de sua dimensão analítica, as Trilhas Coletivas tiveram um papel fundamental no estabelecimento de vínculos de confiança entre a comunidade e a equipe de pesquisa. O tempo compartilhado, as conversas informais e a escuta atenta ao longo dos percursos criaram um ambiente de proximidade, respeito e troca, essencial para o desenvolvimento das etapas seguintes do estudo. Assim, o método não apenas produziu dados qualitativos relevantes para a análise das mudanças climáticas, mas também estruturou o próprio processo de coprodução do conhecimento, reafirmando a centralidade do território, da experiência vivida e do protagonismo Indígena na construção de metodologias participativas voltadas ao subsídio de políticas públicas do clima (Figura 3).

O segundo método, o Círculo de Confiança, foi concebido como um espaço central de escuta, partilha e construção coletiva de conhecimento, sendo integralmente liderado e organizado pelo cacique e pajé de cada comunidade participante. A condução Indígena do processo foi fundamental para garantir um ambiente de respeito, segurança cultural e legitimidade, permitindo que os diálogos ocorressem de acordo com os tempos, protocolos e valores próprios de cada comunidade. A atividade consistiu em um círculo de conversa que reuniu a equipe de pesquisa e diferentes membros da comunidade, incluindo lideranças, anciãos, mulheres e jovens. O encontro teve início com práticas culturais conduzidas pela própria comunidade, como músicas tradicionais e danças, que cumpriram um papel essencial de abertura do espaço, fortalecimento dos vínculos de confiança e preparação espiritual para o diálogo. Essas práticas não foram apenas simbólicas, mas constituíram parte estruturante do método, orientando a forma como o conhecimento seria compartilhado.

Na sequência, o cacique e o pajé de cada comunidade assumiram a palavra para explicar, a partir de suas cosmologias e experiências cotidianas, de que maneira as mudanças climáticas vêm afetando a ancestralidade, a espiritualidade e as cerimônias que sustentam a vida coletiva da comunidade. Relatos destacaram alterações nos ciclos naturais, na disponibilidade de elementos sagrados da floresta, nos tempos rituais e nas práticas de cura, revelando que os impactos climáticos atravessam dimensões profundas da existência Indígena. Assim, evidenciou-se que a crise climática não se limita a questões materiais, como escassez de água ou insegurança alimentar, mas atinge diretamente a continuidade cultural, os saberes tradicionais e a relação espiritual com o território.

Este encontro mostrou-se especialmente relevante por ampliar a compreensão sobre os impactos da mudança climática e por afirmar que políticas públicas climáticas precisam incorporar a dimensão espiritual e cultural dos povos Indígenas, e não apenas responder aos efeitos físicos e ambientais. Ao tornar visíveis essas dimensões frequentemente invisibilizadas nos debates institucionais, o Círculo de Confiança contribuiu para uma abordagem mais integral, intercultural e justa das políticas climáticas. A atividade teve duração aproximada de duas horas e foi integralmente registrada em áudio e vídeo, com o consentimento das lideranças e dos participantes, constituindo um importante acervo de conhecimento para a pesquisa e para futuras ações de incidência política (Figure 4).

O terceiro método, a Escuta da Memória, foi codesenvolvido como uma forma de garantir que a voz ancestral, transmitida por meio da oralidade, pudesse narrar a história das comunidades a partir de uma perspectiva espiritual, territorial e profundamente enraizada nas experiências vividas. Trata-se de um método centrado no *storytelling*, no qual a memória coletiva e individual é mobilizada como fonte legítima de conhecimento sobre o território, a cultura e os impactos das mudanças climáticas.

As atividades foram realizadas em locais da floresta escolhidos pelos próprios membros das comunidades Indígenas, espaços considerados simbólicos e significativos para suas trajetórias de vida, histórias familiares e práticas espirituais. Nesses contextos, lideranças, anciãos e outros membros da comunidade compartilharam narrativas pessoais e coletivas sobre a formação da aldeia, a relação histórica com o território e as transformações ambientais observadas ao longo do tempo. A escolha desses locais reforçou o vínculo entre memória, território e espiritualidade, permitindo que os relatos fossem construídos a partir de uma conexão direta com a paisagem e seus significados (Figura 5).



Figura 4 - O Círculo de Confiança foi concebido como um espaço central de escuta, partilha e construção coletiva de conhecimento. Fotos da Aldeia Altamira (Fonte: Langie, 2025).

Os resultados da Escuta da Memória revelaram críticas contundentes ao abandono histórico do poder público em relação às comunidades, evidenciando a ausência de políticas básicas e de infraestrutura mínima, como acesso a água potavel, energia elétrica e serviços essenciais. Ao mesmo tempo, os relatos destacaram como as famílias vêm respondendo às mudanças climáticas por meio de estratégias de adaptação profundamente ligadas à espiritualidade, aos saberes ancestrais e à reorganização das práticas cotidianas. Essas narrativas mostraram que a adaptação climática não ocorre apenas no plano material, mas envolve processos simbólicos, espirituais e comunitários que sustentam a resiliência das aldeias. O método teve duração aproximada de 60 minutos em cada comunidade e foi integralmente gravado e filmado, com o consentimento dos participantes, constituindo um registro audiovisual fundamental para a documentação das memórias, das narrativas ancestrais e das percepções Indígenas sobre os impactos climáticos.

O método seguinte, o Mapa do Coração da Aldeia, foi codesenvolvido como uma atividade coletiva, sensível e profundamente participativa, realizada em um dia e turno previamente definidos pelo cacique de cada comunidade, respeitando os ritmos, prioridades e protocolos locais. Nesse momento, membros da comunidade representaram graficamente a sua aldeia a partir de suas próprias percepções, não apenas do ponto de vista físico e espacial, mas também incorporando dimensões espirituais, simbólicas e afetivas do território.

Os moradores desenharam como enxergam a aldeia em seu cotidiano e em sua vivência ancestral, destacando as áreas consideradas mais importantes para a vida comunitária, espiritual e cultural, assim como aquelas que vêm sendo mais danificadas ou impactadas pelas mudanças climáticas. Os mapas desenhados revelaram rios, florestas, áreas de cultivo, espaços cerimoniais e caminhos tradicionais, bem como locais afetados por secas, enchentes, escassez de recursos naturais e transformações ambientais recentes.



Figura 5 - A Escuta da Memória voltada a oralidade ancestral e narrativas espirituais do território – Aldeia São Joaquim (Fonte: Langie, 2025).

Todos os membros da comunidade foram convidados pelo cacique a participar da atividade, incluindo crianças, adolescentes, adultos e idosos. A participação das criancas e dos adolescentes mostrou-se especialmente enriquecedora, pois permitiu compreender como as novas gerações percebem a aldeia, o território e os desafios impostos pela mudança climática. Esses participantes evidenciaram, de forma clara e sensível, o significado da comunidade para o seu presente e para o futuro, revelando preocupações com a continuidade da vida comunitária, da cultura e dos saberes ancestrais.

A equipe de pesquisa disponibilizou uma ampla variedade de materiais de desenho e pintura, como papéis, lápis, canetas, tintas e pincéis, que foram utilizados livremente durante a atividade e posteriormente doados às comunidades, fortalecendo a autonomia local para o uso futuro desses materiais em atividades educativas e culturais. A atividade teve duração aproximada de três horas e contou com intensa participação coletiva, evidenciando o desenho como uma poderosa ferramenta de expressão, representação e comunicação dos impactos climáticos por meio da imageabilidade e da percepção sensível dos eventos ambientais vivenciados.

Os resultados do Mapa do Coração da Aldeia indicaram que a precariedade da vida cotidiana, especialmente no que se refere ao acesso a bens universais como água potável e alimentação adequada, em particular fontes de proteína, constitui um dos principais desafios enfrentados pelas comunidades. Além disso, emergiu de forma contundente a preocupação com a manutenção e a transmissão do conhecimento ancestral às novas gerações, seja por meio da oralidade, da escola e da preservação das línguas Indígenas. As narrativas gráficas também evidenciaram a ausência de suporte governamental para o reconhecimento dos saberes Indígenas como conhecimento científico legítimo, capaz de contribuir para estratégias de adaptação e mitigação das mudanças climáticas. Essa falta de reconhecimento institucional foi apontada pelas comunidades como uma barreira persistente, que limita a valorização de seus saberes e a sua efetiva incorporação nas políticas públicas climáticas (Figura 6).



Figura 6 - Mapa do Coração da Aldeia - representações gráficas do território, da espiritualidade e dos impactos das mudanças climáticas. Fotos da Aldeia Amparo (Fonte: maemekea, 2025).

O método O Soprar da Cobra foi codesenvolvido como uma abordagem metodológica simbólica, participativa e profundamente ancorada na ancestralidade Indígena. Enquanto em algumas comunidades o Mapa do Coração da Aldeia foi co-construído como principal ferramenta de representação territorial, em outras comunidades optou-se pelo coconcebimento do método O Soprar da Cobra, criado coletivamente a partir dos saberes, cosmologias e práticas espirituais locais. A cobra é um animal sagrado para muitas cosmologias Indígenas Amazônicas, associada à origem da vida, à força espiritual e à proteção do território. Sua presença está intimamente conectada às cerimônias ancestrais e à dimensão espiritual da existência comunitária. Partindo desse entendimento, o método propôs a construção simbólica de uma grande cobra, na qual a organização espacial do corpo do animal representava a hierarquização dos problemas enfrentados pela comunidade. Durante a atividade, foi estabelecido que, próximo à cabeça da cobra, seriam colocadas, por meio de escritos e desenhos, as questões consideradas mais urgentes e mais impactantes para a vida da comunidade, tanto do ponto de vista climático quanto do cotidiano. À medida que se avançava em direção ao final da cauda, eram posicionadas as questões percebidas como menos prioritárias, embora ainda relevantes. Toda cobra foi desenhada e montada pelos membros das comunidades Indígenas, reforçando o protagonismo local na construção simbólica do método.

Papéis coloridos, canetas e materiais de desenho foram disponibilizados pela equipe de pesquisa e utilizados para registrar, por meio de palavras e imagens, todos os desafios vivenciados em cada comunidade. A cobra foi então montada coletivamente no chão, conforme ilustrado na Figura 7, tornando-se uma representação visual e espacial das preocupações, tensões e impactos enfrentados pelas comunidades. A atividade foi integralmente liderada pelos membros Indígenas de cada aldeia e teve duração aproximada de cinco horas, sempre respeitando pausas e intervalos entre as etapas de escrita, montagem da cobra e discussão coletiva. Após a montagem completa da cobra, cada participante foi convidado a identificar qual inscrição havia produzido e a explicar para todos o motivo de sua colocação em determinada parte do corpo da cobra. É importante destacar que a ordem de prioridades das questões foi definida exclusivamente pelas comunidades, sem interferência da equipe de pesquisa, reforçando o caráter autodeterminado do método. Toda a atividade foi filmada e gravada, com o consentimento prévio de todos os participantes.

Os resultados do método O Soprar da Cobra evidenciaram que o desmatamento e a atuação de fazendeiros figuram entre os principais problemas enfrentados pelas comunidades, assim como a ameaça constante do homem branco sobre os territórios Indígenas. A pressão sobre as terras tradicionais apareceu de forma recorrente como um fator central de insegurança e vulnerabilidade. Questões relacionadas à saúde também emergiram com força, especialmente doenças associadas à falta de acesso à água potável, uma vez que os rios, historicamente fonte de vida, encontram-se frequentemente contaminados por atividades de pecuária e mineração ilegal. Além disso, as mudanças no regime dos rios geraram grande preocupação, sobretudo em relação às secas prolongadas e à erosão das margens, que afetam diretamente a mobilidade, a alimentação, as práticas culturais e a permanência das comunidades em seus territórios. O Soprar da Cobra mostrou-se extremamente potente como ferramenta de diagnóstico participativo, permitindo que os impactos das mudanças climáticas fossem compreendidos a partir de uma lógica simbólica, espiritual e territorial, fortalecendo a centralidade dos saberes Indígenas na análise crítica dos desafios socioambientais contemporâneos.

O próximo método, Olhares do Território, foi uma atividade coconcebida com as comunidades Indígenas, que definiram de forma autônoma como, quando e com quem o método seria aplicado, além de realizarem o convite coletivo aos moradores



Figura 7 - O Soprar da Cobra mostra a hierarquização coletiva dos impactos climáticos e territoriais a partir da cosmologia Indígena. Fotos das Aldeias São Joaquim e Arco-Íris (Fonte: maemekea, 2025).

da aldeia. Essa condução comunitária garantiu que a atividade respeitasse os tempos locais, os percursos cotidianos e as prioridades percebidas pelas próprias pessoas que vivenciam os impactos das mudanças climáticas. A proposta do método consistiu no registro, por meio de uma câmera fotográfica instantânea (*Instax*), de tudo aquilo na comunidade que estivesse sendo afetado por questões climáticas e que demandasse apoio financeiro urgente para melhorias. A câmera permaneceu à disposição da comunidade por várias horas em cada aldeia, permitindo que os participantes realizassem caminhadas individuais ou em pequenos grupos, de forma livre, para fotografar aquilo que consideravam importante registrar e, sobretudo, não deixar ser esquecido. Houve uma participação coletiva expressiva, envolvendo pessoas de todas as idades, desde crianças até idosos. Os membros da comunidade circularam pelo território fotografando fontes de água, áreas de cultivo, moradias, caminhos, estruturas comunitárias e outros elementos diretamente impactados pelas mudanças no clima. O caráter autônomo do método permitiu que cada participante expressasse seu próprio olhar sobre o território, revelando múltiplas percepções e prioridades.

Após a etapa de produção das imagens, foi codesenvolvido coletivamente o Varal dos Desejos, momento em que as fotografias foram penduradas em varais e organizadas em um espaço comum da aldeia. Ao lado de cada imagem, os próprios participantes escreveram, com papel e caneta, o que deveria ser feito para melhorar a situação registrada, transformando as fotografias em demandas claras e contextualizadas. A apresentação dos desejos foi realizada pelos próprios membros da comunidade Indígena, fortalecendo o protagonismo local. Todo o processo foi integralmente gravado e filmado, com o consentimento dos envolvidos. Os resultados do método demonstraram que a maior parte das fotografias estava relacionada às fontes de água, aos locais de cultivo de alimentos e às moradias. Muitas imagens evidenciaram casas que necessitam urgentemente de melhorias estruturais, especialmente porque, com as mudanças climáticas, as chuvas têm se tornado cada vez mais frequentes e intensas, agravando a precariedade das habitações. Um momento particularmente marcante ocorreu quando um menino de aproximadamente sete anos fotografou sua casa e disse: *“Eu preciso de paredes na minha casa, porque eu nunca tive uma casa com paredes.”* Ao pronunciar essas palavras, uma lágrima escorreu de seus olhos, revelando de forma contundente como a precariedade da moradia e os impactos climáticos afetam profundamente a vida e a dignidade das crianças. O método Olhares do Território mostrou-se extremamente potente ao articular imagem, narrativa e ação, permitindo que as comunidades expressem suas necessidades urgentes a partir de seus próprios olhares, transformando o registro visual em uma ferramenta de denúncia, memória e reivindicação por justiça climática e social (Figura 8).

Por fim, o método Saberes Femininos foi proposto com o objetivo de dar visibilidade e centralidade à voz das mulheres Indígenas dentro das comunidades, reconhecendo seu papel fundamental na sustentação material, cultural e espiritual da vida coletiva. Durante a imersão na floresta, tornou-se evidente a importância do trabalho feminino no artesanato e no cultivo da roça, atividades essenciais tanto para o sustento econômico quanto para a alimentação das famílias e da aldeia como um todo. As mulheres produzem artesanato para venda a visitantes e parceiros externos, realizam o roçado, coletam alimentos, processam os produtos da floresta e preparam as refeições diárias para suas famílias. O método também criou um espaço seguro para o diálogo sobre temas sensíveis e frequentemente invisibilizados, como o número de filhos, os métodos de contracepção e as responsabilidades associadas à maternidade. Essas questões foram discutidas em relação direta aos impactos das mudanças climáticas na vida cotidiana das mulheres, especialmente considerando que a alimentação das famílias é majoritariamente uma responsabilidade feminina. A escassez da caça, tradicionalmente uma atividade masculina, foi apontada como um fator crítico em muitas comunidades, uma vez que os animais já não estão presentes nas terras Indígenas com a mesma



Figura 8 - Olhares do Território - registros fotográficos participativos dos impactos climáticos e das urgências da vida cotidiana na floresta. Fotos Aldeias Arco-Íris e Morada Nova (Fonte: maemekea, 2025).

abundância de outrora, em grande parte devido ao desmatamento que ocorre no entorno dos territórios ancestrais. Essa realidade intensifica a carga de trabalho das mulheres, que precisam buscar alternativas para garantir proteína e diversidade alimentar às suas famílias.

Os encontros do método Saberes Femininos foram integralmente liderados pelas mulheres da aldeia e realizados exclusivamente com a presença feminina, sem a participação de homens. Essa escolha metodológica foi fundamental para que todas se sentissem à vontade para compartilhar experiências, preocupações e temas íntimos relacionados ao corpo, à maternidade, à saúde reprodutiva e às pressões do cotidiano. As rodas de conversa tiveram duração aproximada de 90 minutos e foram gravadas, com a autorização de todas as participantes. Os resultados evidenciaram o peso físico, emocional e simbólico que o cuidado com a família e a busca constante por alimentos na floresta representam para as mulheres Indígenas. A questão do número de filhos emergiu de forma significativa, com relatos de mulheres que possuem mais de dez filhos. Famílias numerosas fazem parte da cultura ancestral e os filhos são considerados essenciais para a continuidade das comunidades; no entanto, esse contexto também gera uma demanda crescente por alimentos, que precisam ser cultivados, coletados e preparados, em grande medida, pelas mulheres. Ficou claro que as mudanças climáticas impactam diretamente a vida feminina, tornando cada vez mais difícil manter e garantir uma alimentação adequada e saudável para as famílias, ao mesmo tempo em que reforçam a necessidade de reconhecer os saberes femininos como centrais nas estratégias de adaptação climática e de justiça social (Figura 9).

Em conjunto, os métodos apresentados demonstram que a compreensão dos impactos das mudanças climáticas em territórios Indígenas exige abordagens metodológicas plurais, sensíveis e profundamente enraizadas nas cosmologias, nos modos de vida e nas formas próprias de produção de conhecimento das comunidades. Os resultados evidenciam que a crise climática se manifesta de maneira integrada, atravessando dimensões materiais, territoriais, espirituais, culturais e de gênero, afetando diretamente a alimentação, o acesso à água, a saúde, a moradia, a mobilidade e a continuidade dos saberes ancestrais. Ao colocar as comunidades Indígenas no centro do processo de definição, condução e interpretação dos métodos, este roteiro metodológico cocriado reafirma o protagonismo Indígena e a legitimidade de seus conhecimentos como fundamentais para o enfrentamento da crise climática. Assim, os achados reforçam a necessidade de políticas públicas climáticas que reconheçam e incorporem esses saberes como conhecimento científico válido, promovendo estratégias de adaptação e mitigação que sejam territorialmente situadas, culturalmente sensíveis e socialmente justas.

Conclusão

Os resultados apresentados neste artigo dialogam diretamente com a literatura que tem defendido a centralidade dos saberes Indígenas, das ontologias relacionais e das abordagens participativas para o enfrentamento da emergência climática (Berkes, 2018; Whyte, 2017; Escobar, 2018). Ao longo do estudo, demonstrou-se que os impactos das mudanças climáticas nas comunidades Indígenas do Acre, na Amazonia brasileira, que participaram desta pesquisa, não podem ser compreendidos apenas a partir de indicadores biofísicos ou modelos técnicos. Pelo contrário, os métodos cocriados evidenciam que a crise climática se manifesta de forma integrada, atravessando dimensões territoriais, espirituais, culturais, sociais e de gênero, confirmando os argumentos de que a adaptação climática precisa ser culturalmente situada e epistemologicamente plural.



Figura 9 - Saberes Femininos - rodas de diálogo conduzidas por mulheres Indígenas sobre cu
alimentação e impactos das mudanças climáticas, Fotos da Aldeia Altamira. (Fonte: Langie, 202

As metodologias codesenvolvidas, como Trilhas Coletivas, Círculo de Confiança, Escuta da Memória, Mapa do Coração da Aldeia, O Soprar da Cobra, Olhares do Território e Saberes Femininos, reconhecem os povos Indígenas não apenas como informantes, mas como coprodutores de conhecimento climático. Os achados reforçam que políticas públicas climáticas que desconsideram a espiritualidade, a memória, a oralidade, a territorialidade e as desigualdades estruturais tendem a ser limitadas, pouco eficazes e socialmente injustas, corroborando críticas recorrentes à governança climática tecnocrática.

Como próximos passos, o projeto aponta para a necessidade de ampliar a aplicação e a sistematização dessas metodologias em outros territórios Indígenas e contextos florestais, permitindo análises comparativas e o fortalecimento de redes de troca entre comunidades. Além disso, destaca-se a importância de traduzir esses resultados metodológicos em instrumentos concretos de incidência política, como diretrizes para planos de adaptação climática, políticas de segurança alimentar, gestão da água e reconhecimento institucional dos saberes Indígenas como conhecimento científico. Futuras etapas do projeto também incluem ampliar a circulação desses conhecimentos em espaços acadêmicos, institucionais e decisórios, especialmente no contexto pós-COP30. Assim, este artigo contribui não apenas para o avanço teórico-metodológico, mas também para a construção de caminhos práticos para uma governança climática mais justa, intercultural e enraizada nos saberes da floresta.

Agradecimentos

Este projeto de pesquisa (Referência do Financiamento: IOCRG\100887) é apoiado pelo programa *ODA Challenge-Oriented Research Grants 2024* da *British Academy*, no âmbito do *International Science Partnerships Fund* do Governo do Reino Unido.

Referências

ARTAXO NETTO, Paulo Eduardo. *As três emergências que nossa sociedade enfrenta: saúde, biodiversidade e mudanças climáticas.* Revista Estudos Avançados, v. 34, n. 100, p. 53-66, 2020 Tradução.

BERKES, Fikret. *Sacred ecology*. 4. ed. New York: Routledge, 2018.

CLAYTON, Susan et al. Psychological research and global climate change. *Nature Climate Change*, London, v. 5, n. 7, p. 640–646, 2015.

CONVENÇÃO-QUADRO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MUDANÇA DO CLIMA (UNFCCC). *Local Communities and Indigenous Peoples Platform* (LCIPP).

CONVENÇÃO-QUADRO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MUDANÇA DO CLIMA (UNFCCC). *Resource Hub 2025.* Local Communities and Indigenous Peoples Platform.

CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA (CBD). *Decisão 15/4: Marco Global Kunming-Montreal da Diversidade Biológica.* COP 15, Montreal, Canadá, 19 dez. 2022.

CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA (CBD). *Decision 15/22: Nature and Culture.* Montreal: CBD, 2022a.

ESCOBAR, Arturo. *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

FORD, James D. Indigenous health and climate change. *American Journal of Public Health*, Epub, Maio 17, v. 102, n. 7, p. 1260–6, 2012.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC). *AR6 – Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability.* Geneva: IPCC, 2022.

INTERGOVERNMENTAL SCIENCE-POLICY PLATFORM ON BIODIVERSITY AND ECOSYSTEM SERVICES (IPBES). *Recognising indigenous and local knowledge in assessments.* Bonn: IPBES, 2019.

INTERGOVERNMENTAL SCIENCE-POLICY PLATFORM ON BIODIVERSITY AND ECOSYSTEM SERVICES (IPBES). *Summary for policymakers of the assessment report on the diverse values and valuation of nature.* Bonn: IPBES, 2022.

INTERGOVERNMENTAL SCIENCE-POLICY PLATFORM ON BIODIVERSITY AND ECOSYSTEM SERVICES (IPBES). *Indigenous and local knowledge engagement.* Bonn: IPBES, 2023.

INTERGOVERNMENTAL SCIENCE-POLICY PLATFORM ON BIODIVERSITY AND ECOSYSTEM SERVICES (IPBES). *Indigenous and local knowledge engagement.* Bonn: IPBES, 2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LATULIPPE, Nicole; KLENK, Nicole. Making room and moving over: knowledge co-production, Indigenous knowledge sovereignty and the politics of global environmental change decision-making. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, Amsterdam, v. 42, p. 7–14, 2020.

NAÇÕES UNIDAS. Acordo de Paris. UNFCCC, 2015. Disponível em: https://brasil.un.org/sites/default/files/2020-08/Acordo-de-Paris.pdf.

NOBRE, Carlos A. et al. *Land-use and climate change risks in the Amazon and the need of a novel sustainable development paradigm.* Proceedings of the National Academy of Sciences, Washington, v. 113, n. 39, p. 10759–10768, 2016.

NORGAARD, Kari Marie. *Living in denial: climate change, emotions, and everyday life*. Cambridge: MIT Press, 2011.

PORTELLA, A., Rocha, E., Krebs, L., Albuquerque, D. S., Mascarenhas, G., Xavier, S. C., Langie, C., Klotzel, T., & Cardoso, S. (2025). *From the Amazon to the World: Confronting Climate Change Together*, 1st edition, Heriot-Watt University, Edinburgh.

PORTELLA, A. Visual Pollution: Advertising, Signage and Environmental Quality (1st ed.). Routledge, London, 2014.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing methodologies: research and Indigenous peoples*. 10. ed. London: Palgrave, 2008.

STEG, Linda; VAN DEN BERG, Agnes; DE GROOT, Judith (org.). *Environmental psychology: an introduction.* 2. ed. Hoboken: Wiley, 2019.

UNITED NATIONS, *Report of the Conference of the Parties on its twenty-third session, held in Bonn from 6 to 18 November 2017, Part two: Action taken by the Conference of the Parties at its twentythird session, Local communities and Indigenous Peoples platform*, 8 February 2018.

UNITED NATIONS. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP).* New York: United Nations, 2007.

UNITED NATIONS FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE (UNFCCC), *UN Climate Change Conference - Belém, November 2025 (352),* acesso https://unfccc.int/documents?f%5B0%5D=conference%3A4690

WHYTE, Kyle Powys. Indigenous climate change studies: Indigenizing futures, decolonizing the Anthropocene. *English Language Notes*, Durham, v. 55, n. 1–2, p. 153–162, 2017.

artigos e ensaios

Foto: Silvia Helena Cardoso.

SABERES TRADICIONAIS DIANTE DA CRISE CLIMÁTICA
Memória, resistência e futuro nos manguezais urbanos

TRADITIONAL KNOWLEDGE IN THE FACE OF CLIMATE CRISIS
Memory, resistance and the future in urban mangroves

Julia Bronzatti Jochims[1]
José Ripper Kós[2] e Kércia Priscilla Figueiredo Peixoto[3]

Resumo
Os manguezais funcionam como pontes naturais entre os ambientes terrestres e marinhos, sendo essenciais para a melhoria da qualidade ambiental urbana e na mitigação dos impactos decorrentes de eventos climáticos extremos. Apesar de sua importância, os manguezais figuram entre os ecossistemas urbanos mais degradados globalmente, comprometendo a resiliência climática das cidades costeiras e agravando as vulnerabilidades socioambientais das comunidades tradicionais que habitam suas margens. Esses grupos, enquanto agentes ativos na conservação e regeneração da biodiversidade local, atuam como preservadores da memória e elementos de resistência, garantindo a continuidade desses espaços vitais. O objetivo deste artigo é analisar os processos histórico-sociais dessas comunidades vinculadas aos manguezais urbanos, bem como a paisagem como uma expressão de memória e identidade coletiva. A pesquisa propõe investigar as dinâmicas sociais que envolvem esses ecossistemas, refletindo sobre como a integração dos saberes tradicionais aos processos urbanos contribui para a valorização desses ambientes nas cidades contemporâneas.
Palavras-chave: ecossistemas urbanos; comunidades tradicionais; socioambiental.

Resumen
Mangroves act as natural bridges between terrestrial and marine environments and are essential for improving urban environmental quality and mitigating the impacts of extreme weather events. Despite their importance, mangroves are among the most degraded urban ecosystems globally, compromising the resilience of coastal cities to climate events and aggravating the socio-environmental vulnerabilities of the traditional communities that inhabit their shores. These groups, as custodians in the conservation and regeneration of local biodiversity, act as preservers of memory and elements of resistance, guaranteeing the continuity of these vital spaces. The aim of this article is to analyze the historical and social processes of these communities linked to urban mangroves, as well as the landscape as an expression of memory and collective identity. The research proposes to investigate the social dynamics surrounding these ecosystems, reflecting on how the integration of traditional knowledge into urban processes contributes to the valorization of these environments in contemporary cities.
Keywords: urban ecosystems; traditional communities; socio-environmental.

1 Mestre em Arquitetura e Urbanismo (UFSC, 2025) e Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UNICRUZ, 2023).
2 Professor Titular do Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina e coordenador do Laboratório de Ecologia Urbana (LEUr), pós-doutor pela University of Wollongong (2014), PhD em Arquitetura pela University of Strathclyde (1993), Mestre em Arquitetura pela Tulane University (1991) e Arquiteto e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFRJ, 1987).
3 Pós-doutoranda em Arquitetura e Urbanismo (UFSC/2025). Doutora em Ciências Sociais (UFPA, 2017), Mestre em Serviço Social (UFPA, 2009), Bacharel em Turismo (UFPA, 2003).

Introdução

As primeiras civilizações estruturavam suas formas de ocupação em estreita relação com os recursos naturais, enquanto os modelos urbanos contemporâneos tendem a se organizar de maneira dissociada e, por vezes, antagônica à natureza, intensificando, assim, os processos de degradação ambiental (Hough, 1998). Tal desconexão se torna ainda mais crítica na perspectiva atual de emergência climática, na medida em que a falta de integração entre o ambiente construído e os ecossistemas naturais compromete a resiliência urbana e aprofunda as vulnerabilidades socioambientais (Morsch et al., 2017).

Nesse contexto, os ecossistemas de manguezal cumprem um papel central nas cidades costeiras, uma vez que atuam como barreiras naturais contra o avanço do nível do mar e os impactos de emergências climáticas devido à sua proximidade com o ambiente marinho, onde sua interação com o regime de marés gera um dinamismo natural que contribui para a mitigação de inundações, além de favorecer a purificação e o reuso da água, combater as ilhas de calor, contribuir para a captura de carbono e a biodiversidade marinha, entre outros. No entanto, o ICMBio (2018) indica que os efeitos da crise climática representam uma ameaça significativa aos manguezais urbanos, especialmente considerando que esses ecossistemas estão entre os mais suprimidos nas últimas décadas.

Oldenburg (2025) ressalta que sua dinâmica social é igualmente impactada, onde há uma sistemática invisibilização dos povos e comunidades tradicionais que vivem em suas margens, resultando na perda de direitos territoriais, na erosão de saberes ancestrais e no enfraquecimento dos seus modos de vida. Esse cenário expressa a “dupla fratura da modernidade”, conforme Ferdinand (2022), ao se referir à destruição simultânea da natureza e à vulnerabilidade social.

Esse panorama torna-se mais preocupante à luz das estimativas do Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (ONU-Habitat, 2022), que indicam que 55% da população mundial reside atualmente em centros urbanos. No contexto das cidades costeiras, Elmqvist et al. (2019) destacam que essas áreas apresentam maior vulnerabilidade em eventos como alagamentos e inundações. No Brasil, essa realidade é particularmente crítica, dado que o país figura entre os mais urbanizados do mundo, com 87% da população vivendo em áreas urbanas, majoritariamente concentradas na faixa costeira. Projeta-se que, até 2050, esse percentual alcance 91% (IBGE, 2022), ampliando os desafios associados tanto à conservação dos ecossistemas quanto às problemáticas sociais.

A recorrência e a intensificação dos eventos climáticos extremos nas cidades evidenciam a urgência de repensar, de maneira estrutural e permanente, modelos capazes de conciliar as demandas humanas com os limites e dinâmicas dos sistemas naturais. No entanto, como pontuam Elmqvist et al. (2019), o conceito de desenvolvimento sustentável, embora amplamente mobilizado na busca por essas soluções, tornou-se impreciso e, muitas vezes, capturado por discursos ambíguos que, paradoxalmente, podem aprofundar os próprios desafios socioambientais que pretendem mitigar.

Paralelamente, a sobrevivência de povos e comunidades tradicionais está intrinsecamente vinculada aos ecossistemas em que vivem, fomentando o fortalecimento de tecnologias sociais orientadas para a regeneração desses ambientes, desenvolvidas e praticadas de forma autônoma por esses grupos. Assim, na busca por suprir as limitações dos modelos convencionais e por promover relações mais regenerativas entre sociedade e natureza, os saberes tradicionais emergem como referência fundamental. Eles oferecem estratégias para a produção dos espaços e para a adoção de práticas que respondem de forma efetiva e sensível aos desafios climáticos, considerando as especificidades de cada comunidade (Eyzaguirre, 2023; Sterce, 2023; Neo Mondo, 2024).

Para Negro (2019), são essas abordagens que "podem nos ajudar a redesenhar a paisagem que a sociedade vigente desfigura; a recuperar valores essenciais de convívio, compreensão e comprometimento para enfrentar as dramáticas alterações que causamos aos biomas, à fauna e ao clima [...]". Torna-se urgente, portanto, uma renovação de ideias que, como propõe Krenak (2019), nos permita "adiar o fim do mundo", sendo fundamental aprender com os povos e comunidades tradicionais formas alternativas de relação com a vida e com o planeta para repensarmos o futuro diante da emergência climática.

Nesse sentido, este artigo, de caráter exploratório, tem como objetivo analisar a construção dos processos histórico-sociais das comunidades vinculadas aos manguezais urbanos, buscando compreender essa paisagem enquanto expressão de memória e identidade coletiva. Propõe-se, portanto, investigar as dinâmicas socioambientais que atravessam esses ecossistemas na atualidade, além de refletir sobre as contribuições dos saberes tradicionais para sua conservação, regeneração e, consequentemente, para o fortalecimento da resiliência urbana. A pesquisa adota uma abordagem metodológica que articula a revisão bibliográfica, com ênfase em autores de perspectivas decoloniais e do Sul Global, à interpretação de depoimentos de representantes dessas comunidades, bem como à análise dos marcos legais relacionados à temática no contexto brasileiro. Com isso, busca-se evidenciar que a integração dos saberes tradicionais aos processos urbanos amplia a compreensão e a valorização dos sistemas que sustentam esses ecossistemas nas cidades contemporâneas.

Urbanização e a dissociação dos manguezais na paisagem

Ao longo da história, diversas civilizações ancestrais construíram suas crenças a partir de uma relação íntima e reverente com a natureza, compreendida como sagrada e indissociável da vida humana. No Antigo Egito, por exemplo, as cheias periódicas do rio Nilo eram interpretadas como manifestações divinas, refletindo uma concepção integrada entre os seres humanos e o ambiente natural. Com as religiões monoteístas, iniciou-se um processo gradual de dissociação entre humanidade e natureza, que se intensificou a partir da Revolução Científica no século XVI com a valorização da investigação empírica para prever e controlar os fenômenos naturais. Assim, criou-se um novo paradigma: a natureza deixou de ser vista como sagrada e passou a ser tratada como uma fonte ilimitada de recursos disponível para uso humano (Diegues, 2008).

Travessos (2010) aponta que, ao longo da história, as dinâmicas naturais exerceram um papel estruturante no surgimento e na consolidação de civilizações, atuando simultaneamente como fonte de recursos e elementos simbólicos da relação entre as sociedades humanas e os sistemas naturais. Os rios, em especial, configuraram-se como eixos na organização espacial das cidades, influenciando diretamente a conformação das paisagens urbanas atuais. Santos (1992), contudo, aponta que "a relação homem-natureza, no mundo ocidental, por milênios foi marcada pela predominância humana sobre essa interação, assumindo que a natureza é uma fonte de recursos ilimitados à disposição do ser humano".

A partir desse pressuposto, consolidou-se no Ocidente uma relação baseada na ideia de supremacia humana sobre os demais seres e ecossistemas. Segundo Krenak (2020), a atual crise ecológica e ambiental, que ameaça a própria possibilidade de vida no planeta, é consequência direta das ações de uma única espécie: a humana, autoproclamada superior e separada da natureza. Essa visão antropocêntrica reconhece apenas a vida humana como legítima e digna de preservação, descartando as demais formas de vida, exceto quando possuem algum valor econômico: "fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade [...] fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a Humanidade" (Krenak, 2019).

Krenak (2019) destaca uma perspectiva comum aos diversos povos tradicionais de que a Terra é compreendida como uma entidade viva. Ele aponta que "do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos". Apesar dessa ruptura, ainda resistem aqueles que mantêm uma conexão com a Terra: "[...] núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos [...] são caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade" (Krenak, 2019).

Contudo, a colonização eurocêntrica, como observa Krenak (2019), se fundamenta na noção de que existem dois tipos de humanidade, uma considerada "esclarecida", encarregada de conduzir outra, vista como "atrasada". Para Santos (2022), essa lógica expressa a crença em uma única forma legítima de viver e em uma verdade absoluta, negando a validade de outros modos de existência e de saber. Essa crítica é central nas teorias decoloniais ao questionar a pretensão de universalidade do pensamento ocidental, evidenciando que este constitui apenas uma entre muitas formas possíveis de compreender o mundo.

Vainer (2022) acrescenta que a colonialidade, imposta pela conquista e colonização de territórios, inicialmente nas Américas, e posteriormente na Ásia e na África, também opera como uma colonização do imaginário, afetando profundamente a memória e a identidade coletiva. Nesse contexto, o processo de colonização do conhecimento se realiza por meio de um duplo movimento: de um lado, promove a negação e destruição de saberes, valores e cosmovisões dos povos colonizados; de outro, impõe, de maneira sistemática e violenta, uma narrativa histórica moldada pela perspectiva do colonizador.

Essa racionalidade também permeou o pensamento urbanístico do século XX, orientando a adoção de estratégias voltadas para a superação dos elementos naturais, frequentemente vistos como obstáculos à expansão urbana. À medida que as cidades se desenvolviam, os rios foram progressivamente invisibilizados, incorporados de forma fragmentada ao tecido urbano (Morsch et al., 2017). Rolnik (2024) observa que "a proposta do urbanismo desde o fim do século XIX e, sobretudo, no século XX, é de um urbanismo contra as águas, investindo em sistemas de canalização de rios, aterramento de várzeas, enterramento de canais e drenagem subterrânea [...]". Tal processo negligenciou o valor socioecológico das águas, comprometendo suas funções ambientais, simbólicas e culturais, e aprofundando a dissociação entre cidade e natureza.

No Brasil, a origem de grande parte das cidades remonta ao período colonial, quando os arranjos urbanos foram estruturados paralelos aos os corpos hídricos marginais. Schaeffer-Novelli e Citrón-Molero (1999) afirmam que o processo colonizatório exerceu impactos diretos e indiretos nos ecossistemas, sobretudo de manguezais, uma vez que essa ocupação se concentrou majoritariamente no litoral brasileiro. Para viabilizar a instalação desses centros urbanos, foram realizados extensos aterros em áreas de mangue, frequentemente consideradas indesejáveis ou inutilizáveis, como na Baía de Guanabara (Rio de Janeiro), no Estuário de Santos (Santos) e na Ilha de Santa Catarina (Florianópolis).

Schaeffer-Novelli e Citrón-Molero (1999) também ressaltam que os manguezais preservam uma memória social marcada por práticas de resistência, evidenciando registros históricos em que pessoas escravizadas, ao chegarem ao território, utilizaram esses ambientes como refúgio. Os autores propõem que:

> [..] é importante olhar para o passado em busca de lições que possam ser úteis na conservação dos ecossistemas atuais. Na realidade, as características espaciais, estruturais e funcionais de alguns dos ecossistemas que chamamos de "naturais" são resultado de intervenções humanas ocorridas há muito tempo. Precisamos recorrer ao passado para encontrar ensinamentos que possam nos auxiliar no desenvolvimento de ecossistemas adaptados ao ser humano. Ou seja, ecossistemas moldados e estruturados por ações humanas, mas que ainda sejam ecologicamente viáveis, economicamente produtivos, esteticamente gratificantes e que preservem um equilíbrio permanente entre o homem e seu ambiente (Schaeffer-Novelli & Citrón-Molero, 1999, p. 275, tradução nossa).

Nesse sentido, Almeida et al. (2019) apontam que, no século XXI, o reconhecimento dos povos e comunidades tradicionais e sua contribuição para a conservação da biodiversidade marcaram o surgimento de um ecologismo que se distingue daquele já emergido nos países industrializados, centrado no mito da "natureza intocada". Em contraposição a essa visão idealizada, novas concepções de "naturalismo renovado" passaram a valorizar a relação integradora entre seres humanos e natureza no planejamento urbano. Propostas como as de McHarg (1969), Spirn (1984) e Lyle (1994) reposicionaram a natureza como elemento central no planejamento e no desenho dos espaços, compreendendo-os como expressões da simbiose entre conhecimento técnico, conservação ecológica e apropriação cultural.

Em consonância com essas abordagens, Muraca e Lima (2022) observam o crescente interesse por teorias pós-coloniais e decoloniais, especialmente na América Latina que tem se consolidado como um ponto de formulação dessas perspectivas. Estas buscam integrar as dimensões simbólicas e identitárias às desigualdades sociais, ampliando o escopo da reflexão crítica sobre os territórios. Nesse contexto, as autoras destacam a concepção de movimentos sociais subalternos do Sul proposta por Kapoor (2009), caracterizados por seis elementos: práticas alimentares de pequena escala e com baixa pegada ecológica; condição de vítimas de processos de desapropriação; fundamentos místicos ou religiosos; engajamento diante da crise ambiental; visão crítica da cidadania; e formas plurais de luta, com ênfase na centralidade do território.

Para Júnior (2022), essa abordagem insere-se em um contexto relativamente recente no tratamento dos discursos sobre esses grupos, ao ampliar o foco para seus próprios pontos de vista e não apenas em relação às suas vivências e comportamentos, mas também enquanto produtores de saberes válidos, historicamente negados ou silenciados no meio acadêmico. Dessa forma, deixam de ser tratados como objetos de estudo para serem reconhecidos como sujeitos de conhecimento. Nesse sentido, Rufino (2009) afirma ser tempo de "lançarmos em cruzo as sabedorias ancestrais que ao longo de séculos foram produzidas como descredibilidade, desvio e esquecimento". Para o autor, a descolonização não deve se limitar a um conceito, mas ser consolidado "como uma prática permanente de transformação social na vida comum, é, logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário". A ancestralidade enquanto sabedoria recriada por povos em diáspora passar a configurar como uma das principais bases na invenção e na defesa da vida (Rufino, 2009).

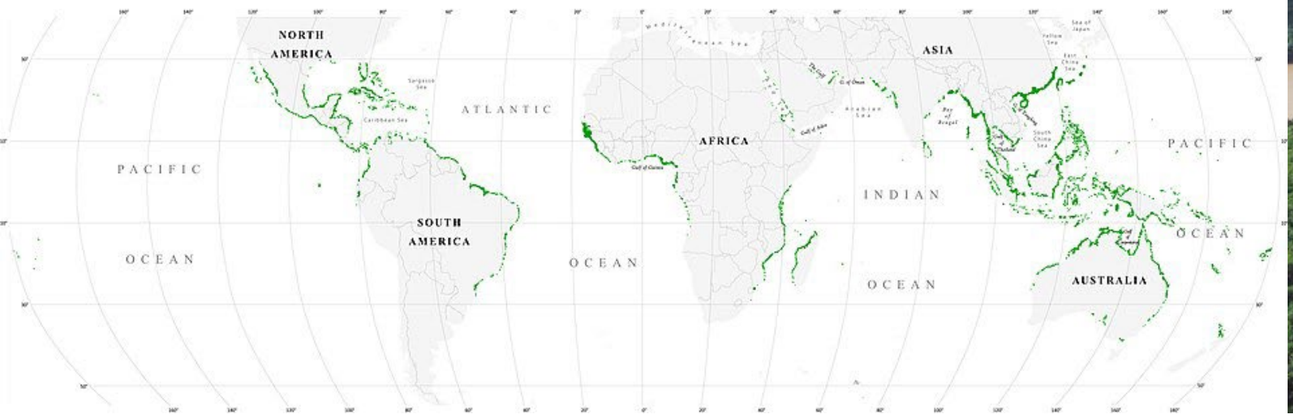
A valorização dos manguezais, portanto, não apenas restituí fragmentos da natureza previamente suprimidos pelo processo de urbanização, mas também resgata a identidade e a cultura locais. A reintegração dessas paisagens ao tecido urbano representa uma tentativa de fortalecer práticas culturais enraizadas na memória coletiva e de promover a continuidade espacial e simbólica interrompida pelas práticas urbanísticas dos séculos passados. Observa-se, inclusive, que os debates urbanos contemporâneos convergem para a valorização das relações sinérgicas e sistêmicas entre as dimensões socioambientais, reconhecendo nessas interações os alicerces para a construção de um futuro mais resiliente (Morsch et al., 2017).

Dinâmicas urbanas em manguezais na contemporaneidade

O ICMBio (2018) estima que existam aproximadamente 172 mil quilômetros quadrados de manguezais no mundo, dos quais cerca de 15% estão distribuídos ao longo da costa brasileira, desde Cabo Orange (AP) até Laguna (SC). De acordo com o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA, 2021), os manguezais figuram entre os ecossistemas mais produtivos e biodiversos do planeta, cuja degradação poderia acarretar um aumento de até 39% nas inundações anuais em regiões costeiras. Isso se explica pelo fato de os manguezais atuarem como barreiras naturais e funcionarem como indicadores biológicos sensíveis às alterações ambientais, especialmente nas zonas urbanas. Desempenham, assim, o papel de sistemas de alerta frente à elevação do nível do mar e aos seus impactos sobre as populações costeiras.

Esses ecossistemas possuem a capacidade de acompanhar a elevação do nível do mar — que subiu aproximadamente 22 centímetros nas últimas cinco décadas — por meio da acumulação de sedimentos, processo que também contribui para o sequestro e armazenamento do "carbono azul", termo atribuído ao carbono capturado por ecossistemas marinhos e costeiros, em contraste com o "carbono verde" dos ambientes terrestres (Escobar, 2022; Oldenburg, 2025). Segundo Rovai et al. (2022), um hectare de manguezal no Brasil é capaz de armazenar entre duas e quatro vezes mais carbono do que um hectare de outros biomas, incluindo a Floresta Amazônica.

O PNUMA (2021) aponta que, no início deste século, cerca de 100 milhões de pessoas viviam em um raio de até dez quilômetros de áreas de manguezal, número que aumentou para 120 milhões em 2021. Segundo o ICMBio (2018), esse crescimento populacional nas suas proximidades intensifica as pressões antrópicas, contribuindo para o declínio global dos manguezais, cujas taxas anuais de perda já variam entre 1% e 2,1%. Os dados do PNUMA (2014) indicam que a destruição dos manguezais ocorre a uma velocidade de três a cinco vezes superior à média de outros ecossistemas costeiros, impulsionada, sobretudo, pela conversão de terras para atividades agropecuárias, pela expansão urbana, pela poluição e pela exploração intensiva dos recursos naturais. Como resultado, estima-se uma perda acumulada de aproximadamente 35% a 86% da cobertura original desses ecossistemas, uma tendência que persiste, especialmente nos países do Sul Global, onde se concentra mais de 90% dos manguezais no planeta (Duke et al., 2007; Menghini et al., 2011).



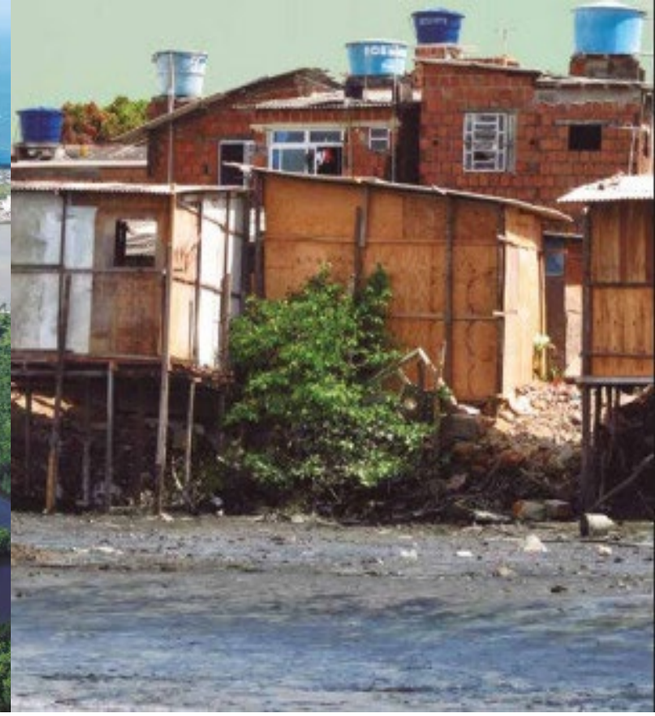
Predominância de localização de manguezais em países do Sul Global. Fonte: GIRI, 2007.

Segundo Sá (2021), “as cidades do Sul Global passaram a ser consideradas como referências explicativas do processo de urbanização de todo o mundo [...] constituindo-se como um novo parâmetro da atual produção social do espaço”. Alsayyad e Roy (2009) ressaltam que os processos urbanos contemporâneos se concentram, em grande medida, nas cidades do Sul Global, marcadas por dinâmicas de hipercrescimento. É necessário, portanto, analisar a correlação entre a distribuição dos manguezais — concentrados, em sua maioria, em zonas tropicais e subtropicais costeiras de países do Sul Global — e a trajetória histórica comum a esses territórios, marcados pelo colonialismo, pelas desigualdades estruturais e por modelos de desenvolvimento socioeconômico assimétricos. Essa relação permite situar e analisar a degradação ambiental desses ecossistemas dentro de um contexto socioespacial mais amplo.

No Brasil, salvo as exceções de manguezais inseridos de forma central no tecido urbano — e, portanto, sujeitos a especulação imobiliária, como ocorre no Parque dos Manguezais, em Recife, e no Manguezal do Itacorubi, em Florianópolis, respectivamente o primeiro e o segundo maiores manguezais urbanos do Brasil —, a maior parte desses ecossistemas encontra-se ocupada por populações costeiras em situação de vulnerabilidade socioeconômica. Soma-se a esse cenário as estimativas do ICMBio (2018) de que, desde o início do século XX, aproximadamente 25% da cobertura original de manguezais no Brasil tenha sido suprimida, especialmente nas regiões Sudeste e Sul. O PNUMA (2014) enfatiza que a perda dessas áreas acarreta impactos diretos na deterioração das condições de saúde e dos meios de subsistência dessas comunidades, com redução de rendimentos, aumento da pobreza, insegurança alimentar, intensificação das desigualdades e queda na qualidade de vida, evidenciando a relação entre a descaracterização desses ecossistemas e a persistência da pobreza nas regiões costeiras.

Essa realidade contrasta com a costa amazônica que concentra 80% dos manguezais brasileiros, formando a maior faixa contínua desse ecossistema no mundo, sendo a porção mais bem conservada do país (Eyzaguirre, 2022). Fato que está diretamente ligado à atuação das comunidades tradicionais, que atuam na linha de frente da proteção desses ecossistemas, já que dependem deles para assegurar seu sustento (Ribeiro e Bottalo, 2024). Ainda assim, os manguezais brasileiros, de modo geral, vêm sendo submetidos a crescentes pressões, especialmente em função da expansão das





Complexo Portuário de Suape/Recife com habitações informais ao longo dos manguezais. Fonte: ICMBio, 2018.

atividades portuárias e retroportuárias, bem como da exploração e do transporte de petróleo em suas águas. Esse processo tem transformado a zona costeira em um novo vetor econômico, ainda que marcado, simultaneamente, pela presença de ocupações periféricas em suas margens — dinâmica característica da produção do espaço urbano no Sul Global (FAO, 2007; MMA, 2010).

Lima (2023) entende que essas disputas encontram nos estudos da decolonialidade um campo de grande relevância, voltado ao enfrentamento das estruturas de dominação e dos modelos de conhecimento das matrizes conceituais euro-estadunidenses e suas múltiplas derivações. Para Cruz et al. (2021), uma perspectiva decolonial no campo dos estudos da arquitetura e do urbanismo só poderá ser concebida a partir da disputa pela memória e pela identidade coletiva. Nesse ponto, é necessário criticar os conceitos e modelos dominantes, assim como reler os processos de formação e transformação social dos nossos territórios. Isso implica também um deslocamento frente às teorias concebidas no Norte Global, além da superação da fragilidade das políticas públicas e da carência de consciência socioambiental — inclusive entre os próprios legisladores.

Para Lima (2023), no Brasil, as práticas urbanísticas não emergem de um ideal de emancipação coletiva e de melhoria de vida para a classe trabalhadora, como identificado na Europa; tratam-se, antes, de um conjunto de ações desenvolvidas a partir do que Ferdinand (2022) denomina “fratura colonial”, onde as cidades brasileiras foram palco de experimentações baseadas em conceitos originados de contextos alheios às dinâmicas locais, reforçando um caráter marcadamente segregador.

Embora os manguezais sejam ecossistemas naturalmente resilientes às mudanças climáticas, os impactos dessas transformações já são claramente perceptíveis na paisagem, uma vez que alterações que antes levavam milhares de anos para ocorrer agora se manifestam em poucas décadas. Um dos principais efeitos observados é o recuo dessas áreas em razão do avanço da maré, o que leva à migração de suas espécies em busca de condições ambientais mais favoráveis. Quando essa migração é bloqueada por barreiras físicas — como infraestrutura e ocupações urbanas —, há uma expressiva perda de habitat e das funções ecológicas essenciais que esses ecossistemas desempenham nas cidades. A resiliência dos manguezais depende, sobretudo, da manutenção da declividade natural do terreno, sendo a dinâmica costeira

e os processos de erosão os principais fatores que condicionam sua estabilidade. A capacidade de adaptação desses ecossistemas frente à crise climática está diretamente vinculada à disponibilidade de áreas para onde possam migrar, acompanhando o redesenho da paisagem costeira (Oldenburg, 2025; ICMBio, 2018).

Conforme Eyzaguirre (2022), as populações costeiras também demonstram grande capacidade de adaptação às mudanças ambientais. As comunidades tradicionais, enfrentam perdas recorrentes de terrenos e residências devido ao avanço das águas, o que as leva a adotar estratégias adaptativas alinhadas às dinâmicas dos estuários onde vivem — como a construção de casas de madeira desmontáveis. A autora também aponta que será inevitável, para essas populações, promover processos de realocação de suas moradias e atividades produtivas: “cada região vai ter seu cenário e esse cenário tem que ser trabalhado individualmente. Então é preciso entender como essa região utiliza seus espaços e que tipo de espaços estão disponíveis para ser utilizados, mas o cenário é basicamente ir em direção ao continente”.

Essa dinâmica, no entanto, intensifica os riscos de conflito entre a migração dos manguezais e as infraestruturas já instaladas — especialmente nas regiões Sudeste e Nordeste, onde a ocupação da faixa costeira é mais intensa e as áreas remanescentes de manguezal se encontram bastante fragmentadas. Por outro lado, na costa Norte do país, esse processo tende a ocorrer de forma mais eficiente, devido à menor pressão antrópica sobre os territórios de mangue. Contudo, diante dos desafios impostos pelo atual cenário de crise climática e das persistentes pressões sobre esses ecossistemas em âmbito mundial, revela-se imperativa a integração dos saberes tradicionais daqueles que habitam e sustentam esses territórios. Como ressalta Escobar (2022), “nenhuma iniciativa de recuperação desses ecossistemas terá êxito se não envolver diretamente sua população — verdadeiros bioinformantes do manguezal”.

Integração dos saberes tradicionais na promoção da resiliência urbana

Os sinais do colapso ambiental nas cidades — expressos na intensificação de inundações, na escassez de recursos naturais e na perda acelerada da biodiversidade — revelam um cenário no qual os ecossistemas globais estão se deteriorando mais rapidamente do que conseguem se regenerar. Apesar disso, o que se consolidou nas últimas décadas foi uma noção esvaziada de sustentabilidade, reformulada para se adequar às exigências do sistema político-econômico vigente. O último relatório do Painel Intergovernamental para Mudanças Climáticas (IPCC, 2023) revela que, embora pelo menos 170 países tenham adotado políticas de resiliência climática, esses esforços ainda não avançaram do planejamento para a implementação efetiva. Em sua maioria, essas medidas de caráter sustentável são de pequena escala, reativas e incrementais, focadas em impactos imediatos e riscos de curto prazo, sem estratégias definitivas para um pensamento sistêmico em nível planetário ou mesmo regional.

No contexto urbano, entende-se que o mercado imobiliário passou a incorporar áreas verdes não como um princípio projetual, mas como resposta a exigências legais tratadas de modo quantitativo e desconectada da lógica ecológica. Essa abordagem reducionista deu origem a sistemas de classificação de sustentabilidade para cidades, edificações e produtos, resultando em soluções superficiais e meramente formalistas (Girardet, 2013; Elmqvist et al., 2019). Em grande medida, essas exigências apresentam um viés preservacionista e pouco dialogam com o meio urbano, limitando-se, frequentemente, ao controle dos recursos hídricos.

Diante disso, se torna necessário um novo engajamento no paradigma da sustentabilidade, visando à regeneração dos ecossistemas por meio de um conjunto articulado de práticas projetuais que reverberam em escala socioecológica global. Spirn (1984) afirma que este é o momento de mobilizar uma das maiores capacidades humanas: a de intervir e moldar o ambiente. A tarefa que se impõe, portanto, é a de transformar espaços que se tornaram hostis à vida em habitats capazes de sustentar a existência e fomentar o desenvolvimento individual e coletivo. Esse processo demanda uma abordagem criativa, multidisciplinar e colaborativa, capaz de integrar distintos campos do conhecimento, de modo a viabilizar a concepção de edificações e cidades orientadas à construção de paisagens social e ecologicamente responsáveis (Lyle, 1994).

A paisagem, nesse sentido, deve ser compreendida como uma totalidade dinâmica e em permanente transformação, cuja temporalidade é própria e continuamente atravessada pelas percepções e referências socioculturais de cada indivíduo. Spirn (1984) enfatiza que os projetos devem, simultaneamente, comunicar e valorizar esses aspectos, constituindo-se como instrumentos de educação, conscientização e mediação de significados. Orr (2004) corrobora ao afirmar que os desafios ambientais contemporâneos são, em essência, desafios de projeto, uma vez que as abordagens convencionais permanecem marcadas pela fragmentação e pela busca de soluções reducionistas para problemas complexos.

Para além da manifestação física, a atuação das comunidades locais, com vozes muitas vezes esquecidas, também assiste na recuperação de narrativas historicamente ligadas às dinâmicas naturais, sendo um fator determinante para o sucesso das diretrizes de projeto. Hes e Du Plessis (2014) enfatizam que essas diretrizes devem justamente favorecer o surgimento de relações e oportunidades inesperadas, como também promover a autonomia dos indivíduos na condição de cocriadores do futuro dos seus territórios. Essas práticas, inclusive, podem reverberar de forma sistêmica em múltiplos âmbitos nas cidades, como saúde, segurança pública, saneamento, habitação, mobilidade urbana, microacessibilidade, agricultura sustentável e mitigação de eventos extremos.

Nessa perspectiva, os saberes tradicionais configuram-se como repertórios de práticas profundamente enraizadas nas especificidades ecológicas, culturais e sociais de cada território, oferecendo alternativas integrativas diante das limitações impostas pelos modelos hegemônicos. Essa abordagem se mostra evidente nas dinâmicas dos ecossistemas de manguezais, cuja complexa rede de interações é permeada por narrativas, conhecimentos e práticas que, há gerações, orientam o manejo e o uso sustentável de seus recursos. Essas tradições e saberes coletivos têm se revelado fundamentais não apenas para a resistência das identidades culturais, mas também como estratégia frente às transformações climáticas que incidem sobre esses territórios. Como evidencia Escobar (2022), “os grandes defensores dos manguezais hoje, sem dúvida, são as comunidades tradicionais organizadas”.

Desse modo, frente às limitações das atuais premissas de sustentabilidade aplicadas ao espaço urbano, a integração dos saberes tradicionais emerge como um caminho efetivo para a promoção de impactos positivos tanto sobre as dinâmicas ecológicas quanto sobre os processos sociais que estruturam os manguezais em cidades. O Decreto nº 6.040/2007 define Povos e Comunidades Tradicionais como:

> grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007).

As populações tradicionais que vivem em comunidades que margeiam os manguezais têm práticas produtivas de subsistência, onde seus saberes são repassados de geração em geração, um saber empírico que age sobre o meio ambiente que vai além da visão humano-natureza. Oliveira et. al. (2019) apontam para o “movimento simbiótico que ocorre da relação entre os ciclos sazonais, os recursos ambientais e as práticas produtivas [...] imbuídos de um sentimento de pertença, onde suas vidas são condicionadas e construídas tomando como base os ambientes em que estão inseridos”. Reafirma-se que a relação entre ser humano e natureza não se dá de forma dissociada, mas, sim, “ambos desempenham funções para a manutenção do meio, sendo as ações humanas desenvolvidas neste contexto permeadas por diversos valores e regras, próprios da cultura pela qual são difundidos” (Diegues, 2008).

Nesse sentido, a pesca constitui uma das atividades mais simbólicas, tanto cultural quanto economicamente, no conhecimento tradicionais sobre os manguezais, sendo praticada principalmente em Reservas Extrativistas (Resex) ao longo da costa brasileira. Tal relação se explica pela própria natureza desses ambientes estuarino-costeiros, onde ocorre o encontro das águas doces dos rios com as águas salgadas do mar, resultando em águas salobras e em uma vegetação adaptada que abrigam uma elevada biodiversidade, incluindo espécies de invertebrados e vertebrados, como aves, peixes e crustáceos de relevância econômica, a exemplo do caranguejo-uçá e do camarão. Como relatam extrativistas para Escobar (2022): “o mangue é tudo pra mim [...] o sustento da minha família vem todo do manguezal [...] se eu tivesse outro trabalho eu não teria o que tenho hoje através do mangue”.

De acordo com o ICMBio (2018), somente nas Resex, 32 mil famílias retiram seu sustento dos manguezais. Ribeiro e Bottalo (2024) destacam que além da atividade comercial, os recursos do mangue são fundamentais para a segurança alimentar cotidiana, sendo o mangue onde as famílias vão buscar seu almoço e janta. As autoras enfatizam que esse movimento está intrinsecamente ligado aos saberes tradicionais: “como se comporta a maré nesses mangues? Qual é a fase lunar? [...] Trata-se de um trabalho que envolve observação e o aprendizado dos jovens junto aos mais velhos daquela família”.

Portanto, a degradação dos manguezais incide diretamente nessas comunidades que deles dependem, comprometendo não apenas suas bases econômicas, mas também os “benefícios intangíveis, como os valores culturais, sociais, espirituais, ambientais, segurança alimentar e saúde, ademais da conectividade com outros ecossistemas costeiros que garantem os recursos pesqueiros” (ICMBio, 2018). A própria saúde dos povos do mangue é impactada por processos de desmatamento e pelas mudanças climáticas, conforme um líder quilombola retrata para Ribeiro e Bottalo (2024): "a floresta faz parte da nossa cultura. Quando a gente vai no posto e não tem uma medicação, buscamos no conhecimento dos [moradores] mais velhos. Temos indicações para picadas, dor de barriga, tudo que você imaginar [...]".

Em ambientes urbanos densamente ocupados, como o Complexo da Maré (RJ), Souza (2020) relata que os manguezais permanecem vivos na memória dos moradores mais antigos da comunidade. Estão presentes na memória da paisagem da lama sob as palafitas, na madeira das árvores utilizadas para construir casas e pontes, e nas lembranças dos pescadores da região. Como afirma o autor: “o pouco mangue que ainda resiste na Maré simboliza a resiliência em sua forma mais pura [...] onde morre o manguezal, também morrem tradições populares, as histórias de um povo e de vidas cuja fonte de recursos era a própria natureza”.

Para Souza (2020), a destruição quase total dos manguezais da Maré está relacionada ao mesmo fator responsável pela degradação do planeta: a noção de progresso imposta pela lógica econômica herdada da colonização. Nessa região, os manguezais foram praticamente eliminados, assim como os serviços ambientais que prestavam — expressão utilizada justamente para atribuir valor aos benefícios que a natureza oferece gratuitamente à humanidade. Como exemplo, Souza (2020) cita a região da Praça da Bandeira, originalmente composta por manguezais, posteriormente aterrados e retificados. A remoção desse ecossistema exigiu grandes obras de engenharia, capazes apenas de conter parcialmente as enchentes frequentes. Diante disso, o autor questiona: “algo que foi naturalmente desenhado para proteção agora precisa de engenharia para imitar o mesmo efeito?”

Conceição (2025), ao articular ancestralidade e ciência antropológica sobre os ribeirinhos da Amazônia, destaca as mudanças climáticas, a especulação territorial e o avanço do grande capital como as principais ameaças ao patrimônio identitário dessas comunidades. O autor (2025) afirma: “estamos vivendo a nosso modo o fim do mundo que chamamos de nosso, da vida que chamamos de nossa, do modo de viver que nossos ancestrais construíram. Mas proponho-me a pensar que, assim como vivemos a nosso modo o fim do mundo, reinventaremos a nosso modo (único também) as nossas próprias ideias de adiamento desse fim de mundo”.

Embora detenham conhecimentos transmitidos de geração em geração, esses saberes vêm sendo ignorados, Conceição (2025) pontua: “meus pais me ensinaram via oralidade a respeitar a mata e os horários do rio [...] foi assim que eu e a minha geração aprendemos com nossos ancestrais — as gerações dos pais, avôs e bisavôs — a importância dos ciclos da natureza em nossas vidas. Como desprezar esses conhecimentos?”. O autor (2025) também ressalta que “se precificarmos os custos do diálogo, vemos que eles são baixos, entretanto requerem mudanças nos olhares sobre nós, abandonando o eurocentrismo que mantém os colonialismos”. Para ele, essas comunidades estão sempre dispostas à partilha de saberes, desde que não haja assimetrias: “à nossa maneira, preservamos a mata, guardamos saberes de cura, de proteção, de frutificação das plantas, de formas e modos de pescar”.

O manguezal também ocupa lugar central no imaginário coletivo, manifestando-se em diversas expressões. No contexto brasileiro, é recorrente a presença de mitologias de matriz indígena e africana, frequentemente invisibilizadas por uma narrativa histórica eurocêntrica. Apesar das diferenças temporais e territoriais, os povos indígenas e afrodescendentes compartilham um universo simbólico nas quais as forças da natureza desempenham papel central. Os mangues, pântanos e áreas alagadas são representados por entidades como a “Vovó do Mangue” e Nanã, presente nas religiões afro-brasileiras, divindades associadas às águas primordiais e aos ciclos da vida e da morte. Elas também desempenham uma função pedagógica e de regulação, pois acredita-se que elas punem aqueles que degradam a vegetação ou exploram a fauna local, fazendo com que, segundo a crença, se percam no interior do ecossistema como forma de castigo (Freitas, 2018).

O Dia Mundial de Proteção aos Manguezais, em 26 de julho, também carrega um significado espiritual para religiões de matriz africana por estar associado à celebração do orixá Nanã. A data foi instituída em memória de Hayhow Daniel Nanoto, ativista que faleceu em 1998 durante um protesto organizado pelo Greenpeace Internacional, se tornando um marco da defesa dos manguezais. Esses simbolismos revelam a profunda influência que esse ecossistema exerce na construção das identidades culturais e na forma como as populações se relacionam com o meio ambiente. A cultura associada ao manguezal estrutura-se na relação simbiótica entre seres humanos e natureza, permeando o imaginário coletivo, contribuindo para a formação identitária

e para a construção da percepção de territorialidade. Vivenciadas no cotidiano, essas expressões simbólicas conferem sentido às práticas sociais, moldam comportamentos e fortalecem o exercício da cidadania (Bastos, 2015; Freitas, 2018).

O manguezal constitui um exemplo emblemático de como a fragilidade ambiental, associada às vulnerabilidades socioeconômicas, compromete práticas fundamentais para a coesão social, a conservação dos modos de vida e a subsistência das comunidades tradicionais que historicamente ocupam essas áreas. Ainda assim, persiste a desvalorização dos esforços dessas populações na conservação da sua biodiversidade, assim como da relação de dependência e subsistência que mantêm com o ecossistema. Nesse sentido, Eyzaguirre (2022) enfatiza que o envolvimento dessas comunidades fortalece atividades científicas essenciais para enfrentar os desafios socioambientais que ameaçam essas paisagens. Sem essa participação, seria inviável identificar as áreas prioritárias para regeneração, bem como lidar com conflitos internos e com as violências externas que incidem sobre esses territórios. Ribeiro e Bottalo (2024) evidenciam que a defesa dos manguezais por parte das comunidades envolve desde garantia de direitos básicos, como o reconhecimento territorial, até o enfrentamento direto com empresários que ameaçam esses territórios.

Mais do que uma fonte de alimento e sustento, o manguezal constitui território de resistência, oferecendo serviços ecossistêmicos que beneficiam não apenas os povos tradicionais, mas também a sociedade em geral. Assim, a educação ambiental e a democratização da ciência, por meio de modelos participativos nos quais a própria sociedade civil assume funções de fiscalização e monitoramento, possibilitam a produção de dados científicos essenciais acerca desses ecossistemas. Esse intercâmbio entre ciência e saberes tradicionais também promove o resgate de práticas de manejo sustentável, baseadas em conhecimentos empíricos geracionais (Eyzaguirre, 2022). A atuação conjunta de universidades, organizações sociais e comunidades é, portanto, decisiva para orientar políticas ambientais efetivas. Como aponta Schaeffer-Novelli (2022), a principal medida para a conservação dos manguezais é a vontade política, “o resto já está feito; a mesa está posta”.

Ações e políticas públicas nos manguezais

Do ponto de vista das políticas públicas, a questão ambiental passou a ganhar centralidade na agenda internacional a partir da Conferência das Nações Unidas de Estocolmo em 1972. Este marco estabeleceu os princípios fundamentais para a governança ambiental global, entre os quais se destaca: “deve-se manter, e sempre que possível, restaurar ou melhorar a capacidade da Terra em produzir recursos vitais renováveis” (ONU, 1972). O uso do termo “restaurar” introduz a noção de reparação e de reversão dos processos de degradação ambiental, articulando-se diretamente à ideia de recuperação das funções ecossistêmicas, ainda que não necessariamente em sua configuração original.

Na esteira desse movimento, foi introduzido o conceito de “ecodesenvolvimento”, defendendo uma gestão mais racional dos ecossistemas, a qual deveria incorporar o saber empírico das comunidades considerando as especificidades de cada país. Nessa mesma direção, a Declaração de Cocoyoc, elaborada na Conferência das Nações Unidas no México em 1974, reforça a necessidade de uma abordagem global que reconheça as assimetrias entre os países. Tal declaração enfatiza que a sustentabilidade não pode ser dissociada das dimensões sociais e econômicas, especialmente em circunstâncias nos quais os desafios ambientais estão intrinsecamente ligados às desigualdades. Evidencia, desse modo, a importância de estratégias que preservem áreas menos impactadas pela lógica urbana predominante no Norte Global, fomentando alternativas para os países do Sul (Diniz, 2018).

De acordo com Diniz (2018), o reconhecimento dos ecossistemas urbanos avançou de forma mais significativa nas últimas décadas, especialmente a partir da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, a ECO-92, que impulsionou normas e legislações ambientais nas diferentes esferas administrativas no Brasil. A incorporação da dimensão ambiental no Estatuto da Cidade, bem como nos planos diretores municipais, representou uma orientação das ações nessa temática para o espaço urbano. Contudo, se identifica que essa preocupação ambiental ainda permanece, em grande medida, restrita ao controle normativo de áreas de proteção, sem que sejam, de fato, integrados parâmetros ecológicos às práticas de planejamento urbano. Soma-se a isso o descompasso entre os discursos ambientais das gestões públicas e o efetivo desenho da cidade, no qual a dimensão social segue sendo pouco, ou praticamente nada, considerada.

No que se refere aos ecossistemas de manguezais, mesmo com o reconhecimento constitucional de sua relevância histórica, cultural e ecológica (Brasil, 1988), os avanços destinados à sua proteção ainda permanecem limitados. O fortalecimento do Comitê Nacional de Zonas Úmidas (CNZU) e do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) — este último responsável pela inclusão de aproximadamente 90% dos manguezais brasileiros em unidades de conservação (UCs) — poderia configurar uma resposta mais robusta para a gestão desses territórios. A Lei nº 9.985/2000 que institui o SNUC, inclusive, prevê a criação das Resex como espaços destinados ao uso sustentável dos recursos naturais por populações tradicionais extrativistas, assegurando também a proteção de seus modos de vida, saberes e práticas socioculturais (Brasil, 2000). Segundo o ativista José Ferreira em entrevista para Eyzaguirre (2022):

> Para mim enquanto mobilizador social, a criação e ampliação da Resex é um ato histórico. Se aquele ato não tivesse acontecido, quem sabe boa parte do nosso mangue e dos nossos apicuns já tinham sido escavados, com alguns elementos químicos, fazendo destruição, matando os peixes e causando impactos. Para a gente iria ficar buracos e as riquezas iriam ser levadas, embora ainda seja desafiador lutar no cenário atual (Eyzaguirre, 2022).

Embora o Código Florestal Brasileiro (Brasil, 2012) reconheça todo o ecossistema de manguezal — incluindo zonas de transição e margens de rios — como Área de Proteção Permanente (APP), a própria legislação apresenta fragilidades. O artigo 11 permite atividades como a carcinicultura e a instalação de salinas em áreas de apicuns e salgados, comprometendo não apenas a integridade ambiental desses ecossistemas, mas também a segurança alimentar e os modos de vida das comunidades tradicionais (ICMBio, 2018). Essas contradições se repetem em contextos emblemáticos atuais, como no Rio Grande do Sul — uma das regiões mais impactadas pelos recentes eventos extremos associados à crise climática no Brasil —, onde tramita um projeto de lei que propõe abrandar as normas relativas às APPs (G1 RS, 2024). Dados do IGP-RS (2022) apontam, inclusive, um crescimento de 187% no desmatamento ilegal nessas mesmas áreas afetadas pelas enchentes de 2023.

No âmbito federal, atualmente foi aprovado no Congresso Nacional o Projeto de Lei nº 2.159/2021, conhecido como “PL da Devastação”, que fragiliza o licenciamento ambiental em áreas como as de manguezais ao dispensar estudos de impacto, permitir autodeclarações e excluir a consulta prévia a povos indígenas e comunidades tradicionais. Na prática, o PL desconsidera os impactos cumulativos das atividades antrópicas sobre os ecossistemas e amplia as possibilidades de violações de direitos

socioambientais. Entre os efeitos potenciais, ressaltam-se o aumento da frequência e da intensidade de eventos extremos, como enchentes, queimadas, escassez hídrica e contaminação de solos e recursos hídricos, além de impactos sociais de proporções incalculáveis. (Fernandes et. al., 2025).

Silva e Fontgalland (2021) afirmam que, no Brasil, ainda não existem instrumentos institucionais e jurídicos capazes de tratar, de forma integrada, os manguezais e suas comunidades dentro de um mesmo escopo. Segundo Sterce (2023), o Plano de Ação Nacional para Conservação das Espécies Ameaçadas de Extinção dos Manguezais (PAN Manguezal), lançado em 2015, surgiu como uma iniciativa promissora nesse sentido, destacando-se por articular saberes técnicos e científicos com os conhecimentos tradicionais. No entanto, desde o encerramento de seu primeiro ciclo, em 2021, não há perspectiva de retomada.

O fortalecimento de políticas públicas específicas para esses ecossistemas, portanto, além de ser uma demanda interna, alinha-se aos compromissos internacionais assumidos pelo país, como os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Agenda 2030 da ONU — especialmente aqueles relacionados à mitigação das mudanças climáticas e à conservação dos ecossistemas costeiros —, bem como à Convenção de Ramsar, tratado intergovernamental que promove o uso racional das zonas úmidas, incluindo os manguezais, do qual o Brasil é signatário desde 1974 (Silva e Fontgalland, 2021).

A complexidade das interações em múltiplas escalas e as lacunas no entendimento da dinâmica dos manguezais reforçam a urgência de abordagens proativas, interdisciplinares e integradas. No entanto, pesquisas que reconhecem a relevância socioambiental desses ecossistemas ainda são relativamente recentes, e mais incipientes ainda são aquelas que valorizam os saberes tradicionais que os sustentam. Essas iniciativas seguem sendo pontuais e limitadas, refletindo a ausência de estratégias mais robustas, sustentadas por experiências consolidadas (Rovai, 2012). Segundo o autor (2012), estudos recentes convergem na identificação dos principais desafios e oportunidades para a restauração desses ecossistemas, os quais estão diretamente condicionados à remoção dos tensores ambientais que comprometem sua resiliência.

Observa-se, contudo, que essa responsabilidade tem recaído, majoritariamente, sobre programas desenvolvidos por organizações sociais e universidades, os quais comprovam a viabilidade de ações de educação ambiental pautadas no protagonismo dos povos e comunidades tradicionais. É o caso do projeto Mangues da Amazônia, que atua em Resex Marinhas do Pará, envolvendo moradores locais com jovens denunciando impactos socioambientais e crianças participando de ações em suas escolas. O projeto adota metodologias adaptadas ao contexto ecológico e sociocultural, promovendo o diálogo entre saberes tradicionais e ciência. Destaca-se também o Projeto Uçá, no Rio de Janeiro, que integra conservação costeira e valorização dos modos de vida tradicionais (Silva e Fontgalland, 2021; Sterce, 2023).

Em exemplos latino-americanos bem-sucedidos, o termo “Mãe Terra” passou a adquirir centralidade política e jurídica nas décadas de 1980 e 1990, impulsionado pelas mobilizações de povos e comunidades tradicionais. Diante das persistentes violações de direitos promovidas por empresas extrativistas, como mineradoras e petroleiras, sob o argumento do “desenvolvimento sustentável”, esses grupos passaram a reivindicar o reconhecimento de suas próprias epistemologias e cosmovisões. Inserido no escopo do chamado Novo Constitucionalismo Latino-Americano, esse movimento buscou construir uma pluralidade jurídica capaz de incorporar visões de mundo ancestrais, desafiando as estruturas normativas ocidentais hegemônicas (Rocha, 2025).

Países como o Equador, em 2008, e a Bolívia, em 2009, foram pioneiros ao incorporar em suas constituições o princípio dos Direitos da Natureza, uma abordagem holística que reconhece a natureza como sujeito de direitos, dotada de personalidade jurídica e digna de proteção equivalente à dos seres humanos. Essas reformas constitucionais também abriram espaço para interpretações jurídicas que respeitam as especificidades das comunidades envolvidas. Atualmente, essa concepção vem sendo gradualmente adotada por outros países, como a Nova Zelândia, que em 2017 reconheceu o rio Whanganui como sujeito de direitos. Esse reconhecimento foi acompanhado da criação de comitês guardiões, semelhantes aos conselhos gestores, compostos por membros das comunidades que mantêm uma relação direta com o elemento natural e atuam na sua gestão e fiscalização (Rocha, 2025).

Segundo Rocha (2025), as cosmovisões e o conhecimento ancestral orientam-se por um compromisso de ruptura com a lógica colonial, historicamente voltada à exploração e destruição da terra, dos seres vivos e, em última instância, da própria humanidade. Ao reconhecer a Mãe Terra como um ser vivo, essa perspectiva desloca a centralidade da gestão ambiental para as comunidades que historicamente habitam e cuidam desses territórios, reafirmando a inseparabilidade entre natureza e humanos.

Considerações finais

Mumford (1998) argumenta que o crescimento urbano provocou a destruição de elementos naturais essenciais à alma humana, ao mesmo tempo em que invisibilizou as relações sociais que deles dependem. Lima (2023) ressalta que os objetivos, discursos e instrumentos do urbanismo foram moldados para intervir em cidades colonizadas, “resultando em um verdadeiro campo aberto de experimentações onde proliferava o zoneamento étnico, desapropriações e a divisão do território com vistas ao incremento da exploração de *commodities*”. Dessa forma, as práticas urbanísticas deram origem a sucessivas separações e fraturas, consolidando circuitos de desigualdades intraurbanas (Lima, 2023).

Essa ruptura impacta diretamente os manguezais, com manifestações visíveis da fragmentação de sua paisagem em relação à cidade, a qual ignora seus fluxos naturais e suas múltiplas potencialidades. Dessa maneira, a crise climática entrelaça-se à crise das condições adequadas de vida, já que muitas vezes não se explicita que uma cidade justa do ponto de vista climático requer uma infraestrutura capaz de sustentar e viabilizar essa transformação política e social.

Diante do confronto com esse modelo, é necessário envidar esforços para o renascimento dos ecossistemas urbanos, especialmente no que se refere aos recursos naturais e aos laços sociais. A resistência ancestral às violências coloniais aponta caminhos possíveis, revelando saberes e práticas que, há séculos, defendem a natureza em sua plenitude. Conforme Rufino (2009), a resiliência é a “reconstrução tática a partir dos cacos despedaçados pela violência colonial” sendo assim, “nossa responsabilidade assumir a emergência e a credibilização de outros saberes, diretamente comprometidos, agora, com o reposicionamento histórico daqueles que os praticam”.

Embora a janela de tempo para enfrentar a crise climática esteja se fechando rapidamente, ainda é possível assegurar um futuro resiliente, seguro e habitável. Isso exige, contudo, uma abordagem verdadeiramente sistêmica — e não um vago compromisso com o desenvolvimento sustentável —, pautada na compreensão de que o progresso não pode ocorrer às custas da saúde dos ecossistemas e daqueles que os protegem. É urgente ouvir as vozes dos que convivem com a tradicionalidade e a contemporaneidade ao mesmo tempo. Pode-se afirmar, contudo, que dialogar com

essas comunidades de forma acessível e participativa ainda representa um dos principais desafios enfrentados pelas ciências. Assim, é fundamental que o ambientalismo deixe de ser uma pauta elitizada e que os debates ganhem força justamente nos territórios mais vulneráveis. Para isso, torna-se urgente uma articulação efetiva entre academia, sociedade civil e poder público, baseada em diagnósticos climáticos que considerem, de forma integrada, as especificidades de cada comunidade — as quais, segundo Negro (2019), carregam o potencial de "nos ensinar a viver melhor em um mundo pior".

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio de bolsa de pós-doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC) – Chamada Pública 20/24, Processo nº 725/2024.

Referências

ALMEIDA, Eneida de; COELHO, Ana Maria Antunes; TEIXEIRA, Lucas Navarro. Intervenções em rios urbanos em países em desenvolvimento. In: ENCONTRO LATINO AMERICANO E EUROPEU SOBRE EDIFICAÇÕES E COMUNIDADES SUSTENTÁVEIS (euroELECS), 3., Santa Fé, 2019. *Anais...* [S. l.], 2019. v.3. p. 548–560.\

BASTOS, Ângela. *Bendito Mar de Lama*. Diário Catarinense, Florianópolis, 2015. Online. Disponível em: https://www.clicrbs.com.br/sites/swf/DC_mangue/index.html. Acesso em: mar. 2025.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. *Diário Oficial da União*, Brasília, 1988.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2007.

BRASIL. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2000.

BRASIL. Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2012.

CONCEIÇÃO, Marcos Samuel Costa da. *Depoimento: como ciência e ancestralidade se aliam na pesquisa antropológica sobre os ribeirinhos da Amazônia*. The Conservation, 2025. Disponível em: https://theconversation.com/depoimento-como-ciencia-e-ancestralidade-se-aliam-na-pesquisa-antropologica-sobre-os-ribeirinhos-da-amazonia-257097. Acesso em: 10 jul. 2025.

CRUZ, Giovana Cruz; MONTEIRO, Poliana Gonçalves; OLIVEIRA, Fernanda Gomes de. Tecendo memórias no fio da luta: decolonialidade na história da cidade. *V!RUS*, n. 23, p. 1-9, 2021.

DIEGUES, Antônio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2008.

DINIZ, Pedro Ivo. *O combate à pobreza como o objetivo central do desenvolvimento sustentável*. CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2018. Disponível em: https://www.clacso.org.ar/conferencia2018/presentacion_ponencia.php?ponencia=201873018916-623-pi. Acesso em: jul. 2025.

DUKE, Norman; COOK, James; MEYNECKE, Jan-Olaf; DITTMANN, Sabine; ELLISON, Aaron; ANGER, Klaus; BERGER, Uta; CANNICCI, Stefano; DIELE, K; EWEL, Katherine; FIELD, Colin, KOEDAM, Nico, Lee, SHING; MARCHAND, Cyril; NORDHAUS, Inga; DAHDOUH-GUEBAS, Farid. A World Without Mangroves?. *Science*, Washington, v. 317, p. 41-42, 2007.

ELMQVIST, Thomas; ANDERSSON, Erik; FRANTZESKAKI, Niki; MCPHEARSON, Timon; OLSSON, Per; GAFFNEY, Owen; TAKEUCHI, Kazuhiko; FOLKE, Carl. Sustainability and resilience for transformation in the urban century. *Nature Sustainability*, v. 2, p. 267–273, 2019.

ESCOBAR, Herton. *Recheados de "carbono azul", manguezais ganham destaque no combate às mudanças climáticas*. Jornal da USP, 2022. Disponível em: https://jornal.usp.br/ciencias/recheados-de-carbono-azul-manguezais-ganham-destaque-no-combate-as-mudancas-climaticas/. Acesso em: mai. 2025.

EYZAGUIRRE, Indira. *Conservar os manguezais amazônicos fortalece a adaptação das comunidades tradicionais à crise climática*. O Eco, 2022. Disponível em: https://oeco.org.br/reportagens/conservar-os-manguezais-amazonicos-fortalece-a-adaptacao-das-comunidades-tradicionais-a-crise-climatica/. Acesso em: jul. 2025.

FAO – FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. The world's mangroves 1980–2005. *FAO Forestry Paper*, v. 153, 2007.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERNANDES, Geraldo; RAMOS, Leticia; FERNANDES, Stephannie; ADAMS, Cristina; AUXILIADORA, Ane; ALMADA, Emmanuel; et al. O Brasil em Risco: Os Impactos do PL 2159/2021 na Sustentabilidade e na Governança Ambiental. Figshare, 2025. Disponível em: https://figshare.com/articles/preprint/_b_O_Brasil_em_Risco_Os_Impactos_do_PL_2159_2021_na_Sustentabilidade_e_na_Governan_a_Ambiental_b_/29250836/1. Acesso em: jul. 2025.

FREITAS, Ádria; CARDOSO, Ivo; JOÃO, Márcio; KRIEGLER, Nicholas; Pinheiro, Marcelo. Lendas, misticismo e crendices populares sobre manguezais. In: PINHEIRO, Marcelo; TALAMONI, Ana Carolina (org.) *Educação ambiental sobre manguezais*. São Vicente: UNESP – IB/CLP, 2018, Cap.5, p. 144-164.

G1 RS. *Governador do RS sanciona lei que flexibiliza regras ambientais para construção de barragens em áreas de conservação permanente*. G1 RS, 2024. Disponível em: https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2024/04/09/governador-do-rs-sanciona-lei-que-flexibiliza-regras-ambientais-para-construcao-de-barragens-em-areas-de-preservacao-permanente.ghtml. Acesso em: jan. 2025.

GIRARDET, Herbert. *Sustainability is unhelpful: we need to think about regeneration*. The Guardian, 2013. Disponível em: https://www.theguardian.com/sustainable-business/blog/sustainability-unhelpful-think-regeneration. Acesso em: mai. 2025.

HES, D, Dominique.; DU PLESSIS, Chrisna. *Designing for Hope: pathways to regenerative sustainability*. New York: Routledge, 2014.

HOUGH, Michael. *Planificación urbana y procesos ecológicos. Naturaleza y ciudad*. Barcelona: Gustavo Gilli, 1998.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo 2022: 87% da população brasileira vive em áreas urbanas*. IBGE, 2024. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/41901-censo-2022-87-da-populacao-brasileira-vive-em-areas-urbanas. Acesso em: fev. 2025.

ICMBio – INSTITUTO CHICO MENDES DE PROTEÇÃO DA BIODIVERSIDADE. *Atlas dos manguezais do Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2018.

IGP-RS – INSTITUTO GERAL DE PERÍCIAS DO RIO GRANDE DO SUL. *Áreas atingidas por desmatamento ilegal crescem 187% em três anos*. IGP-RS, 2022. Disponível em: https://igp.rs.gov.br/areas-atingidas-por-desmatamento-ilegal-crescem-187-em-tres-anos. Acesso em: abr. 2025.

JÚNIOR, Jair Ferrari. Decolonialidade e a Ausência de Futuro em "A Vida Não É Útil", de Ailton Krenak. *Revista Contraponto*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, 2022.

KAPOOR, Dip. Globalization, dispossession and subaltern social movement (SSM): Learning in the South. In: ABDi, Abdi; KAPOOR, Dip (org.). *Global perspectives on adult education*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, Cap.5, p. 71-92.

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.

LIMA, Carlos Henrique Magalhães de. A poética da Relação e as cidades: perspectiva para uma urbanística decolonial. *V!RUS*, São Paulo, v. 26, p. 50-58, 2023.

LYLE, John Tillman. *Regenerative Design for the Sustainable Development*. Hoboken: Wiley, 1994.

McHARG, Ian. *Design with nature*. Garden City, NJ: Natural History Press, 1969.

MENGHINI, Ricardo; COELHO, Clemente; ROVAI, Andre; CUNHA-LIGNON, Marília; SCHAEFFER-NOVELLI, Yara; CINTRÓN-MOLERO, Gilberto. Massive mortality of mangrove forests in southeast Brazil (Baixada Santista, State of São Paulo) as a result of harboring activities. *Journal of Coastal Research*, Szczecin, v. 64, p. 1793-1797, 2011.

MMA – MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Panorama da Conservação dos Ecossistemas Costeiros e Marinhos no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2010.

MORSCH, Maiara Roberta Santos; MASCARÓ, Juan José; PANDOLFO, Adalberto. Sustentabilidade urbana: recuperação dos rios como um dos princípios da infraestrutura verde. *Ambiente Construído*, [S. l.], v. 17, n. 4, p. 305–321, 2017.

MUMFORD, Lewis. *A Cidade na História*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MURACA, Mariateresa; LIMA. Adriane. *EDUCAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS*. In: MATOS, Doris Cristina Vicente da Silva; SOUSA, Cristiane Maria Campelo Lopes Landulfo de (org.). *Suleando conceitos e linguagens: decolonialidades e epistemologias outras*. Campinas: Pontes Editores, 2022, v. 1, Cap.14, p. 135-144.

NEGRO, Maurício. *Nós: uma antologia de literatura indígena*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NEO MONDO. *Povos e comunidades tradicionais são ouvidos para elaboração do ProManguezal*. Neo Mondo, 2024. Disponível em: https://neomondo.org.br/ciencia-e-tecnologia/povos-e-comunidades-tradicionais-sao-ouvidos-para-elaboracao-do-promanguezal. Acesso em: jul. 2025.

OLDENBURG, Silke. *No Dia Mundial das Zonas Úmidas, exclusão social e degradação ecológica caminham lado a lado em cidades cercadas por pântanos e manguezais*. The Conservation, 2025. Disponível em: https://theconversation.com/no-dia-mundial-das-zonas-umidas-exclusao-social-e-degradacao-ecologica-caminham-lado-a-lado-em-cidades-cercadas-por-pantanos-e-manguezais-248826. Acesso em: fev. 2025.

OLIVEIRA, Francisco Pereira de; SOUSA, Gamaliel Tarsos de, SILVA; Klayton Luiz Campelo; FERNANDES, Marcus Emanuel Barroncas. Os saberes tradicionais dos pescadores de caranguejo-uçá e o manguezal: o caso de Tamatateua, Bragança – Pará, costa amazônica brasileira. *Nova Revista Amazônica*, Bragança, v. 7, n. 3, p. 109-128, 2019.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*. Estocolmo, 1972.

ONU-HABITAT – PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS ASSENTAMENTOS HUMANOS. *World Cities Report 2022*. ONU, 2022. Disponível em: https://unhabitat.org/wcr/. Acesso em: fev. 2025.

ORR, David. *Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect*. Washington: Island Press, 2004.

RIBEIRO, Tayguara; BOTTALO, Ana. *Comunidades tradicionais atuam na defesa da maior floresta de manguezais do planeta*. Folha de São Paulo, 2001. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2024/03/comunidades-tradicionais-atuam-na-defesa-da-maior-floresta-de-manguezais-do-planeta-veja-video.shtml. Acesso em: mai. 2025.

PNUMA – PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O MEIO AMBIENTE. *Relatório Anual 2021*. ONU, 2021. Disponível em: https://www.unep.org/pt-br/resources/relatorio-anual-2021. Acesso em: fev. 2025.

ROLNIK, Raquel. *A onda das cidades-esponja*. [Entrevista concedida a Frances Jones]. Pesquisa FAPESP, 2024. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2024/06/038-043_cidades-esponja_341.pdf. Acesso em: jan. 2025.

ROVAI, Andre. *Restauração de manguezais no Brasil: retrospectiva e perspectivas*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ecologia) - Programa de Pós-Graduação em Ecologia, Universidade Federal de Santa Catarina.

ROVAI, Andre.; TWILLEY, Robert; WORTHINGTON, Thomas; RIUL, Pablo. Brazilian mangroves: blue carbon hotspots of national and global relevance to natural climate solutions. *Frontiers in Forests and Global Change*, v. 4, 2022.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. São Paulo: Mórula Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 1992.

SANTOS, Genivaldo de Souza. Aprendendo com os povos indígenas a adiar o fim do mundo: interculturalidade e decolonialidade a partir de Ailton Krenak. In: CARVALHO, Alonso Bezerra (org.). *Educação, ética, interculturalidade e saberes decoloniais.* Marília: Cultura Acadêmica, 2022. p. 205-226.

SCHAEFFER-NOVELLI, Yara; CINTRÓN-MOLERO, Gilberto. Brazilian mangroves: a historical ecology. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 51, p. 274-286, 1999.

SILVA, Elton Januario; FONTGALLAND, Isabel Lausanne. Ações e políticas públicas nos manguezais para a preservação dos serviços ambientais. *Research, Society and Development*, v. 10, n. 15, 2021.

SOUZA, Breno. *Resistência do mangue na Maré simboliza a história da favela no Rio*. Ecoa, 2020. Disponível em: https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/08/04/resistencia-do-mangue-na-mare-simboliza-a-historia-da-favela-no-rio.htm?cmpid=copiaecola . Acesso em: 05 jul. 2025.

SPIRN, Anne Whiston. *O jardim de granito*. São Paulo: EdUSP, 1984.

STERCE, Fabrícia. *O papel de populações locais na regeneração de mangues*. Nexo Jornal, 2023. Disponível em: https://www.nexojornal.com.br/externo/2023/11/10/o-papel-de-populacoes-locais-na-regeneracao-de-mangues. Acesso em: jul. 2025.

-

VAINER, Carlos. Some Notes and Seven Propositions on the coloniality and decoloniality of urban tought and urban planning. In: YFTACHEL, Oren; MAMON, Nisa (org.). *Theorize: debating the southeastern turn in urban studies*, Cape Town, 2022, v. 1, p. 53-59.

NARRATIVAS ANCESTRAIS NA SAPUCAÍ
Identidades e memórias do carnaval carioca

ANCESTRAL NARRATIVES IN SAPUCAÍ
Identities and memories of Rio's carnival

***Eduardo Oliveira Soares*[1]**

Resumo
No carnaval, o Sambódromo da Marques de Sapucaí, no Rio de Janeiro, é o local de desfile das escolas de samba. O evento evoca ancestralidade, samba, narrativa, identidade e patrimônio cultural. Considerando a relevância dos desfiles cariocas, o artigo apresenta e comenta enredos relacionados à ancestralidade. O recorte considerou a contemporaneidade e a temática acerca de mitos, histórias e memórias de povos indígenas, afrodescendentes e comunidades tradicionais. A abordagem utilizada para comentar cada desfile foi a análise da sinopse (proposta de desfile) e do samba-enredo de cada agremiação à luz da identidade cultural brasileira. Conjugado a isso, foram apresentadas memórias de quem assistiu aos desfiles presencialmente. Enredos com temáticas afro-brasileiras permitem imensa variedade de abordagens conceituais, plásticas e musicais realizadas por equipes multidisciplinares. O Brasil vê a sua identidade cultural na passarela da Sapucaí.
Palavras-chave: ancestralidade; carnaval; memória; narrativa; Sapucaí.

Abstract
During Carnival, the Sambadrome of Marques de Sapucaí, in Rio de Janeiro, is the location for the samba school parade. The event evokes ancestry, samba, narrative, identity and cultural heritage. Considering the relevance of Rio's parades, the article presents and comments on themes related to ancestry. The focus considered the contemporary and the themes of myths, stories and memories of indigenous peoples, Afro-descendants and traditional communities. The approach used to comment on each parade was the analysis of the synopsis (parade proposal) and the samba theme of each group in light of the Brazilian cultural identity. In addition, memories of those who attended the parades in person were presented. Afro-Brazilian themes allow for a huge variety of conceptual, artistic and musical approaches carried out by multidisciplinary teams. Brazil sees its cultural identity on the Sapucaí avenue.
Keywords: ancestry; carnival; memory; narrative; Sapucaí.

1 Doutor em Arquitetura e Urbanismo (2021), mestre em Arquitetura e Urbanismo (2013) e especialista em Reabilitação Ambiental Sustentável Arquitetônica e Urbanística (2009) pela Universidade de Brasília/UnB. É graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Pelotas/UFPEL (1995). É servidor da UnB. Admirador, criador e pesquisador de narrativas.

Concentração

Há um local na cidade do Rio de Janeiro que evoca ancestralidade, samba, narrativa, identidade e patrimônio cultural. Trata-se da *Sapucaí*, denominação utilizada por muitos para o Sambódromo da Rua Marquês de Sapucaí, localizado no centro da cidade.

O equipamento cultural, projetado por Oscar Niemeyer, é tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Bens Tombados, 2025). Ali há muito mais que arquibancadas em concreto armado ladeando uma rua que conduz a um cênico arco. Naquela região da cidade se formou parte da identidade cultural do país. É local de festa, de resistência, de negritude, de um espetáculo que pode ser considerado uma das maiores expressões da arte contemporânea brasileira.

No início do Século XX, nas imediações onde hoje está o Sambódromo, havia a Praça Onze, um dos pontos de encontro e de resistência da comunidade negra da cidade. Nela estava localizada a residência da "(...) *mulata* Hilária Batista de Almeida – a Tia Ciata (ou Aceata) – casada com o médico negro João Batista da Silva (...). A casa de Tia Ciata, *babalaô-mirim* respeitada, simboliza toda a estratégia de resistência musical à cortina de marginalização erguida contra o negro em seguida à Abolição" (Sodré, 1998, p. 15). Por ali foi forjado o samba.

Na Praça Onze ocorreram os primeiros desfiles das escolas de samba. Um local de festa e acolhimento, que gerou um gênero musical reconhecido como patrimônio cultural brasileiro (Bens Culturais Registrados, 2025). Foi no centro da cidade do Rio de Janeiro que foi sendo formatado o que conhecemos como desfiles de escolas de samba.

"A partir dos ranchos-escolas, surgiram, de 1923 em diante, as escolas de samba (no começo, apenas *blocos*), mantendo grande parte das antigas características (passeata, porta-bandeira, mestre-sala, orquestra etc.), mas também o 'direito' de penetração no espaço urbano branco" (Sodré, 1998, p. 37). No ano de 1932 ocorreu o primeiro Campeonato de Samba, das escolas do Rio de Janeiro. A Estação Primeira de Mangueira, fundada em 1928, foi a campeã.

No ano de 1939 a Portela, fundada em 1923, apresentou algo então inovador. "*Teste ao samba* é a primeira referência que existe a uma dramatização completa do cortejo das escolas de samba, do primeiro ao último componente, de acordo com o enredo proposto" (Simas; Fabato, 2015, p. 21). Esse modo brasileiro de apresentar um cortejo envolvendo música, plástica e dança ganha um tema, que passa a ser chamado no meio carnavalesco de *enredo*. Ou seja, um fio condutor que rege a narrativa que será apresentada pela escola de samba.

"Inumeráveis são as narrativas do mundo. Há em primeiro lugar uma variedade prodigiosa de gêneros, distribuídos entre substâncias diferentes, como se toda matéria fosse boa para que o homem lhe confiasse suas narrativas (...)" (Barthes, 1976, p. 19). Há a narrativa apresentada pelas escolas e há as narrativas derivadas dos enredos apresentados.

No Brasil, "a força cultural apresenta-se como a melhor fonte de resistência" (Gonzalez, 1988, p. 74). Nas escolas de samba ecoam os batuques realizados na casa de Tia Ciata e de tantos outros negros e negras que, país afora, rufavam tambores para a ancestralidade.

As escolas de samba são, desde a sua criação, "(...) espaços de recreação e preservação cultural articulados pelos descendentes de escravos e, no caso do Rio

de Janeiro, oriundas também de festejos religiosos, cordões, centros de umbanda e candomblé, o que essas entidades estão realizando é um resgate necessário dessa ancestralidade" (Lucas, 2024, p. 6). A ancestralidade é um vínculo, tanto idealizado e sentido, quanto comprovado cientificamente, com uma remota origem. É um sentimento, uma inspiração, uma busca de sentido para o presente a partir de uma (re) construção ou (re)invenção de um passado. Diz um provérbio africano: "Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens" (Gonçalves, 2023, p. 569). A ancestralidade forja a identidade cultural de um povo que, escravizado na África, veio para o Brasil.

Pode-se pensar a "identidade como uma 'produção', algo que nunca está completo, que é sempre processual e sempre constituído no quadro, e não fora, da representação" (Hall, 2006, p. 21). O ambiente comunitário e de efervescência cultural das escolas de samba onde, durante todo o ano há atividades que culminam no desfile, é propício para que cada indivíduo se sinta parte de um coletivo.

Considerando o viés racial de várias comunidades brasileiras, desde a forçada diáspora africana, "para permanecerem vivas, elas forjaram, efetivamente, uma cultura própria, capaz de responder ao novo ambiente socioespacial" (Nogueira *et al*, 2016, p. 168). Com isso foram sendo construídas identidades culturais que "longe de se fixarem eternamente num qualquer passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo 'jogo' da história, da cultura e do poder" (Hall, 2006, p. 24).

As escolas de samba são instituições associativas de identidade afroreferenciada. A batida da bateria – tradicionalmente vinculada a um orixá – e a ala das baianas, com toda a sua carga de reverência à ancestralidade das matriarcas do samba e das comunidades negras, são as facetas mais evidentes da herança africana. A identidade vinculada à cultura afro-brasileira ocorre independentemente do enredo apresentado.

Até a década de 1950, por exigência do Estado, "(...) os enredos não apenas deveriam versar sobre os motivos nacionais, como deveriam obedecer às finalidades nacionalistas" (Simas; Fabato, 2015, p. 23). Na década de 1960 "as questões ligadas as representações do negro na sociedade brasileira estavam emergindo em várias manifestações culturais e de organização política" (Faria, 2016, p. 76). Com isso, temas relacionados à africanidade passam a estar cada vez mais presentes nos desfiles, sendo a escola Acadêmicos do Salgueiro referência de temas vinculados à escravidão e às personalidades históricas negras. Já "na década de 1970, o foco principal foi o patrimônio cultural de origem africana. Dentro desse modelo, destacou-se o universo dos candomblés e a mitologia dos orixás do panteão jeje-nagô" (Simas; Fabato, 2015, p. 32). Em quase um século de desfiles, muitos temas já foram apresentados.

É inesgotável a fonte de narrativas históricas, delirantes, utópicas, surreais. Ao longo das décadas, os desfiles tronaram-se grandiosos espetáculos que envolvem narrativa musical, literária, plástica e teatral, sendo referência cultural para todo o país. "Uma das peculiaridades do nosso Carnaval carioca é a mutação permanente e influência que exerce sobre a forma e conteúdo da festa pelo país afora" (Costa, 2025, p. 41). De norte a sul há escolas de samba que seguem formatos e componentes narrativos oriundos do carnaval carioca.

Considerando a relevância cultural dos desfiles que ocorrem no Rio de Janeiro, este artigo apresenta e comenta enredos de diferentes anos acerca da ancestralidade. As escolas selecionadas foram as que desfilaram no Grupo Especial no ano de 2025 (Tabela 1).

A escolha dos enredos teve como critério a contemporaneidade – ou seja, ocorridos em anos recentes – e a temática relacionada a mitos, histórias e memórias vinculadas a ancestralidade dos povos originários do Brasil, da população afrodescendente ou de comunidades tradicionais (Tabela 1). A seleção não se propõe exaustiva, uma vez que deixa de fora outros enredos passíveis de serem considerados. Trata-se de uma seleção ilustrativa e afetiva que evoca a questão da ancestralidade. Chegou-se a uma seleção que aborda desfiles entre os anos de 2012 e 2025. Com isso foi elaborada uma narrativa sobre cada enredo selecionado.

A abordagem utilizada para comentar cada desfile foi a análise da sinopse (proposta de desfile) e do samba-enredo de cada agremiação à luz de aspectos relacionados a identidade cultural brasileira. Conjugado a isso, foram apresentadas memórias de quem assistiu presencialmente esses desfiles. Cabe ressaltar que a "memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado" (Nora, 1993, p. 9). Ao buscar lembranças na memória pode-se entrar em choque com a história, pois ela é carregada de sentimentos e percepções pessoais. Sendo que as escolas mais antigas têm em si a magia de terem sido criadas há muitas gerações.

A permanência e resiliência das escolas de samba é impressionante. No ano de 2025, se observarmos o ano de fundação das agremiações (Tabela 1), chega-se a uma média de idade de 77 anos. Uma proeza para agremiações calcadas em uma cultura comumente marginalizada.

Item	Ano de Fundação	Escola	Ano do Desfile Comentado	Enredo Comentado
1	**1923**	**Portela**	2024	Um defeito de cor
2	**1928**	**Estação Primeira de Mangueira**	2019	História pra ninar gente Grande
3	**1931**	**Unidos da Tijuca**	2025	Logun-Edé - Santo Menino que Velho Respeita
4	**1946**	**Unidos de Vila Isabel**	2012	Você Semba Lá... Que Eu Sambo Cá! O Canto Livre de Angola
5	**1946**	**Unidos do Viradouro**	2016	O Alabê de Jerusalém: A Saga de Ogundana
6	**1948**	**Beija-Flor de Nilópolis**	2017	A Virgem dos Lábios de Mel Iracema
7	**1952**	**Paraíso do Tuiuti**	2018	Meu Deus! Meu Deus! Está Extinta a Escravidão?
8	**1953**	**Acadêmicos do Salgueiro**	2016	A Ópera dos Malandros
9	**1955**	**Mocidade Independente de Padre Miguel**	2020	Elza DEUSA Soares
10	**1957**	**Unidos de Padre Miguel**	2017	Ossain: O Poder da Cura
11	**1959**	**Imperatriz Leopoldinense**	2025	Ómi Tútú ao Olúfon - Água Fresca para o Senhor de Ifón
12	**1988**	**Acadêmicos do Grande Rio**	2022	Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu

Tabela 1 - Enredos selecionados para análise, em ordem cronológica de fundação das respectivas escolas de samba. Fonte: Eduardo Oliveira Soares.







Usualmente nomeadas de *Grêmio Recreativo Escola de Samba*, GRES, essas associações de lazer e cultura fazem jus ao nome, pois são locais de contínuo ensino, aprendizagem e socialização. Espaços que agregam e acolhem os mais diversos talentos, perfis e interesses despertando afetos, amores, paixões, disputas, enfim, toda a sorte de sentimentos.

No período de um ano há um intenso pré-carnaval que dá origem ao cortejo de cada escola que envolve a *Concentração*, que ocorre na Avenida Presidente Vargas. O momento antecede a apresentação propriamente dita, ou seja, o *Desfile* na Sapucaí.
No contexto do candomblé há um ritual denominado *gira*. É o momento de celebração e vínculo com os orixás. Comumente inicia com Exu, que abre os caminhos. E termina com Oxalá, o orixá mais velho que veste branco. Neste artigo serão apresentados os enredos Exu, Malandros, Alabé, Angola, Iracema, Cor, Elza, Ossain, Logun-Edé, Escravidão, História e Oxalá. Após os desfiles ocorre a *Dispersão*, na Praça da Apoteose.

Desfile

O Sambódromo, inaugurado em 1984, conta com “60 mil metros quadrados e pista de cerca de 700 metros de extensão, a Passarela tem capacidade para receber até 64 mil pessoas” (Notícias, 2021). Nas noites de desfiles, as luzes (Fig. 1) inebriam o público ansioso pelo espetáculo. Cada apresentação é única, pois tanto tratam de diferentes enredos, como são conduzidas por escolas com distintas trajetórias, tradições e corpos técnicos. O número de desfilantes é desde o “mínimo de 2.500 e até o máximo de 3.200 componentes” (Rio Carnaval, 2025, p. 14). Por ser um campeonato, o resultado oficial tanto pode refletir um determinado consenso entre público e especialistas, quanto estar sujeito a questionamentos e polêmicas.

Em paralelo, há diversos prêmios extraoficiais. O mais tradicional é o do *Estandarte de Ouro*, criado em 1972, organizado pelo jornal *O Globo*.

O desfile na Sapucaí é precedido por uma série de ensaios de rua, como os que ocorrem nas proximidades da sede da Estação Primeira de Mangueira. Nesse momento música e dança ocupam as ruas. Na memória ficam gravadas cenas como o do casal de Mestre-sala e Porta-bandeira (Fig. 1) que, aos pés do morro, como um furacão, se apresenta para o público.

Ainda no pré-carnaval, nas quadras das escolas, a comida de rua sempre está presente na paisagem. Aliás, para os amantes do carnaval, é comum a lembrança de fartos lanches elaborados para ver os desfiles pela televisão madrugada adentro. Pode-se dizer que esse hábito também está presente na preparação de quitutes que serão levados ao Sambódromo.

Nas quadras das escolas também é comum a presença de imagens religiosas do contexto da umbanda, do candomblé e do catolicismo. Na da Acadêmicos do Grande Rio, por exemplo, há figuras de Nossa Senhora e de São Jorge (Fig. 1). E é pelo enredo apresentado por ela no ano de 2022 que iniciamos a apresentação dos desfiles. Laroyê Exu!

Exu

“Boa noite moça, boa noite moço / Aqui na Terra é o nosso templo de fé / Fala, Majeté!” (LIESA, 2022, p. 383). Exu é o início, o mensageiro, o guardião. Ele abre os caminhos. No ano de 2022 a Acadêmicos do Grande Rio, escola do município de Duque de Caxias, apresentou o enredo “Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu”, criação dos carnavalescos Leonardo Bora e Gabriel Haddad, conquistando o título de campeã pela primeira vez. Além disso, recebeu dois Estandartes de Ouro: Melhor Escola e Melhor Enredo.

A publicação “Abre-Alas” (LIESA, 2022) contém, a cada ano, extensas informações sobre o que será apresentado. É por meio dela que se pode resgatar a sinopse, a justificativa, o samba-enredo, as alegorias, as fantasias, o roteiro e a ficha técnica dos desfiles. A *Sinopse* ou *História do Enredo* informa: “Exu, princípio de tudo: gira, faísca, espiral, movimento, corpo-redemoinho, Okotô! (...) Brinca o carnaval em transe,

Figura 1 - O Sambódromo iluminado (2024). Mestre Sala e Porta-Bandeira no ensaio de rua da Mangueira (2025). Imagens religiosas na Quadra da Grande Rio (2025). Fonte: Eduardo Oliveira Soares.



desafia, des(con)fia, desconcerta, bate a bola no asfalto, pisa no sapatinho, samba despudorado, dança inflado de vida, palhaço, e trança a crina do cavalo" (Liesa, 2022, pp. 271-272). Com sociedade impactada pelo recente contexto da pandemia de Covid-19, onde tudo parecia restrito, parado e sem cor, o desfile sobre Exu trouxe a necessária energia fundamental, o movimento, a gargalhada, o grito, as cores preta e vermelha.

"Não é difícil entender quão delicada pode ser a redação de uma narrativa que, a exemplo dos roteiros teatrais e dos libretos de óperas (...), não se basta enquanto texto escrito, carecendo do asfalto, palco aberto em linha reta, para se completar" (Bora, 2014, p. 38). Mas Exu é o dono das ruas. Após a explosão de fogos artifício e do toque da sirene que marca o início dos desfiles, ele reinou em um desfile exuberante (Fig. 2).

Transmutando a sinopse em samba-enredo percebe-se a reverência a ensinamentos mitológicos ancestrais: "Das mãos que riscam pemba no terreiro / Renasce Palmares, Zumbi Agbá! / Exu! O Ifá nas entrelinhas dos odus / Preceitos, fundamentos, Olobé / Prepara o padê pro meu axé" (LIESA, 2022, p. 383). A dupla de carnavalescos Bora e Haddad, presentes no Grupo Especial desde o ano de 2020, encantam júri e público a cada desfile.

Divindades africanas, Seu Zé Pelintra, Maria Padilha, bate bolas, alegraram e coloriram a Sapucaí. Em uma alegoria havia a inscrição "Exus, a Sapucaí é vossa!"

Com uma plástica que explora a repetição e sobreposição de elementos, que caracteriza os carnavalescos, o deslumbrante carnaval de 2022 migrou para a exposição "Laroyê, Grande Rio", no Museu de Arte do Rio (MAR) entre dezembro de 2023 e março de 2024. A narrativa apresentada em forma de cortejo na arte efêmera que é o desfile na Sapucaí, migrou para uma narrativa em forma de bela exposição de arte.

Uma das imagens que entraram no imaginário sobre o carnaval, e que também estava presente em uma grande fotografia na exposição no MAR, foi a do ator Demerson D'Alvaro, representando Exu se esbaldando com seu padê sob o globo terrestre. "Adakê Exu, Exu, ê Odará! / Ê Bara ô, Elegbará!" (LIESA, 2022, p. 383).



Figura 2 - Alegoria da Grande Rio (2022). Comissão de Frente do Salgueiro (2016). Fonte: Eduardo Oliveira Soares.

Temas e abordagens transbordam de uma escola para outra, reverberando de maneiras imprevisíveis em outros contextos, outros carnavais, em outras escolas do Rio e de demais cidades. Desde 2022 Exu é cada vez mais presente nos desfiles.

Mas não foi a primeira vez que Demerson D'Alvaro encarnou Exu. Ele também abriu os caminhos em outra escola (Fig. 2). No Acadêmicos do Salgueiro que em 2016 apresentou o enredo "A Ópera dos Malandros".

Malandros

Um Rio cheio de malandragem, ginga e sapato bicolor no pé foi apresentado pelo Salgueiro no ano de 2016. Os carnavalescos responsáveis foram Renato Lage e Márcia Lage que, ao longo de décadas, criaram icônicas imagens na Sapucaí. Na *História do Enredo*, elaborada pelos carnavalescos em conjunto com a Diretoria Cultural da escola, há a informação de que ele "(...) é costurado por citações à obra original de Chico Buarque de Hollanda, porém, trata-se de uma adaptação livre e carnavalizada da Ópera do Malandro" (LIESA, 2016, p. 63). O desfile foi uma celebração à malandragem evocando o formato de uma ópera ou musical. Com o desfile "A Ópera dos Malandros", a escola ficou em quarto lugar na avaliação do júri oficial e ganhou o Estandarte de Ouro de Melhor Enredo.

"Qual uma ópera, gênero do barroco que surgiu da ambição de reunir todas as artes, o desfile das escolas de samba passa a ser alicerçado em um cada vez mais fechado sistema de representação, isto é, forma na qual os elementos substituem, representam ou imitam ideias, conceitos" (Montes, 2016, p. 36). Portanto, ao longo do tempo, as escolas de samba criaram um jeito único de carnavalizar os temas mais diversos, criando imagens e músicas que conquistam mentes e corações. Os desfiles das escolas de samba destacam, explicam e dão sentido ao que muitas vezes vivenciamos no dia a dia sem nos darmos conta. Eles moldam identidades, permitem intensas vivências e criam memórias.

É importante frisar que “identidade cultural é um ‘tornar-se’ e não apenas um ‘ser’. Pertence tanto ao futuro como ao passado” (Hall, 2006, p. 24). Passado, presente e futuro se entrelaçam na percepção e na criação da identidade cultural. No desfile do Salgueiro, o vínculo com a escola foi potencializado com um samba-enredo em primeira pessoa que afirmava: “Ê, filho da sorte eu sou / Vento sopra a meu favor / Gira, sorte, gira, mundo, malandro deixa girar / Quem dá as cartas sou eu, pode apostar!” (LIESA, 2016, p. 107). Quem canta esses versos se conecta à energia do carnaval, da escola, da malandragem.

Ao final do desfile, coroando o cortejo foram apresentadas “as crenças e a divinização dos Malandros, cultuados em terreiros espalhados pelo país. Entidades como Zé da Ginga, Zé Pelintra, Exu Giramundo, Pombas Giras e outras variações (...)” (LIESA, 2016, p. 66). Memórias de uma religiosidade brasileira que foi calcada no continente africano.

“Todos nós escrevemos e falamos a partir de um lugar e de um tempo em particular, a partir de uma história e de uma cultura que são específicas” (Hall, 2006, pp. 21-22). Por isso o Sambódromo tornou-se um espaço nobre para celebrar entidades ao som dos tambores. A ópera popular em forma de cortejo apresentada pelo Salgueiro criou um conjunto cênico, com fantasias e carros alegóricos de apurado valor estético. Os povos de rua foram animadamente representados e as alegorias, algumas remetendo a palcos de uma ópera, estavam à altura da impecável apresentação da entidade Seu Zé Pilintra. Tudo sob a proteção do além, pois “Quem me protege não dorme / Meu santo é forte, é quem me guia” (LIESA, 2016, p. 107). Salve Seu Zé!

A ópera criada por Chico Buarque foi transmutada em outro tipo de ópera carnavalizada pelo Salgueiro. O resultado exaltou a identidade negra carioca e brasileira e originou um samba-enredo antológico.

Há outro belo samba criado para um enredo que também foi baseado em uma ópera.

Alabê

Em 2016, “O Alabê de Jerusalém: A Saga de Ogundana” foi o enredo da Unidos do Viradouro. A escola ficou em terceiro lugar na Série A, tendo o carnavalesco Max Lopes à frente desse desfile que conquistou o Estandarte de Ouro de Melhor Samba-Enredo da Série A. O samba entoava... “O porta-voz da harmonia e da paz / O mensageiro dos orixás / Enfim, já baixou na aldeia / Que Aparecida clareia / Com a bênção do Cristo Redentor / E a Sapucaí incendeia / Na chama da sua candeia... Incorporou” (Unidos do Viradouro, 2016). A letra é um exemplo da maestria dos compositores de escolas de samba em realizar a síntese de uma história que, invariavelmente, de algum modo, contém referências à paisagem do Rio de Janeiro.

O enredo da Viradouro foi uma transposição para a Sapucaí da ópera “O Alabê de Jerusalém”, escrita pelo compositor e dramaturgo Altay Veloso. Segundo a sinopse, elaborada por Altay Veloso, Max Lopes e Marco Beja, a iniciativa foi motivada “sobretudo, pelos dramáticos conflitos étnicos e religiosos que assolam o ventre da Mãe Terra” (Unidos do Viradouro, 2016). Em meio aos percalços da humanidade derivados de conflitos originados pelos mais diversos tipos de intolerância, não podemos esquecer somos “um único povo, cuja beleza reside nos tantos matizes a colorir vossos corpos, almas, cidades, países, continentes, sois cidadãos de uma única pátria, a TERRA, cuja bandeira, é ainda por ser concebida e hino por ser inspirado” (Unidos do Viradouro, 2016). Oxalá isso ocorra no futuro próximo.

O desfile apresentou a saga de Ogundana, nascido em Daomé, atual Nigéria, há dois mil anos. De lá parte para o Norte da África. A partir de uma base filosófica do panteão dos orixás ele absorve ensinamentos do judaísmo e conhece Jesus Cristo.

A capacidade de criação de narrativas calcadas no sincretismo é pura expressão do Brasil e do Rio de Janeiro. A ópera-desfile apresentou uma mensagem vinda de um passado longínquo, mas que nos toca e instrui no presente.

Com “o desfile das escolas de samba cariocas, as redes de relações carnavalescas espraiam-se pela cidade, cruzando diferentes bairros e regiões, desdobrando-se em ampla heterogeneidade sociológica” (Cavalcanti, 2006, p. 18). E chega até a vizinha Niterói, cidade da escola Unidos do Viradouro. Além dos moradores do Rio de Janeiro, os desfiles mobilizam brincantes, profissionais de diversas áreas e turistas que circulam pela cidade a fim de prestigiar os eventos relacionados ao universo das escolas de samba. Na Viradouro, Ogundana, em destaque no abre-alas (Fig. 3), foi porta-voz de uma história iniciada na África. Continente que abriga Angola e o *semba*.

Angola

Tendo como carnavalesca Rosa Magalhães, a Unidos de Vila Isabel (Fig. 3) apresentou em 2012 o enredo “Você Semba Lá... Que Eu Sambo Cá! O Canto Livre de Angola”. Foi a terceira colocada na avaliação do júri e conquistou os Estandartes de Ouro de Melhor Escola e de Melhor Enredo. A Vila apresentou os antigos povos da região de Angola, a resistência ao ímpeto escravagista português, o trauma da despedida do continente africano, a chegada ao Cais do Valongo no Rio de Janeiro, a influência na cultura brasileira.

A diáspora africana, ocasionada pela escravização, acarretou uma ruptura que ainda hoje influencia a identidade de muitos brasileiros. Por isso o desejo de se conectar a uma idealizada África. Aliás, Áfricas, pois são variados povos e culturas.

“Todos nós necessitamos destas viagens simbólicas – e necessariamente circulares. Esta é a África a que temos de regressar – mas ‘por outra rota’: aquilo em que África se *tornou* no Novo Mundo, aquilo que fizemos de ‘África’: ‘África’ – como a renarramos na política, na memória e no desejo” (Hall, 2006, p. 30). Uma África permanentemente reinventada na Sapucaí por meio de diversos desfiles.

O mentor do enredo foi Martinho da Vila e a autoria é do historiador Alex Varela e da carnavalesca Rosa Magalhães. A sinopse apresenta laços afetivos, linguísticos e de sangue entre Brasil e Angola. Também relata a traumática despedida da África, em que era imposto que o nome e o lugar de nascença fossem esquecidos. “A morte social despe o escravo de seus ancestrais, de sua família, e de sua descendência. Retira-o de sua comunidade e de sua cultura. Ele é reduzido a um exílio perpétuo” (Liesa, 2012, p. 356). Esse exílio impulsiona os descendentes dos escravizados a recordá-lo.

No samba-enredo da Vila Isabel há os versos: “A saga de ancestrais / Que por aqui perpetuou / A fé, os rituais, um elo de amor / (Pelos terreiros) dança, jongo, capoeira / (Nascia o samba) ao sabor de um chorinho / Tia Ciata embalou / Nos braços de violões e cavaquinhos a tocar / (Nesse cortejo) a herança verdadeira” (LIESA, 2012, p. 382). Essa herança cultural do continente africano comumente é vista na Sapucaí. “A temática sempre esteve presente, pois, mesmo quando o enredo estava embasado na história oficial, era uma versão construída e apresentada na chave da narrativa de cultura popular” (Faria, 2016, p. 96-97). A África dos desfiles é mais a imaginada que a lembrada.





Figura 3 - Abre-alas da Viradouro (2016). Alegoria da Vila Isabel (2012). Fonte: Eduardo Oliveira Soares.

“No caso da população negra brasileira, como de qualquer outra, a memória é construída, de um lado, por acontecimentos, personagens e lugares vividos por esse segmento da população, e, de outro lado, por acontecimentos, personagens e lugares herdados” (Nogueira *et al*, 2016, p. 170). Cada desfile é a possibilidade de reelaborar narrativas relacionadas a identidade coletiva ancestral.

É um privilégio quando se vê uma narrativa elabora por uma grande artista como Rosa Magalhães. As narrativas podem ser um modo de conectar passado, presente e futuro. Com isso se utiliza o desfile para imaginar, recriar ou reinventar o passado. Algo comumente realizado por meio da literatura.

Iracema

“De um clássico da literatura brasileira, nasceu um projeto carnavalesco. De uma criação original, uma nova inspiração. ‘A Virgem dos Lábios de Mel Iracema’ é uma adaptação do romance escrito por José Martiniano de Alencar, em 1865” (LIESA, 2017, p. 307). O enredo apresentado pela Beija-Flor de Nilópolis em 2017 recriou esse clássico da literatura brasileira. O desfile conquistou o sexto lugar e o Estandarte de Ouro de Melhor Samba-Enredo.

A proposta do tema foi realizada por uma comissão composta por Laíla, Fran Sérgio, Bianca Behrends, Victor Santos, André Cezari, Cristiano Bara, Rodrigo Pacheco, Wladimir Morellembaum, Brendo Vieira, Gabriel Mello, Adriane Lins e Léo Mídia. A longa lista de pessoas creditadas como carnavalescos evidencia a complexidade do trabalho e o aspecto coletivo de criação.

Cada escola tem sua territorialidade, suas memórias, seus ícones. A tradição de cada uma delas foi forjada em décadas e forma um imaginário no qual a comunidade contemporânea adere e reverencia. Em meio a tantos nomes do carnaval, Laíla se destacava pela inovação e ousadia em relação a vários aspectos dos desfiles.

A Beija-Flor apresentou-se multicolorida, avessa à disposição de alas em rígidas fileiras. O conjunto foi formado por uma espécie de grande tribo em uma estética que remetia ao Festival Folclórico de Parintins, cujos profissionais já se consolidaram como grandes colaboradores do carnaval carioca. A narrativa do cortejo indígena carnavalizado retratou o romance entre a índia Iracema e um português colonizador.

“Desse romance, nascerá na Avenida uma Ópera Popular Indianista, manifestação máxima da versatilidade carnavalesca e da capacidade infinita de nosso povo na arte da reinvenção e da superação por meio da originalidade” (LIESA, 2017, p. 308). Do choque e encantamento mútuo entre dois mundos, surge um mameluco, descendente de uma indígena e de um branco.

A abordagem do enredo foi a de dar voz aos povos originários, destacando a identidade e a ancestralidade de quem habitava essa terra muito antes da colonização portuguesa. A intenção: “mergulhar nas tradições indígenas seus mitos, lendas, vocabulário, festas, e costumes, é explorar a história do Brasil sob o ponto de vista dos legítimos donos da terra, e como a cultura do povo de pena colaborou na construção de nossa identidade nacional” (LIESA, 2017, p. 313). O apresentado foi uma grande celebração.

O samba-enredo descrevia: “A jandaia cantou no alto da palmeira / O nome de Iracema / Lábios de mel, riso mais doce que o jati / Linda demais, Cunhã-Porã Itereí / Vou cantar Juremê, Juremê, Juremê / Vou contar, Juremá, Juremá” (LIESA, 2017, p. 360). Na reinvenção dessa história criada no século XIX a narrativa foi aproximada da religiosidade mística e sincrética da Sapucaí. A Jurema remete à Cabocla Jurema, à tradição espiritual afro-indígena, à bebida sagrada preparada a partir da árvore da Jurema. As boas narrativas comumente permitem várias interpretações.

Nas lembranças do desfilem ficaram imagens multicoloridas mesclando trajes indígenas (Fig. 4), floresta, animais. Tudo sob o amanhecer. Ver o sol nascer na Sapucaí é ao mesmo tempo cansativo e mágico. É como que um atestado que a sequência dos desfiles foi intensa.





Figura 4 - Ala da Beija-Flor (2017). Alegoria da Portela (2024). Fonte: Eduardo Oliveira Soares.

No carnaval é esperado que haja intensidade de músicas, sentimentos, imagens, cores. Azul e branco são as cores da nilopolitana Beija-Flor. Mas também de outra escola, que desperta um rio de fortes emoções quando cruza a avenida.

Cor

Iemanjá equilibrando um barco (Fig. 4) na Sapucaí foi uma das mais belas imagens do carnaval de 2024, ano que a Portela apresentou o "Um defeito de cor". Os carnavalescos da escola foram André Rodrigues e Antônio Gonzaga que contribuíram com a conquista do quinto lugar e, ainda, de dois Estandartes de Ouro: de Melhor Escola e de Melhor Enredo.

O enredo se baseou no romance de mesmo nome de Ana Maria Gonçalves, quem em 2025 se tornou a primeira mulher negra a ingressar na Academia Brasileira de Letras (ABL). O livro apresenta a saga histórica de Kehinde, mulher africana sequestrada no Reino de Daomé para ser vendida como escravizada na Bahia. No Brasil recebe o nome de Luísa Mahin. São descritas suas lutas, desafios, amores, conquistas, sofrimentos a partir de pesquisa que pretendeu dar voz a milhares de vidas escravizadas que não deixaram registros escritos. Seu filho, Luís Gama, dá continuidade à luta por uma vida mais digna do povo negro no Brasil.

No *Histórico do Enredo* há a informação de que a proposta "está baseada no principal fator simbólico que dá consistência para ela ser o que é e chegar onde chegou: O Afeto. Ancestralidade cultuada no sagrado feminino, no terreiro da mãe de todas as outras que vieram depois, Iyá centenária" (LIESA, 2024, p. 124).

O livro pode ser considerado uma carta de Kehinde ao seu filho. No enredo, porém, foi imaginada "(...) uma outra carta onde o filho responde a sua mãe, que deixou como legado um relato de todas as suas histórias. Dispõe-se a fazer o caminho inverso. Portanto, sou eu, seu filho, Luiz Gama, que contarei essa história a partir de agora" (LIESA, 2024, p. 124). Com isso, o desfile poeticamente complementa o livro.

Na narrativa carnavalesca apresentada o "sagrado feminino ensinamento / feito águia corta o tempo" (LIESA, 2024, p. 180) une passado e presente, evocando um tempo de histórias que não foram contadas nas narrativas oficiais. Trata-se do tempo cíclico da filosofia do candomblé.

"O tempo cíclico é o tempo da natureza, o tempo reversível, e também o tempo da memória, que não se perde, mas se repõe" (Prandi, 2001b, p. 49). A Portela é um rio azul de águas vívidas atuais. Mas também, com sua idade centenária, carrega consigo o imaginário de um mar profundo de tradições. O doce embalo do mar azul da Portela foi acompanho por um dos mais belos e afetivos versos de um samba-enredo: "Em cada prece, em cada sonho, nêga / Eu te sinto, nêga / Seja onde for / Em cada canto, em cada sonho, nêgo / Eu te cuido, nêgo cá de onde estou" (LIESA, 2024, p. 180). Isso cantado pela voz carregada de ancestralidade do intérprete Gilsinho, que em 2025 partiu para a eternidade.

Um dos destaques do desfile foi o afeto em estado bruto na última alegoria. Mães seguravam camisetas com fotos de filhos mortos por atos de violência.

A obra literária, lançada em 2006, criou ondas poéticas sobre negritude e ancestralidade que reverberam em diversos formatos. O enredo originou curso para comunidade promovido pela Oficina de Artes Paulo da Portela com o objetivo de apresentar e contextualizar a obra literária. O livro já havia originado bela exposição que circulou no Museu de Arte do Rio (MAR), no Rio de Janeiro; Museu Nacional da Cultura Afro-Brasileira (MUNCAB), em Salvador; e no Sesc Pinheiros, em São Paulo, entre os anos de 2022 e 2024.

A Sapucaí é um palco privilegiado para reverenciar personalidades negras de ontem, como Luísa Mahin e Luiz Gama, e de hoje, como Elza Soares, tema do enredo da Mocidade Independente de Padre Miguel no ano de 2020.







Figura 5 - Alegoria da Mocidade Independente (2020). Ala da Unidos de Padre Miguel (2017) e Alegoria da Unidos da Tijuca (2025). Fonte: Eduardo Oliveira Soares.

Elza

Em cada indivíduo reside uma coletividade, muitas vezes oculta, que conquistou espaços para que ele possa estar ali. Elza Soares sempre teve consciência de onde veio. “Sou Elza, carne negra, Conceição, Aparecida, entre tantos desaparecidos. A força deles me mantém. Se a da Penha já é brava, imagine a da Vila Vintém. Sou a ancestralidade, Iansã, Exu, Anastácia, Jorge, Caboclo, Buda. Sou Elza Deusa Soares, minha fé quem faz sou eu” (LIESA, 2020, p. 269). Esse é um trecho da introdução da sinopse elaborada por Jack Vasconcelos, Fábio Fabato e André Luís Junior.

No ano de 2020 o enredo da Mocidade Independente de Padre Miguel foi “Elza DEUSA Soares”. Tendo como carnavalesco Jack Vasconcelos, o desfile conquistou o terceiro lugar. Foi uma bela homenagem em vida à Elza Soares, tendo música e negritude como protagonistas. “Mais antológico do que cronológico, nosso enredo pretende não se prender a um tempo contínuo, sequencial, mas, como uma canção, ele nos leva ao passado, ao presente e ao futuro ao mesmo tempo. Nosso tempo é o da recordação” (LIESA, 2020, p. 273).

No desfile houve espaço para lutas por sobrevivência e, por fim, conquistas. Uma abrangente homenagem para uma cantora que no início era vinculada somente ao samba e, no decorrer de décadas, foi alçada a figura de divindade da música contemporânea brasileira.

“Sendo um discurso tático de resistência no interior do campo ideológico do modo de produção dominante – perpassado por ambiguidades, avanços e recuos, característicos de todo discurso dessa ordem – o samba é ao mesmo tempo um movimento de continuidade e afirmação de valores culturais negros” (Sodré, 1998, p. 56). Ao samba Elza acrescentou outros ritmos que embalam temas e lutas atuais.

O canto de Elza foi desde sempre vinculado a identidade negra. Sendo que “as identidades são nomes que damos às diferentes formas como somos posicionados pelas narrativas do passado e como nos posicionamos dentro delas” (Hall, 2006, p. 24). O samba da Mocidade saudava: “Laroyê ê Mojubá... Liberdade / Abre os caminhos pra Elza passar... / Salve a Mocidade! / Essa nega tem poder, é luz que clareia / É samba que corre na veia” (LIESA, 2020, p. 312). No cortejo éramos lembrados: “Nós não vamos sucumbir” (Fig. 5).

O desfile foi uma lição-celebração. As escolas de ensino, assim como as de samba, devem escutar mais Elza Soares que nos orienta: “Exú brasileiro / Exú nas escolas / Exú nigeriano / Exú nas escolas / E a prova do ano / É tomar de volta / Alcunha roubada / De um deus iorubano” (Exú nas Escolas, 2018).

A Mocidade Independente de Padre Miguel está localizada na Vila Vintém, terra de Elza Soares. Segundo outra escola da região, a Unidos de Padre Miguel, “Vila Vintém é terra de macumbeiro” (LIESA, 2025b, p. 60).

Ossain

A Unidos de Padre Miguel, também conhecida pela sigla UPM, apresentou na série A, no ano de 2017, o enredo “Ossain: O Poder da Cura”, sobre o orixá que domina as folhas. Ficou em quarto lugar na classificação do júri oficial e conquistou dois Estandartes de Ouro: Melhor Escola da Série A e Melhor Samba-Enredo da Série A.

“O Candomblé é resultado do complexo processo diaspórico e funda-se na ideia da reinvenção de tempos e espaços africanos em terras brasileiras” (Silva Júnior, 2022, p. 17). Nessa filosofia de vida afro-brasileira há mães, pais, filhos de santo. E é uma “bênção que um filho representa para a mãe e para toda a família, porque ele herda e perpetua a história e a memória” (Gonçalves, 2023, p. 207). Com isso foi possível constituir uma família para quem teve seus laços consanguíneos rompidos pela escravização.

A mitologia dos orixás, transmitida oralmente, inspira diversas manifestações artísticas. “Na sociedade tradicional dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida” (Prandi, 2001a, p. 24). Esse universo místico aparece na Sapucaí com muito batuque, canto e dança para os diversos orixás (Fig. 5).

O desfile foi saudação, celebração e festa. O carnavalesco Edson Pereira, na sinopse, descreve a linha da narrativa: “Filho liberto da terra. Orixá olodê das folhas que crescem nos lugares em que haja a liberdade. Avesso da poluição e do artificial. Agué dos Jêjes. Katendê dos Bantos. Ossaim dos Yorubás ou Ossanha nas roças brasileiras de Candomblé e em nossos terreiros de umbanda” (Unidos de Padre Miguel, 2017). No desfile cruzaram a avenida uma exuberante mata ancestral habitada por orixás. “Êh Katendê, lá na mata da Jurema / Kosi ewe, kosi orixá / Abô, abô / Preto Velho ensinou, hoje eu quero me banhar” (Unidos de Padre Miguel, 2017).

Ossain e suas folhas sagradas representam o poder da medicina natural. Respeito à natureza seguindo uma abordagem que trata a saúde física, mental e espiritual. Praxis que inclui o adequado plantio, o tempo de crescer, de colher e preparar as folhas. Os diversos orixás habitam e regem a natureza. Ossain vive silencioso na mata. Entre florestas e rios circula outro orixá homenageado na Sapucaí: Logun-Edé.

Logun-Edé

No ano de 2025, em um desfile também idealizado pelo carnavalesco Edson Pereira, a escola de samba Unidos da Tijuca apresentou o enredo “Logun-Edé – Santo Menino que Velho Respeita” (Fig. 05), obtendo a nona colocação. A abordagem da escola foi narrar a trajetória do orixá desde a África até o Morro do Borel, onde fica a comunidade da Tijuca.

Logun-Edé é filho de uma relação conturbada entre o caçador Oxóssi e a bela Oxum. Depois da ruptura entre seus pais, Logun-Edé adquire uma dualidade. “Suas metades nunca podem se encontrar e ele habita num tempo o rio e noutro tempo habita o mato. Com o ofá, arco e flecha que herdou do pai, ele caça. No abebé, espelho que recebeu da mãe, ele se mira” (Prandi, 2001a, pp. 136-137). É belo, jovial, altivo, caçador. Tem personalidade surpreendente, versátil e poderosa.

A sinopse do enredo, elaborada por Edson Pereira, Mateus Pranto, Osmar Igbodê, Raphael Homem e Rodrigo Hilário, afirma que “Eu sou o úmido e o seco, o líquido e o sólido. Eu sou a neblina que desfaz a fronteira entre a terra e a água (...). Sou o único capaz de reunir todos os mundos. Sou o equilíbrio entre os homens e as mulheres” (Liesa, 2025a, p. 8). É uma visão holísticas das características humanas, em prol de um equilíbrio entre as diversas facetas das personalidades. Difícil intento, afinal o próprio orixá tem o conflito interno como atributo.

O samba-enredo o apresenta como “Herdeiro da bravura e da beleza / É a minha natureza a dualidade e o fulgor / De tudo que aprendi, o todo que reuni / Fez imbatível a força do meu axé / Com brilho imenso, desafio o consenso, inquieto e intenso” (LIESA, 2025a, p. 102). O desfile apresentou as características do orixá em meio à exuberância da natureza – nas matas e cachoeiras – e, ao final, na própria comunidade do Morro do Borel, local de resistência, de música, de dança, de jovialidade.

A variedade de mitos e versões faz com que as narrativas ancestrais dos orixás sejam reinterpretadas e reelaboradas conforme a sociedade vai mudando. A dualidade de Logun-Edé é um exemplo de como conjugar o masculino e o feminino em um mesmo corpo e personalidade. E com isso, aprimorar ainda mais as suas qualidades.

No desfile da Tijuca, considerando a lógica cíclica dos orixás, Logun-Edé afirma: “o futuro é ancestral” (LIESA, 2025a, p. 13). É necessário conhecer e celebrar o passado para que se possa existir no hoje e no amanhã. Assim, “a ancestralidade passa a ser uma filosofia de práxis e resistência de povos africanos em terras brasileiras” (Machado; Oliveira, 2022). Resistência aos efeitos da escravização. Questionamento sobre a falta de reparação, por parte do Estado, na pós-Abolição. Indagação sobre a efetiva extinção da escravidão.

Escravidão

Ao longo de séculos os povos fulas, mandingas, hauçás, bantus, nagôs, minas – entre outros –, vieram, escravizados, para o Brasil. “Como modo de sobrevivência, de suas culturas e de suas próprias vidas que estavam prestes a perderem todo o encantamento pelo viver, esses povos buscam, continuamente, a ressignificação de suas existências, resistindo e re-existindo” (Machado; Oliveira, 2022). Mais de um século depois da Abolição da escravidão o povo negro ainda está preso no cativeiro social.

No ano de 2018, com o enredo “Meu Deus! Meu Deus! Está Extinta a Escravidão?”, do carnavalesco Jack Vasconcelos, a Paraíso do Tuiuti foi vice-campeã. No *Histórico do Enredo*, elaborado pelo carnavalesco, é apresentado o tema escravidão, que “cativou povos, devastou territórios, extraiu riquezas do solo e de animais em nome de coroas europeias. (...) Levou uma raça a oferecer-lhe da própria carne. Separou famílias, subjugou reis, aprisionou guerreiros, reduziu seres humanos a mercadorias” (LIESA, 2018, p. 179). O enredo é um panorama sobre a escravidão, presente desde os primórdios da história da Humanidade.

No Brasil pré-abolição, “nos quilombos, nos engenhos, nas plantações, nas cidades, havia samba onde estava o negro, como uma inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social (escravagista) de redução do corpo negro a uma máquina produtiva e como uma afirmação de continuidade do universo cultural africano” (Sodré, 1998, p. 12). Batucar e dançar foi uma maneira de tentar transgredir e sobreviver ao sistema.

“O regime escravo dispersava membros da mesma família, tornando impossível toda continuidade na vida de linhagens antigas. (...) Por outro lado, formaram, em todas as partes, suas próprias comunidades, relativamente isoladas, no interior de uma Nação que só lhes concedia um estatuto de inferioridade e que lhes negava a integração” (Nogueira *et al*, 2016, p. 168). A realidade atual ainda apresenta cicatrizes abertas pela escravização. Para o povo negro, algo básico como identificar a origem específica de sua genealogia genética e cultural na África, ainda é um desafio.

O samba da Tuiuti dá voz aos antepassados, falando em primeira pessoa. “Eu fui Mandiga, Cambinda, Haussá / Fui um rei Egbá preso na corrente / Sofri nos braços de um capataz / Morri nos canaviais onde se plantava gente” (LIESA, 2018, p. 208). Do impactante desfile com samba-enredo envolvente, uma das imagens que ficaram gravadas na memória do público foi a da transição da Comissão de Frente (Fig. 6). Nela um grupo de escravizados acorrentados de outrora se transfigura, na atualidade, em *pretos velhos*. Momento de magia, emoção, identidade e ancestralidade na Sapucaí.

O período da escravidão não está tão distante da sociedade atual. Relembrá-la e associá-la às mazelas atuais é necessário. Revisitar e questionar a História a partir do presente é o que a Estação Primeira de Mangueira realizou no seu desfile campeão do ano de 2019 (Fig. 6).

História

A Estação Primeira de Mangueira sagrou-se campeã no ano de 2019 com o enredo “História pra ninar gente Grande”, desenvolvido pelo carnavalesco Leandro Vieira. A





Figura 6 - Comissão de Frente da Paraiso do Tuiuti (2018). Alegoria da Mangueira (2019). Fonte: Eduardo Oliveira Soares.

excelência do desfile fez com que a escola também conquistasse o Estandarte de Ouro de Melhor Escola e o de Melhor Samba-Enredo.

A criação de uma narrativa carnavalesca para um desfile vem carregada de uma bagagem cultural e de uma visão de mundo que, no caso de Leandro Vieira, resulta em uma obra que comumente enaltece a cultura popular por meio de temas conceitualmente profundos. Segundo o *Histórico do Enredo* elaborado pelo carnavalesco, a abordagem é "um olhar possível para a história do Brasil. Uma narrativa baseada nas páginas ausentes" (LIESA, 2019, p. 313). Nessa abordagem, a narrativa oficial seria uma *história pra ninar gente grande*.

No antológico samba-enredo se ouve: "Brasil, o teu nome é Dandara / A tua cara é de Cariri / Não veio do céu / Nem das mãos de Isabel / A liberdade / É um dragão no mar de Aracati / Salve os caboclos de julho / Quem foi de aço nos anos de chumbo / Brasil, chegou a vez / De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, Malês" (LIESA, 2019, p. 377). Por onde andam os heróis nem sempre lembrados nos livros didáticos e monumentos em praças públicas?

Enquanto manifestação cultural, a repercussão da apresentação de uma escola na Sapucaí pode causar relevante impacto na sociedade. Esse desfile da Mangueira continuou rendendo frutos, sendo, inclusive, tema em 2024 de questão no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM). Foi um enredo carregado de uma identidade brasileira, sendo que as identidades culturais "não são uma essência, mas um *posicionamento*" (Hall, 2006, p. 25).

Se tratando de Leandro Vieira, "em seus desfiles, transbordam narrativas e visualidades que se revelam como um registro de memória que, por ser ancestral, é também coletiva" (Theodoro, 2025, p. 278). Some-se a isso a potência do *pavilhão* de cada escola. Quando se fala em Estação Primeira de Mangueira há toda uma carga simbólica de uma comunidade de hoje e de ontem. Cartolas, Zicas, Jamelões, Mocinhas, Delegados, Neumas, Nelsons, Léas habitam o seu imaginário. Mangueira é não somente torcida. É identidade.

"Brasil, meu nego deixa eu te contar" (LIESA, 2019, p. 377) o que o desfile apresentou. Na comissão de frente, heróis "oficiais" brasileiros em versão reduzida. Nas alas, a exuberância dos povos originários. Dentre as alegorias havia o Monumento às Bandeiras (Fig. 06) coberto de sangue. Ao longo do desfile, referências a lideranças indígenas e negras. Ao final do cortejo havia uma imagem que se tornou icônica. A bandeira do Brasil nas cores verde e rosa com os dizeres "ÍNDIOS, NEGROS E POBRES". Ela já foi exposta no Museu de Arte Moderna do Rio (MAM), no período de fevereiro a março de 2021. Também pode ser vista pelas cidades, nas ruas, decorando residências. "São verde e rosa as multidões" (LIESA, 2019, p. 377).

O enredo da Mangueira se amparou em numerosa e densa documentação a fim de questionar a abordagem historiográfica utilizada no Brasil. Mas, nem todo o ensinamento pode ser encontrado em tinta e papel. Muito do saber ancestral está em mitos contados, desde muito, em narrativas orais. A mitologia dos orixás chegou até a atualidade dessa maneira.

Um mito sobre Oxalá foi apresentado na Sapucaí no ano de 2025. "Rufam atabaques da Imperatriz" (LIESA, 2025b, p. 47).

Oxalá

Para encerrar essa narrativa sobre desfiles, foi selecionada a apresentação da Imperatriz Leopoldinense, no ano de 2025, sobre as Águas de Oxalá. Èpa Bàbá!

Tendo como título "Ómi Tútú ao Olúfon – Água Fresca para o Senhor de Ifón", o carnavalesco Leandro Vieira transpôs para a Sapucaí o mito que deu origem ao ritual das Águas de Oxalá. O desfile da escola conquistou a terceira colocação e dois Estandarte de Ouro: Melhor Escola e Melhor Enredo. A sinopse, elaborada pelo carnavalesco, afirma que o enredo "nasce da condição de ouvinte da sabedoria ancestral daqueles que guardam nas palavras que falam uma espécie de escrita que dá conta da memória" (LIESA, 2025b, p. 5). Sobre as narrativas de Leandro Vieira, pode-se afirmar: "(...) há algum tempo, a singeleza das coisas cotidianas não nos eram mostradas de forma tão





Figura 7 - Alegoria da Imperatriz Leopoldinense (2025). Dispersão na Praça da Apoteose do Sambódromo (2020). Fonte: Eduardo Oliveira Soares.

potente. Um Brasil ora doce, ora amargo. Ora risonho, ora quase melancólico. De festa e fé" (Theodoro, 2025, p. 278). Leandro, com uma produção tanto socialmente crítica, quanto sensível e afetiva, eleva, a cada desfile, o padrão de qualidade do espetáculo.

O mito apresentado pela Imperatriz narra a visita de Oxalá à Xangô, cheia de percalços pois, por não seguir recomendações transmitidas por um babalaô, ele deixou de fazer uma oferenda a Exu. Com isso Exu impôs travessuras que fizeram *o mais velho* sujar suas vestes, ser confundido com um ladrão e passar sete anos na prisão. É um babalaô que avisa Xangô de que há um homem preso injustamente. "Para a remissão, ordena que todos os seus súditos se dirijam para as nascentes mais límpidas em busca de água fresca para o banho que traria alívio ao senhor de Ifón e, por consequência, reestabeleceria o vigor da vida coletiva" (LIESA, 2025b, p. 7). O carnavalesco afirmou em entrevistas e postagens nas redes sociais que a intensão foi dar espaço para a história de Oxalá – um rei mitológico negro – em uma passarela que já exaltou tantas vezes reis brancos colonizadores.

"Os mitos justificam papéis e atributos dos orixás, explicam a ocorrência de fatos do dia a dia e legitimam as práticas rituais, desde as fórmulas iniciáticas, oraculares e sacrificiais até a coreografia das danças sagradas, definindo cores, objetos etc." (Prandi, 2001a, p. 32). Portanto essa história, vinda da ancestralidade, alicerça crenças e rituais da atualidade.

O samba-enredo, esse genial estilo de música genuinamente brasileiro que consegue sintetizar sinopses, transformou o mito em poesia e melodia. "Preceito nagô a purificar / Desata o nó que ninguém pode amarrar / Transborda axé no ibá e na quartinha / Pra firmar tem acaçá, ebô e ladainha" (LIESA, 2025b, p. 47). E com isso sambistas, componentes da escola e o público vão conhecendo termos advindos de idiomas dos nossos antepassados.

A apresentação da Imperatriz contou essa passagem da história de Oxalá de forma poética e bela, em um memorável desfile de fantasias de *alta costura* e de alegorias com plástica refinada. O deleite estético foi proporcionado desde a Comissão de Frente, com Oxalá carregado por um elefante (Fig. 7) até a última alegoria, denominada *Axé no Ibá*, em que rodavam iluminadíssimas coroas, também chamada de adês. "Oní sàà wúre! Awure awure! / Quem governa esse terreiro ostenta seu adê / Ijexá ao pai de todos os oris" (LIESA, 2025b, p. 47). Foi uma impactante celebração da tradição do candomblé. Que bom ser contemporâneo de artistas como Leandro Vieira.

"Falar de tradição não significa, unicamente, pensar no que se faz hoje e no que se fez no passado, mas fundamentalmente está ligado ao que espera poder continuar a se fazer no presente e futuro" (Nogueira *et al*, 2016, p. 175). Que no futuro tenhamos outras celebrações da ancestralidade como as apresentadas no desfile da Imperatriz e das demais escolas.

Dispersão

Os espetáculos apresentados pelas escolas de samba do Rio de Janeiro são impregnados de referências à ancestralidade afro-brasileira. Anualmente os enredos têm variados temas, o que enriquece a produção das narrativas apresentadas. Porém, quando os enredos envolvem mitos, homenagens, histórias ou celebrações relacionadas à ancestralidade, como os desfiles aqui descritos, a potencialidade da narrativa fica ainda maior. Afinal, as escolas de samba nasceram do canto, da dança e do batuque de casas de Candomblé. Elas contêm o axé que veio do continente Africano.

Ressalta-se, porém, que se trata de uma África mítica e imaginada. A saudade é daquilo que os colonizadores escravocratas dos antepassados queriam que fosse apagado. E "essa saudade potencializava o poder de criação, de re-criação desses povos, poder que perpassa o tempo..." (Machado; Oliveira, 2022). Com o espaço agregador das escolas de samba é possível a criação de novas histórias e memórias.

Atualmente pode-se situar os desfiles como arte contemporânea em forma de cortejo com inúmeras camadas de significados. Há ancestralidade, identidade, consciência, contestação, festa, reinvenção. Enredos com temáticas relacionadas aos povos originários e ao universo afro-brasileiro permitem variadas abordagens conceituais, plásticas e musicais, realizadas por grandes equipes multidisciplinares.

Na Sapucaí se vê ecos da história se (re)construindo por meio de música, dança, figurinos, alegorias e, principalmente, com os *brincantes*, cuja energia dá vida e sentido ao espetáculo. Nesses contagiantes desfiles-portais, os antepassados se manifestam. O Brasil vê a sua identidade cultural na passarela. “A afirmação da identidade negra confere ao ser humano afrodescendente o ‘lugar de fala’, ou seja, a prerrogativa de ser o sujeito de sua própria história, a partir de suas respectivas peculiaridades culturais e psicológicas; bem como ser o narrador da história de seus antepassados africanos” (Lopes, 2021, p. 212). A narrativa carnavalizada das escolas, o entorno, a *vida real* se confundem (Fig. 7).

Antes, durante e depois do espetáculo, nos arredores da Sapucaí circulam componentes das escolas de samba; turistas nacionais e estrangeiros; diferentes artistas que colaboram com o espetáculo; profissionais de diversas áreas necessárias para dar suporte ao desfile; celebridades e subcelebridades. Cada um integra, à sua maneira, a densa ocupação humana ao redor do Sambódromo. Cada um vê e cria memórias e narrativas a partir da sua perspectiva de realidade. Para o carnaval brasileiro, que é tanto festa, quanto arte, vale a afirmação de que a “a *herança africana* sempre foi a grande fonte revificadora de nossas forças” (Gonzalez, 1988, p. 78). Afloram lembranças dos que também têm paixão pelos cortejos: mãe, pai, irmãos, amigos – presentes ou que já se foram. A saudade potencializa, fortalece e dá sentido ao presente.

O território na cidade em que o Sambódromo está localizado fortalece o espetáculo. É uma região que abrigou a casa da Tia Ciata, os primeiros desfiles, os memoráveis carnavais na Avenida Getúlio Vargas. A nossa relação com o passado “é sempre construída por intermédio da memória, da fantasia, da narrativa e do mito” (Hall, 2006, p. 25). Na Sapucaí, a ancestralidade ganha imagens, movimentos e músicas, inserida no território do Rio de Janeiro.

O Sambódromo é próximo da Central do Brasil – ponto de partida para bairros e comunidades da cidade. A Sapucaí é um território de movimento, de encontros, de identidade cultural, de memórias afetivas. Encruzilhada da cidade. Encruzilhada guardada por Exu.

A fonte das narrativas ancestrais para as escolas de samba é farta. Pairando sobre a Sapucaí, em diversos planos, há foliões ancestrais – em memórias, energias, espectros, espíritos – imiscuídos aos atuais. Saravá para cada escola de samba, “em cada um de nós derrame seu Axé” (LIESA, 2024, p. 180). Aqui estamos para criar, participar, assistir, lembrar e narrar histórias ancestrais que ainda estão por vir.

Referências

BARTHES, Roland. Introdução à Análise Estrutural da Narrativa. *Em Análise Estrutural da Narrativa*, por GREIMAS A.J.; METZ Christian; BREMOND Claude; GENETTE Gérard; GRITTI Jules; BARTHES Roland; TODOROV Tzvetan; ECO Umberto; MORIN Violette. Petrópolis: Vozes, 1976.

BENS CULTURAIS REGISTRADOS. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN. 2025. Disponível em https://bcr.iphan.gov.br/bens-culturais/matrizes-do-samba-no-rio-de-janeiro-partido-alto-samba-de-terreiro-e-samba-enredo/. Acesso em 13/05/2025.

BENS TOMBADOS. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN. 2025. Disponível em http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126. Acesso em 13/05/2025.

BORA, Leonardo Augusto. *A antropofagia de Rosa Magalhães.* Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura). Rio de Janeiro: UFRJ, 2014. Disponível em https://drive.google.com/file/d/1fNNyGbeHSnlEOECQaM320kC-0gwdg_Yt/view. Acesso em 13/05/2025.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. As alegorias no carnaval carioca: visualidade espetacular e narrativa ritual. *Textos escolhidos de cultura e arte populares,* Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, pp. 17-27, 2006. Disponível em https://www.tecap.uerj.br/pdf/v3/cavalcanti.pdf. Acesso em 13/05/2025.

COSTA, Haroldo. Influências e Mutações. *Em Pra tudo de acabar na quarta-feira: grandes criadores do carnaval,* por DUARTE, Luisa; GUIMARÃES, Miguel Pinto (Org.). Rio de Janeiro: Capivara, 2025.

EXÚ NAS ESCOLAS. Compositores: Edgar, Kiko Dinucci. *Em*: Elza Soares, Deus é mulher. Deck, 2018.

FARIA, Guilherme José Motta. As escolas de samba do Rio de Janeiro nos anos 60 e as narrativas sobre a história do negro na avenida. *Faces da História,* Assis-SP, v. 3, n. 2, pp. 75-97, jul.-dez., 2016. Disponível em https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/view/384. Acesso em 13/05/2025.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor.* Rio de Janeiro, 2023.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro.* Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. pp. 69-82, 1988.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Comunicação & Cultura,* n. 1, pp. 21-35, 2006. Disponível em https://revistas.ucp.pt/index.php/comunicacaoecultura/article/view/10360/10020. Acesso em 13/05/2025.

LIESA. Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. *Abre-Alas - Segunda-feira.* Rio de Janeiro: Liesa, 2019. Disponível em https://liesa.globo.com/downloads/memoria/outros-carnavais/2019/abre-alas-segunda.pdf. Acesso em 13/05/2025.

LIESA. Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. *Abre-Alas - Domingo.* Rio de Janeiro: Liesa, 2012. Disponível em https://liesa.globo.com/downloads/memoria/outros-carnavais/2012/abre-alas-domingo.pdf. Acesso em 13/05/2025.

LIESA. Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. *Abre-Alas - Sábado.* Rio de Janeiro: Liesa, 2022. Disponível em https://liesa.globo.com/memoria/outros-carnavais/2022/abre-alas.html. Acesso em 13/05/2025.

LIESA. Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. *Abre-Alas – Segunda-feira.* Rio de Janeiro: Liesa, 2016. Disponível em https://liesa.globo.com/downloads/memoria/outros-carnavais/2016/abre-alas-segunda.pdf. Acesso em 13/05/2025.

LIESA. Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. *Abre-Alas - Domingo.* Rio de Janeiro: Liesa, 2017. Disponível em https://liesa.globo.com/downloads/memoria/outros-carnavais/2017/abre-alas-domingo.pdf. Acesso em 13/05/2025.

LIESA. Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. *Abre-Alas - Segunda-feira.* Rio de Janeiro: Liesa, 2024. Disponível em https://liesa.globo.com/downloads/memoria/outros-carnavais/2024/abre-alas-segunda-carnaval-2024.pdf. Acesso em 13/05/2025.

LIESA. Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. *Abre-Alas - Segunda-feira.* Rio de Janeiro: Liesa, 2020. Disponível em https://liesa.globo.com/downloads/memoria/outros-carnavais/2020/abre-alas-segunda.pdf. Acesso em 13/05/2025.

LIESA. Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. *Abre-Alas - Segunda-feira.* Rio de Janeiro: Liesa, 2025a. Disponível em https://liesa.globo.com/downloads/carnaval/abre-alas25/Segunda.pdf. Acesso em 13/05/2025.

LIESA. Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. *Abre-Alas - Domingo.* Rio de Janeiro: Liesa, 2025b. Disponível em https://liesa.globo.com/downloads/carnaval/abre-alas25/Domingo.pdf. Acesso em 13/05/2025.

LIESA. Liga Independente das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. *Abre-Alas - Domingo.* Rio de Janeiro: Liesa, 2018. Disponível em https://liesa.globo.com/downloads/memoria/outros-carnavais/2018/abre-alas-domingo.pdfAcesso em 13/05/2025.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra.* Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LUCAS, Celina. Literatura como enredo: desfile da Portela para o carnaval de 2024. *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação.* 47º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Univali. 2024. Disponível em https://sistemas.intercom.org.br/pdf/submissao/nacional/17/06282024202205667f459d018ce.pdf. Acesso em 13/05/2025.

MACHADO, Adilbênia Freire Machado; OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia africano-brasileira: ancestralidade, encantamento e educação afrorreferenciada. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana,* v. 43, n. 126, 2022. Disponível em https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/download/7512/6951/20505. Acesso em 13/05/2025.

MONTES, Isaac Caetano. A "obra de arte total" das escolas de samba: particularidades de um carnaval operístico. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, pp. 33-53, nov., 2016. Disponível em https://www.e-publicacoes.uerj.br/tecap/article/view/19180/22162. Acesso em 13/05/2025.

NOGUEIRA, Nilcemar; ANDRADE; Regina Glória Nunes; VÁSQUEZ, Georgie Echeverri. Ancestralidade africana da cultura e da identidade do samba. *Revista Subjetividades,* vol. 16, n. 1, abril, pp. 166-180, 2016. Disponível em https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692016000100014. Acesso em 13/05/2025.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História PUC/SP,* dez. 10, pp. 7-28, 1993. Disponível em https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101. Acesso em 13/05/2025.

NOTÍCIAS. Liesa. 2021 Disponível em https://liesa.globo.com/noticias/210503-iphan-publica-tombamento-definitivo-do-sambodromo-do-rio-de-janeiro.html#:~:text=O%20Samb%C3%B3dromo%20foi%20inaugurado%20em,receber%20at%C3%A9%2064%20mil%20pessoas. Acesso em 13/05/2025.

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

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais, RBCS*, v. 16, n. 47, pp. 43-58, out., 2001b. Disponível em https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/BZgDYKY47Nn3gdPDwRTzCLf/. Acesso em 13/05/2025.

RIO CARNAVAL. *Regulamento Grupo Especial 2025:* Rio Carnaval, 2025. Disponível em https://liesa.globo.com/downloads/carnaval/regulamento-2025.pdf. Acesso em 13/05/2025.

SILVA JÚNIOR, Isley Borges da. *Ecos de Orixá no palco-terreiro de Maria Bethânia: espaço, performance e cultura afro-brasileira.* Tese (Doutorado em Letras e Linguística). Uberlândia: UFU, 2022. Disponível em https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/36500. Acesso em 13/05/2025.

SIMAS, Luiz Antonio; FABATO, Fábio. *Pra tudo começar na quinta-feira: o enredo dos enredos.* Rio de Janeiro: MV Serviços e Editora, 2015.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo.* Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

THEODORO, Helena. Leandro Vieira: o subúrbio como centro e a ancestralidade como lanterna. *Em Pra tudo de acabar na quarta-feira: grandes criadores do carnaval* por DUARTE, Luisa; GUIMARÃES, Miguel Pinto (Org.). Rio de Janeiro: Capivara, 2025.

UNIDOS DE PADRE MIGUEL. Apoteose. 2017. Disponível em http://www.apoteose.com/carnaval-2017/unidos-de-padre-miguel/. Acesso em 13/05/2025.

UNIDOS DO VIRADOURO. Apoteose. 2016. Disponível em http://www.apoteose.com/carnaval-2016/unidos-do-viradouro/. Acesso em 13/05/2025.

A PERSISTÊNCIA DA COLONIALIDADE DO PODER NA UNIVERSIDADE PÚBLICA
Entre o silenciamento e a resistência

THE PERSISTENCE OF THE COLONIALITY OF POWER IN PUBLIC UNIVERSITIES
Between silencing and resistance

Sandréia Fonseca[1]

Resumo
Neste artigo, discuto como universidades públicas reproduzem estruturas coloniais, perpetuando desigualdades e epistemicídios. Apoio-me na concepção de colonialidade do poder, proposta por Aníbal Quijano, que revela como a hierarquia racial e o saber eurocêntrico influenciam quem ensina, o que se ensina e quais conhecimentos são valorizados. Apesar de avanços como ações afirmativas e cotas, a diversidade ainda enfrenta resistências enraizadas nas relações históricas entre Norte e Sul globais. Argumento que incluir sujeitos marginalizados não é suficiente; é preciso romper com fundamentos coloniais da universidade, repensando currículos, práticas pedagógicas e formas de gestão. A pesquisa é bibliográfica e documental, baseia-se em revisão crítica sobre colonialidade, epistemicídio e pedagogia decolonial. Concluo que o pensamento decolonial oferece uma alternativa transformadora, articulando teoria e prática no enfrentamento da exclusão e na construção de novos modos de produzir e viver o conhecimento.
Palavras-chave: colonialidade do poder; epistemologias do sul; pensamento decolonial.

Abstract
In this article, I discuss how public universities reproduce colonial structures, perpetuating inequalities and epistemicides. I draw on the concept of the coloniality of power, proposed by Aníbal Quijano, which reveals how racial hierarchy and Eurocentric knowledge influence who teaches, what is taught, and which knowledge is valued. Despite advances such as affirmative action and quota policies, diversity still faces resistance rooted in the historical relations between the global North and South. I argue that including marginalized subjects is not enough; it is necessary to break with the colonial foundations of the university by rethinking curricula, pedagogical practices, and management structures. The research is bibliographic and documentary, based on a critical review of literature on coloniality, epistemicide, and decolonial pedagogy. I conclude that decolonial thought offers a transformative alternative, articulating theory and practice in confronting exclusion and in building new ways of producing and living knowledge.
Keywords: coloniality of power; epistemologies of the south; decolonial thought.

Introdução

O ensino superior brasileiro, historicamente constituído no ocidente, carrega em sua estrutura e prática educacional, marcas profundas de um projeto colonial de poder que vai além dos limites temporais da colonização formal.

Ainda que tenhamos discursos contemporâneos sobre a educação superior, que frequentemente remetem às diretrizes como inclusão, diversidade e democratização do acesso ao ensino, existe ainda um eixo inflexível de colonialidade e sobretudo, quais saberes são legitimados como conhecimento válido.

Essa permanência estrutural do colonialismo como uma versão contemporânea foi conceituada pelo sociólogo e pensador peruano Aníbal Quijano, como colonialidade do poder: uma configuração que sustenta a lógica de dominação, naturalizando a superioridade epistemológica eurocêntrica, substituindo as outras formas de saber, silenciando, inferiorizando e muitas vezes eliminando epistemologias não hegemônicas: “Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido” (Quijano, 1992, p. 117).

Quijano nos apresenta a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, que expressa a experiência básica da dominação colonial. Segundo ele, a modernidade nos impôs a hierarquia racial, com europeus no comando e povos colonizados sendo comandados. Impôs ainda, um modelo eurocêntrico de conhecimento e poder.

Essa formação das relações sociais fundamentada nessa ideia, produziu na América, identidades sociais como índios, negros e mestiços; foram essas, as identidades raciais estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (Quijano, 2005).

Na América Latina, mesmo após os processos de independência, a organização política oligárquica manteve e adaptou os padrões coloniais de dominação, revelando a sobrevivência da colonialidade como estrutura fundante das repúblicas latino-americanas.

> Toda América Latina, dominada até hoje por várias formas de (neo) colonialismo, carrega a marca profunda da opressão. Nenhuma remoção ou diluição consegue cancelar o fato de que, por mais de cinco séculos, a população indefesa dessa região tem sido submetida a uma série inaudita de violências e crimes. Lembre-se apenas: 1) O extermínio dos índios, na época da “descoberta”[...] 2) O tráfico dos escravos arrancados da África [...] (Semeraro, 2009, p. 15).

Segundo Ansaldi (1991, p. 6), “O exercício oligárquico da dominação gera também um modo de ser oligárquico, cuja definição envolve valores como linhagem, tradição, raça, ócio e dinheiro”. Gero aqui uma analogia sobre a oligarquia da dominação, com o que ocorre nas universidades: o modelo de saber e poder eurocêntrico domina a classe latino-americana e essa dominação pode ser expressa de maneiras muito diferentes como a matriz curricular centrada em epistemologias europeias e norte-americanas e até mesmo a ausência de autores e perspectivas oriundas dos povos originários, afrodescendentes e outras comunidades subalternizadas.

1 Doutoranda em Integração Contemporânea da América Latina (UNILA, 2025). Mestra em Políticas Públicas e Desenvolvimento (UNILA, 2020) e Bacharel em Administração (UNIOESTE,2001).

> Em todo caso, trata-se de um processo rico e complexo de dialéticas internas e externas que redefine a totalidade das relações entre classes em escalas nacionais – ou das sociedades latino-americanas – e internacionais. O pacto oligárquico resolve o problema no interior dessas sociedades, convertendo algumas classes (em processo de reestruturação) em dominantes, enquanto, no plano das relações entre classes dominantes euro-ocidentais e norte-americanas e as classes dominantes latino-americanas, estas últimas são, na verdade, dominantes dependentes (Ansaldi, 1991, p. 6).

Quijano (2005) cita que a formação da Europa como uma nova identidade, após a colonização das Américas e a expansão do colonialismo para outras partes do mundo, levou ao surgimento de uma visão eurocêntrica do conhecimento usada para naturalizar as relações coloniais de dominação dos povos.

Sustento que o silenciamento dos saberes não ocorre de maneira explícita ou violenta como nas experiências coloniais do passado, mas por meio de políticas sutis de exclusão, hierarquização e neutralização das diferenças. Os saberes que conseguem se desvencilhar da lógica dominante são frequentemente ignorados e deixados às margens do debate acadêmico ou acabam enquadrados como *alternativos*, *locais* ou *não científicos*.

Contudo, para o enfrentamento das dinâmicas coloniais, surgem diversas formas de resistência: menciono os movimentos sociais, as associações e coletivos acadêmicos, bem como, as comunidades mais tradicionais que vem cada vez mais reivindicando um lugar legítimo quando se trata da produção do conhecimento e propõem não apenas a inclusão dessas vozes subalternizadas, mas também que haja uma quebra de paradigma nas formas de ensinar, aprender e pesquisar.

Walsh (2013) já aludia em suas obras, as implicações de pensar o decolonial pedagogicamente e o pedagógico decolonialmente como uma forma de problematizar a racialização e a desumanização e portanto, também propõe o termo *pedagogias decoloniais* para se referir a metodologias acadêmicas criadas em contextos de luta, resistência e marginalização.

Essas resistências não se limitam à presença simbólica de atores que são historicamente excluídos, mas vem propor que haja uma reestruturação das próprias bases epistemológicas que sustentam as universidades públicas.

Essa dinâmica pode ser expressa como um processo de descolonização do saber. Essa proposta ultrapassa a herança dominante quando se orienta pela construção de uma pedagogia comprometida com a justiça epistêmica e com o reconhecimento da diversidade de saberes e das múltiplas formas de existência e produção de conhecimento.

Conforme Semeraro (2009, p. 48), *apud* Enrique Dussel, “a experiência originária de todo latino-americano consiste no fato massivo da dominação, da constituição da subjetividade como *soberana* de outra subjetividade”.

Com base nesta problemática, delimito algumas questões para reflexão: A crítica à colonialidade do poder no espaço universitário é, portanto, uma crítica que interpela diretamente as práticas cotidianas da academia: quem compõe os quadros docentes? Que autores são lidos nas disciplinas obrigatórias? Que epistemologias orientam os projetos de pesquisa? Quais sujeitos são *autorizados* a produzir conhecimento?

Essas questões revelam que a luta contra o epistemicídio é também uma luta por dignidade, pertencimento e reexistência – termo que designa não apenas a sobrevivência em meio à exclusão, mas a afirmação ativa de modos de vida, saberes e existências historicamente negadas.

Quijano (2000) explica igualmente por que a colonialidade do poder desempenha um papel de primeira ordem na elaboração eurocêntrica da modernidade, quando, neste processo o eixo central do mundo era localizado na zona centro-norte da Europa Ocidental e dessa forma, tornou-se o centro de criação intelectual, sendo esse modelo que ganhou a hegemonia mundial.

Deste modo, trago aqui uma importante análise crítica da persistência da colonialidade do poder na universidade contemporânea e as diferentes formas de resistência que têm emergido dentro e fora dos muros acadêmicos.

Este texto foi desenvolvido a partir de uma pesquisa crítica, onde será examinado como a colonialidade ainda persiste dentro das instituições de ensino superior brasileiras, e dessa forma, esse trabalho tem como justificativa a análise crítica da persistência de desigualdades e dos silenciamentos epistêmicos que ainda estruturam o ambiente universitário.

A partir de uma abordagem teórica fundamentada nos estudos decoloniais e nas epistemologias do Sul, busco compreender como as estruturas coloniais de poder continuam operando na produção e legitimação do conhecimento e de que maneira, sujeitos e grupos subalternizados têm enfrentado essas estruturas, afirmando suas vozes, saberes e territórios.

Para responder às questões mencionadas, procurei realizar uma análise das bibliografias dispostas priorizando autores latino-americanos, desenvolvendo uma interpretação crítica ao modelo hegemônico, buscando integrar essa pesquisa em um movimento mais amplo de contestação ao modelo universitário moderno-colonial, evidenciando suas limitações e propondo a abertura de caminhos para novas formas de existir e de produzir conhecimento.

Concluo que em meio aos epistemicídios ainda presentes e às múltiplas formas de resistência que emergem, a universidade pode – e precisa – assumir-se como um território de encontro entre diferentes saberes, de superação das hierarquias coloniais e de criação de mundos diversos, capazes de acolher a pluralidade de existências.

A construção da universidade pública

Desde a época do Brasil Colônia, a educação brasileira vive a evolução de seus métodos educacionais. Pode-se articular que a educação no Brasil começou muito antes da colonização portuguesa e era moldada em aspectos bem distintos do modelo tradicionalmente conhecido: os povos nativos exibiam um formato de modelo educacional informal, voltado para o relacionamento concreto da sua realidade. As características culturais eram muito valorizadas: preocupava-se em praticar uma educação que repassasse o conhecimento necessário para a reprodução da vida social. Somente mais tarde, as ações educacionais moldaram-se mais fundamentadas, conforme as investidas dos padres jesuítas, na colonização dos povos nativos.

Segundo Martins (2002), as primeiras escolas de ensino superior foram fundadas no Brasil em 1808, criando-se as escolas de Cirurgia e Anatomia em Salvador, a de Anatomia e Cirurgia, no Rio de Janeiro e a Academia da Guarda Marinha, também no

Rio, bem como, na América Latina, grandes universidades também surgiram ao longo das décadas pós-colonização.

> No final do Império (1889) o país contava com somente seis escolas superiores voltadas para a formação de juristas, médicos e engenheiros. Em 1900, não existiam mais que 24 escolas de ensino superior; três décadas depois o sistema contava com uma centena de instituições, sendo que várias delas foram criadas pelo setor privado, principalmente pela iniciativa confessional católica (Neves e Martins, 2016, p. 96).

Em 1920, foi criada oficialmente a Universidade do Rio de Janeiro, fundada pelo então presidente Epitácio Pessoa, a partir da união de instituições de ensino superior já existentes, como a Faculdade de Medicina, a Faculdade de Direito e a Escola Politécnica.

A criação da Universidade de São Paulo (USP) em 1934, deu lugar a tentativa da retomada de prestígio político pela via do desenvolvimento científico e cujo desenho dependeu da intervenção de intelectuais franceses, bem como, a proposta de consolidação de um projeto nacional de universidade, que contemplasse os aspectos culturais característicos da sociedade brasileira, e levasse em consideração a necessidade de superar a defasagem educacional de nossa população e sua precária cidadania. (Brito e Sampaio, 2023)

A primeira universidade católica, a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) foi criada em 1940 e entre 1946 e 1960 foram criadas dezoito instituições públicas e dez instituições privadas.

Para Neves e Martins (2020), o Brasil é um país de contrastes, sendo que o ensino superior brasileiro acaba refletindo traços de um histórico persistente da sociedade brasileira como um todo. Mas, para esses autores, fica claro que a educação superior contém uma desigualdade quando se trata também da qualidade do ensino, pois caracteriza esse sistema, também, a desigualdade quando se fala em termos de qualidade entre as instituições, mesmo as denominadas universidades públicas ou privadas.

A educação superior tem a finalidade de formar indivíduos com competências técnicas e sociais, buscando atores sociais que disponham de um olhar crítico ao seu entorno e que proporcionem mudanças estruturais. Novos métodos educacionais surgem amplamente, trazendo um novo olhar para esse ambiente.

Porém, apesar de toda essa evolução, a controvérsia entre práticas pedagógicas que mantêm padrões de um princípio ideológico relacionado a um discurso de subalternização e a relação desses novos métodos, que demonstram e evoluem para a transformação e aceitação social, ainda está longe do ideal. As dificuldades de transformar o atual cenário social da educação superior são inúmeras e a consolidação da universidade inclusiva ainda está longe de alcançar a neutralidade.

A forte influência de modelos europeus no contexto acadêmico acabam desconsiderando as diferentes culturas. Quijano apresenta a Colonialidade do Poder como forma de possibilitar a adoção dependente de modelos externos, em prejuízo de uma formulação original e alinhada à realidade nacional e dessa forma ajudar a compreender como a universidade pública brasileira, apesar de sua relevância social, também se tornou um espaço de reprodução de desigualdades.

A criação de universidades no Brasil é marcada por três fatores principais: um perfil elitista que mantém privilégios, a expansão de instituições privadas como forma de aumentar vagas, e uma formação voltada apenas para o mercado de trabalho, com pouco foco em cultura, ciência e artes. Isso gerou um distanciamento das realidades nacionais e internacionais, tornando as universidades brasileiras espaços isolados e ultrapassados. (Brito e Sampaio, 2023)

A reprodutibilidade das hierarquias coloniais nas instituições

A partir da invasão europeia deu-se início ao mundo moderno como conhecemos hoje. Também a partir disso, a Europa e seus impérios coloniais vão retirar riquezas por onde passam, dizimando os povos originários. Espalham seu idioma, sua maneira de ver o mundo e até mesmo sua forma de se organizar politicamente. Desse período em diante, seus saberes foram disseminados como se apenas esses *saberes* fossem os apropriados.

Como defende Mignolo (2008) a criação do pensamento filosófico não significa que o pensamento em si tenha sido inventado, pois o ato de pensar não necessita de uma *invenção*. O que se pode discernir do ato de pensar são as múltiplas epistemologias, que enxergam o mundo com diferentes modos.

Essa pluralidade constitui uma diversidade epistêmica que representa o patrimônio coletivo da humanidade sobre a vida, os elementos da natureza e sobre a própria existência humana. Dessa forma, a colonialidade do saber, quando abre espaço para a convivência em espaços distintos, abre espaço para que diferentes epistemologias dialoguem. (Porto-Gonçalves, 2000)

A colonialidade do saber evidencia, ainda, que além do legado de desigualdades e injustiças sociais profundas herdadas do colonialismo e do imperialismo, há também um legado epistemológico eurocêntrico que dificulta a compreensão do mundo com base nas realidades e conhecimentos oriundos de nossos próprios contextos.

As hierarquias coloniais influenciaram profundamente a legitimação de determinados saberes considerados universais, quando vem estabelecer sua matriz epistêmica eurocêntrica onde se vinculam conhecimentos válidos ao pensamento ocidental moderno que foram historicamente forjados nos centros hegemônicos da Europa.

A validação a esse paradigma não foi apenas uma imposição cultural, mas uma ferramenta de dominação política e econômica: ao desqualificar os saberes dos povos colonizados, os colonizadores também invalidam as formas de organização social e visões de mundo e como resultado, as instituições de ensino superior ainda hoje refletem essa assimetria, reproduzindo padrões de validação que favorecem o Norte Global e marginalizam as epistemologias do Sul.

A crítica a esse paradigma europeu da racionalidade/modernidade se torna essencial para a discussão sobre a colonialidade do saber, pois acaba revelando as limitações de um modelo epistemológico que deve ser problematizado, descentralizado e colocado em diálogo com outras formas de conhecimento historicamente silenciadas.

Quijano (2000) afirma que não se trata de negar completamente as categorias modernas ou dissolver a realidade no discurso, mas de desvincular a racionalidade moderna de sua associação constitutiva com a colonialidade do poder e argumenta que é devido a subordinação da razão em detrimento aos interesses coloniais que se tem produzido visões distorcidas de conhecimento, impedindo as que promessas

libertadoras da modernidade acontecessem.

Dentro da esfera da instituição pública de ensino superior, a colonialidade do saber se manifesta na reprodução de currículos, metodologias e referências que privilegiam epistemologias eurocentradas, em detrimento dos conhecimentos produzidos por outras culturas.

Quando se trata da colonialidade do poder, esta pode ser percebida como um processo de inferiorização dos povos não europeus, constituindo uma característica central na conformação do ensino superior no Brasil. Durante o período colonial, a expressão desse ponto se manifestava na distinção entre a educação destinada aos povos originários e aquela direcionada aos povos colonizadores.

Os negros eram totalmente excluídos do acesso à educação e mesmo após a independência, o ingresso às instituições de ensino superior permaneceu restrito àqueles pertencentes às elites sociais. (Brito e Sampaio, 2023)

Quijano (2005) alude a colonialidade do poder estabelecida sobre a ideia de raça e a perspectiva eurocêntrica adotada pelos grupos dominantes como própria levou-os a impor o modelo europeu de formação do Estado-nação para estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais.

Nas universidades, os critérios de excelência acadêmica, a predominância de referências teóricas europeias e norte-americanas e a pouca valorização das epistemologias indígenas, africanas e populares revelam um projeto de universidade que ainda opera sob os imperativos do pensamento colonial. Assim como ocorre nas epistemologias, posso citar a forma desigual como os recursos financeiros são distribuídos entre os estudantes, revelando um padrão que, sistematicamente favorece majoritariamente alunos brancos, em detrimento de estudantes negros, indígenas e periféricos. Acrescento a esse *pacote*, as bolsas de iniciação científica ou pós-graduação, os auxílios para mobilidade internacional e os auxílios à participação em programas de apoio acadêmico, que tendem a ser mais acessíveis para alunos de etnia branca.

Esse padrão de favorecimento aos alunos brancos em detrimento dos alunos negros, indígenas e periféricos está alinhado ao que a autora Sueli Carneiro denomina como racismo institucional, bem como a autora Nilma Lino Gomes destaca as políticas de permanência estudantil que reforçam os privilégios dos alunos brancos, trazendo uma maneira desigual de acesso e permanência ao ensino superior.

Para exemplificar, em termos estatísticos, pode ser citado um levantamento de 2018 que demonstra que entre jovens de 18 a 24 anos, a taxa de *brancos que frequentavam ou já tinham concluído o ensino superior* era de **36,1%,** enquanto para pretos e pardos era de apenas **18,3%,** ou seja, aproximadamente a metade. (Loureiro, Carvalho e Rodrigues, 2024)

Carneiro (2011), afirma que o racismo institucional vem se manifestando nas práticas que se apresentam como neutras e que perpetuam as sistemáticas desiguais, beneficiando estudantes brancos e dificultando a permanência de estudantes negros, indígenas e periféricos.

Na mesma direção, Gomes (2017) enfatiza que políticas de permanência que ignoram a questão da raça, reproduzem desigualdades históricas, onde desconsideram as trajetórias de alunos negros e indígenas no ensino superior.

Dessa forma, a universidade, enquanto instituição moderna e que carrega em sua gênese a marca da colonialidade do poder, mesmo diante dessas manifestações sutis, mas ao mesmo tempo tão profundas, vem determinando há algum tempo, a organização dos seus currículos.

Questionar essa colonialidade exige repensar amplamente o papel da universidade na sociedade. Trata-se de promover uma descolonização epistemológica que reconheça a pluralidade de saberes e subjetividades, bem como a construção de práticas pedagógicas e políticas institucionais inclusivas, críticas e transformadoras.

A superação da colonialidade do poder na universidade não se dará apenas pela inclusão de novos conteúdos ou autores nos currículos, mas por uma transformação estrutural e nesse sentido, o horizonte de uma universidade decolonial precisa ser real e não apenas uma utopia.

Brito e Sampaio (2023, p. 14) referenciam que “não seria exagero avaliar que a raiz desse problema encontra-se no poder e profundidade do pensamento colonial que persiste operando a favor da produção de um sistema excludente e apático diante das necessidades de mudança de sua população, especialmente de sua juventude.”

Quando se trata da colonialidade do ser, esta pode ser identificada como uma continuidade da colonialidade do poder, sendo tida como objeto de denúncia das marcas que a colonização deixou, não apenas quando falamos em colonialidade do saber, mas também quando falamos em modos de existir dos sujeitos subalternizados.

Na universidade, essa colonialidade pode ser expressa na deslegitimação de corpos e vozes dissidentes, na desumanização simbólica de estudantes indígenas e negros e no apagamento desses sujeitos nas salas de aula.

Grosfoguel (2008), cita que a pretensa superioridade do saber europeu é um aspecto importante da colonialidade do poder e que os saberes subalternos foram excluídos, omitidos, silenciados e/ou ignorados.

Para combater a colonialidade do ser, não basta apenas uma reestruturação curricular, mas uma transformação ética e relacional da própria estrutura universitária.

Desvinculação epistêmica e as lutas por uma universidade plural

No espaço universitário a colonialidade se manifesta sobretudo por meio do epistemicídio — a sistemática desvalorização, silenciamento e eliminação de saberes produzidos fora dos padrões eurocêntricos de racionalidade.

O epistemicídio aborda a destruição de conhecimentos de povos originários e das comunidades tradicionais: Para Semeraro (2009), os povos oprimidos da América Latina são considerados uma *raça inferior*, sendo que índios, negros e mestiços são usados e descartados de forma até mesmo brutal, sem a preocupação de integrá-los no sistema.

Conforme Neves e Martins (2020), a expansão do ensino superior enfrenta alguns desafios, principalmente na inclusão de jovens de baixa renda; desafios esses que vêm sendo enfrentados com programas específicos, de naturezas diferentes, com recursos públicos, mas cujas execuções ainda enfrentam muitos problemas.

Noto que o silenciamento dos saberes na universidade pública ainda remonta a uma epistemologia dominante que se ancora à conteúdos e produções científicas seguindo critérios hegemônicos, bem como, docentes e gestão universitária mantêm uma estrutura de poder decisório de uma elite institucional.

Evidencio aqui o fato das políticas de linguagem no ensino superior também serem majoritariamente em língua portuguesa – nossa língua materna – e especificamente em língua inglesa, o que evidencia a escolha pelas falas eurocêntricas.

Contudo, procurando minimizar esses fatos, existe uma luta na busca pela ampliação do acesso e a maior inclusão social no ensino superior: movimentos sociais indígenas e afro-americanos, movimentos estudantis, além de programas sociais por parte do Estado, como o Prouni e a importante implementação da política de ações afirmativas, sancionada através da Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial e a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012 que vem dispor sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio. Tudo isso, busca contribuir e sanar as causas da exclusão no ensino superior.

As políticas de ações afirmativas são políticas que visam a uma maior diversidade e inclusão. A trajetória das ações afirmativas no ensino superior brasileiro está profundamente marcada por lutas sociais e transformações políticas que visaram enfrentar as desigualdades raciais, étnicas e socioeconômicas historicamente estruturadas no país. A institucionalização dessas políticas nas universidades públicas representa um marco importante na busca pela justiça social e pela democratização do acesso ao conhecimento.

Na década de 90, o Brasil começou a ter um palco maior para o debate a respeito da forma mais adequada para as políticas de ações afirmativas, pois foi nesse período que os movimentos sociais evidenciaram reivindicações a respeito da luta contra o racismo estrutural no país.

Foi também nessa época que as universidades passaram a debater políticas de permanência estudantil e também medidas de reparação histórica, com a implementação do sistema de cotas raciais, onde destinava uma cota de suas vagas a estudantes negros e oriundos da rede pública.

Com a promulgação da Lei nº 12.711/2012, que determinou a reserva de 50% das vagas nas universidades e institutos federais para estudantes oriundos de escolas públicas, com critérios de renda e cor/raça, correspondente à estrutura demográfica de cada estado, segundo informações do IBGE[2], é que veio o avanço mais expressivo.

As ações afirmativas não se restringem ao ingresso, pois diversos programas de permanência estudantil, como bolsas de auxílio financeiro, vagas em moradia estudantil, acesso à restaurantes universitários, acompanhamento social, ganharam força para que os alunos que ingressaram por meio de cotas de ações afirmativas possam cursar o ensino superior com dignidade.

Dessa forma, a trajetória das ações afirmativas no Brasil deixa claro a crescente transformação no perfil dos estudantes universitários e representa um passo fundamental na luta contra o racismo estrutural e a exclusão social.

2 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

Na América Latina e África temos muitos atores envolvidos com o combate à dominação eurocêntrica no ensino superior: movimentos como o RhodesMustFall da África do Sul (que luta pela descolonização do currículo universitário e aumento da representatividade de acadêmicos e autores africanos nos cursos) o FeesMustFall também da África do Sul (luta pela descolonização do ensino superior e maior inclusão dos estudantes negros e contra a violência policial nos campus), o Movimento Estudantil na Bolívia (luta por um currículo baseado nos saberes indígenas e na cosmovisão andina, na valorização das línguas originárias, na autonomia universitária com base nas comunidades indígenas), o Movimento de Estudantes Mapuche no Chile (luta pela inclusão dos saberes e línguas indígenas -mapudungun- nos currículos, faz uma crítica ao modelo educacional neoliberal e excludente e luta por autonomia territorial e cultural).

No Brasil, podemos citar o Movimento Negro Universitário (que denuncia o racismo institucional nas universidades, luta pela inclusão de autores e saberes africanos e afro-brasileiros nos currículos, pela implementação e defesa das cotas raciais no ensino superior e faz uma crítica à hegemonia branca e eurocêntrica na produção de conhecimento), os Movimentos Estudantis na Universidade Federal da Integração Latino Americana (UNILA) (que faz uma crítica ao eurocentrismo nos currículos, mesmo em uma universidade com vocação latino-americana, luta pela valorização de epistemologias do Sul e da diversidade cultural dos estudantes latino-americanos e pelo fortalecimento da interculturalidade crítica e da inclusão de saberes populares e comunitários), assim como Coletivos de estudantes quilombolas, indígenas, LGBTQIA+ e latino-americanos – que reivindicam a inclusão de suas vivências, saberes e vozes nos currículos e a resistência da lógica colonial e eurocentrada nos cursos.

Assim, menciono o enfrentamento para a conquista de uma universidade plural, que seja local da existência de movimentos heterogêneos com a superação das estruturas excludentes e hierarquizadas historicamente e que englobem tanto a ampliação do acesso através da lei de cotas, como também da permanência quanto a ampliação das epistemologias reconhecidas nos currículos, na pesquisa e na produção do conhecimento.

A pluralidade universitária pede a resistência perante as desigualdades sociais de raça e de gênero de grupos historicamente marginalizados dentro do espaço acadêmico. Deste modo, as lutas por pluralidade epistêmica buscam questionar a hegemonia do saber eurocêntrico e abrir espaço para epistemologias do Sul, da cultura e conhecimento dos povos originário e outras formas de conhecimento que foram historicamente silenciadas ou deslegitimadas pela racionalidade moderna ocidental.

Isso envolve tanto a reconfiguração dos currículos, como a revisão de bibliografias, a valorização da oralidade e das práticas comunitárias como formas legítimas de produção de saber, maior participação das classes em representações contra o poder hegemônico das estruturas institucionais.

Além disso, tais lutas também problematizam essa mesma estrutura institucional da universidade, onde é possível ver a frequência da reprodução das lógicas burocráticas e meritocráticas incompatíveis com uma visão de educação como direito social e bem comum. A busca por uma universidade plural, portanto, implica também uma disputa por modelos de gestão mais participativos, processos avaliativos mais justos e uma ciência comprometida com a transformação social.

Quijano (1992, p. 10) alude à “crítica ao paradigma europeu da racionalidade/ modernidade é indispensável. Mais ainda: é urgente.”

> É a instrumentalização da razão pelo poder colonial, em primeiro lugar, que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e frustrou as promessas libertadoras da modernidade. A alternativa, em consequência, é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial (Mignolo, 2008, p. 288).

Ao dialogar com Aníbal Quijano, Mignolo (2008) propõe a desobediência epistêmica e ainda deixa claro que sem tomar essa medida e iniciar esse movimento, não será possível o desencadeamento epistêmico, dessa forma continuaremos limitados pela oposição interna aos conceitos eurocêntricos, amarrados à herança do colonialismo, bem como nas experiências e subjetividades que surgiram desses pilares, tanto religiosos, quanto seculares.

Ainda podemos dizer que a opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento.

A desvinculação epistêmica vem trazer um processo de ruptura entre os saberes tradicionais dominantes predominantemente ocidentais. Esse conceito tem implicações profundas na forma como o conhecimento é produzido, validado e transmitido nas instituições de ensino superior. As epistemologias eurocêntricas historicamente desconsideraram outras formas de conhecimento. Para que se alcance uma verdadeira inclusão no ambiente acadêmico, é fundamental a construção de uma pedagogia decolonial que articule e integre diferentes formas de saber e de aprendizagem, valorizando a diversidade epistemológica.

Superar esse conceito implica um movimento que não apenas inclua essas epistemologias diversas, mas que também as reconheça como legítimas, permitindo que diferentes perspectivas sobre o conhecimento coexistam e se complementem. Em suma, a desvinculação epistêmica é um dos maiores desafios no caminho para uma educação verdadeiramente inclusiva e plural.
Mignolo esclarece que:

> Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta [...]. Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada) (Mignolo, 2008, p. 290).

Dessa forma, através da desvinculação epistêmica e a luta por uma universidade plural, chego ao *Pensamento decolonial* que, segundo Mignolo (2008, p. 291) “significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais” e que “na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento decolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes.”

O pensamento decolonial surge a partir da Modernidade/Colonialidade, sendo entendido como elemento existente há tempos por meio de lutas e de ações de resistência.

Para Grosfoguel (2008), a visão decolonial seria o ato de descolonizar o pensamento e oferecer outras reflexões que mostrem a realidade de comunidades e sujeitos marginalizados e emite ainda, a impressão de que esta questão não tem a ver apenas com valores sociais na produção de conhecimento, tampouco com o fato de o nosso conhecimento ser sempre parcial e sim o lugar de fala.

Estudos pós-coloniais são importantes para a formação da decolonialidade, mas ocorre que apenas a perspectiva não é suficiente para avançar e reconhecer a produção do conhecimento e formar identidades de grupos e sujeitos sem a necessidade de relacionar colonizados a colonizadores.

Walsh refere-se a diversidade cultural como estando há tempos, presente nas políticas públicas:

> Desde los años 90, el tema de la diversidad cultural en América Latina se ha puesto de moda. Tiene presencia en las políticas públicas y reformas educativas y constitucionales, y es eje importante tanto en la esfera nacional-institucional como en el ámbito inter/transnacional. Aunque se puede argumentar que esta atención es efecto y resultado de las luchas de los movimientos sociales-ancestrales y sus demandas por reconocimiento y derechos, también puede ser vista, a la vez, desde otra perspectiva: la que la liga a los diseños globales del poder, capital y mercado (Walsh, 2009, p. 2).

Oliveira e Lucini (2020) partem do pressuposto de que o pensamento decolonial, por sua vez, é ocasionado pelo chamado giro decolonial, referindo-se ao ato *abrir* o pensamento, como o ato de se desprender da camisa de força para outras formas de vida fora da naturalização da ilusão que é a modernidade e seu lado mais obscuro, a colonialidade, seja ela do poder ou das suas derivações. Portanto, “a atitude decolonial é o *grito de espanto* que ocorre individualmente, ou seja, é a atitude do próprio sujeito frente ao horror da colonialidade em busca de mudanças quanto às colonialidades do saber, do ser e do poder” (Oliveira e Lucini, 2020, p. 97-100).

Pessoa do Amaral (2021), nota as diferenças entre a decolonialidade e o período de descolonização. Destarte, nos diz que o pensamento decolonial atua como forma de agenciar as diferentes formas de desprendimento pelo reconhecimento das particularidades de sujeitos e comunidades excluídos pela Modernidade.

Considerações finais

Chego à conclusão de que o pensamento decolonial surge como alternativa ao resgate da condição colonial e concede visibilidade dos povos historicamente subalternizados, podendo ser considerado um projeto de libertação social, político, cultural e econômico.

Posso tentar uma interação interna: Já expulsamos as tropas invasoras, agora compete a nós, extrair de nosso interior o sentimento que permanece. Em muitos lugares podemos mostrar nosso conhecimento, nossa luta e mostrar que nossa mente é sábia ao construir o nosso próprio saber.

As novas práticas pedagógicas, tão requisitadas pelos movimentos sociais, são formas para que uma sociedade procure voluntariamente sanar desigualdades que vitimam grupos sociais e raciais que se encontram em situação de desvantagem.

Dessa forma, as questões política e ética não são apenas um desejo das classes subalternizadas historicamente, mas diz respeito a verdade científica de que formas de discriminação, segregação, exclusão que frequentemente assume a face de sutilizas mal disfarçadas, possam combater segmentos de uma sociedade que se diz justa. Dessa feita, a interculturalidade crítica associada ao viés decolonial contribui para construção de políticas educacionais que rompem com a herança colonial contribuindo para uma sociedade mais humanizada, com menos preconceitos e desigualdades.

Quando faço essa alusão ao modelo universitário colonial afirmo que ainda há exclusão das vozes subalternizadas, e venho apontar a urgência de reformas acadêmicas, onde surjam caminhos pluriepistêmicos: A universidade multi-epistêmica tem que dialogar com seu discurso: onde estão os estudantes indígenas? Os coletivos estudantis? A diversidade linguística?

A abordagem quase que compensatória que as universidades brasileiras adotam, tendem a tratar a diversidade como um problema a ser resolvido por meio de políticas públicas pontuais e isso leva a ausência da revisão curricular e à adoção de práticas pedagógicas antigas.

Para que a interculturalidade crítica seja materializada nas universidades brasileiras, é fundamental que haja um compromisso institucional. Esse compromisso precisa ultrapassar os números institucionais: precisa incorporar a diversidade dentro da formação acadêmica.

Além disso, a participação ativa das comunidades indígenas, quilombolas e demais grupos tradicionais na elaboração e implementação das políticas universitárias é essencial para garantir que a interculturalidade não seja uma imposição estrutural, mas um processo genuíno de construção coletiva.

Em suma, as lutas por uma universidade plural são atravessadas por demandas por equidade epistemológica e social e o reconhecimento da diversidade como princípios que estruturam o espaço acadêmico: não se limitam à inclusão de novos sujeitos, mas envolvem uma reconfiguração profunda dos modos de produzir, ensinar e legitimar o conhecimento.

Posso concluir este artigo citando Mignolo (2008, p. 323) que aponta: “O caminho para o futuro é e continuará a ser, a linha epistêmica, ou seja, a oferta do pensamento decolonial como a opção dada pelas comunidades que foram privadas de suas *almas* e que revelam ao seu modo de pensar e de saber.”

Referências

ANSALDI, Waldo. *Frívola y casquivana, mano de hierro en guante de seda: una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina.* [S.l.: s.n.], 1991. Edição eletrônica. Disponível em: http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal. Acesso em: 15 abr. 2025.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 21 jul. 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em: 15 abr. 2025.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 30 ago. 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm. Acesso em: 9 abr. 2025.

BRITO, Larissa Miranda; SAMPAIO, Sônia Maria Rocha. *Colonialidade do poder e formação na universidade brasileira.* 2023. Disponível em: https://eventos.aforges.org/wp-content/uploads/sites/63/sites/64/2023/05/10-Larisse-Miranda-et-al_Colonialidade-do-poder.pdf. Acesso em: 15 abr. 2025.

BUDAR-JIMÉNEZ, Lourdes; MESEGUER-GALVÁN, Shantal; CEBALLOS-ROMERO, Dalia Xiomara; MATEOS-CORTÉS, Laura Selene; DIETZ, Gunther. Interculturalidad e interseccionalidad en la educación superior: hacia una normatividad diversificada para la Universidad Veracruzana. *Eduscientia*, Veracruz, v. 10, n. 2, p. 123-140, 2022. Disponível em: https://www.eduscientia.com/index.php/journal/article/view/198/115. Acesso em: 19 mai. 2025.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Editora Vozes, 2017.

GROSFOGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 115–147, 2008.

LOUREIRO, Armando. CARVALHO, Carina. RODRIGUES, Marta de Oliveira.Ações Afirmativas para Estudantes negros, indígenas e quilomboloas em uma universidade brasileira. *Societies.* v.14. o ed. 2024. Disponível em: https://www.mdpi.com/2075-4698/14/9/189? Acesso em: 01 dez. 2025.

MARTINS, Antônio Carlos Pereira. Ensino superior no Brasil: da descoberta aos dias atuais. *Revista Acta Cirúrgica Brasileira*, São Paulo, v. 17, supl. 3, 2002. Disponível em: https://www.scielo.br/j/acb/a/8jQH56v8cDtWGZ8yZdYjHHQ/. Acesso em: 18 abr. 2025.

MIGNOLO, Walter Dario. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política.* 2008. Disponível em: h Acesso em: 18 abr. 2025.

NEVES, Clarissa Eckert Baeta; MARTINS, Carlos Benedito. *Ensino superior no Brasil: uma visão abrangente.* São Paulo: RCIPEA, 2020. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/9061. Acesso em: 19 mai. 2025.

OLIVEIRA, Elisabeth de Souza; LUCINI, Marizete. O pensamento decolonial: conceitos para pensar uma prática de pesquisa de resistência. *Boletim Historiar*, [S.l.], v. 8, 2021. Disponível em: https://periodicos.ufs.br/historiar/article/view/15456. Acesso em: 14 mai. 2025.

PESSOA DO AMARAL, Muriel Elmídio. Notas sobre o pensamento decolonial e os estudos da comunicação. *Extraprensa*, Paraná, 2021. Disponível em: https://revistas.usp.br/extraprensa/article/view/181765. Acesso em: 14 mai. 2025.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas.* 2000. Disponível em: https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciC3AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf. Acesso em: 19 abr. 2025.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. CLACSO, 2005. Disponível em: https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 19 abr. 2025.

QUIJANO, Aníbal. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas.* CLACSO, 2000. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf Acesso em: 19 abr. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (org.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas.* Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992. Disponível em: https://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade?utm_source=chatgpt.

AMBIENTES DE PARTURIÇÃO
Uma linha do tempo e seus impactos simbólicos, físicos e culturais

BIRTHING SPACES
A historical timeline and their symbolic, physical, and cultural impacts

Monique Denoni[1], Natalia Naoumova[2], Laura Sarturi[3] e Gabriela Schranck[4]

Resumo
O artigo analisa a evolução dos ambientes de parturição, destacando a influência dos espaços físicos na experiência do parto e na promoção do cuidado humanizado. A partir de uma revisão não sistemática da literatura, o estudo percorre desde os saberes ancestrais ligados ao parto natural até a consolidação do modelo hospitalar biomédico. No Brasil, observa-se o apagamento de práticas tradicionais em favor de uma assistência tecnicista, marcada por intervenções e controle sobre o corpo feminino. Com o avanço de políticas públicas como a Rede Cegonha e a Política Nacional de Humanização, intensificam-se debates sobre ambiência, conforto e protagonismo da mulher. A arquitetura, nesse contexto, passa a ser compreendida como parte integrante da assistência. Conclui-se que a qualificação dos espaços de parturição deve considerar não apenas critérios técnicos e sanitários, mas também as dimensões subjetivas, simbólicas e afetivas da experiência do nascimento.
Palavras-chave: ambiente de parto; humanização; arquitetura hospitalar; saberes ancestrais; ambiência.

Abstract
This article analyzes the evolution of childbirth environments, highlighting the influence of physical space on the birthing experience and the promotion of humanized care. Based on a non-systematic literature review, the study explores the trajectory from ancestral knowledge related to natural childbirth to the consolidation of the biomedical hospital model. In Brazil, traditional practices have been largely replaced by a technicist approach, marked by interventions and control over the female body. With the implementation of public policies such as the Rede Cegonha and the National Humanization Policy, debates on ambiances, comfort, and women's protagonism have intensified. In this context, architecture is increasingly understood as an integral component of care. The study concludes that the design and qualification of childbirth spaces must consider not only technical and sanitary standards but also the symbolic, affective, and subjective dimensions of the birth experience.
Keywords: birth environment; humanization; hospital architecture; ancestral knowledge; ambiance.

1 Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pelo PROGRAU (UFPEL), Mestra em Arquitetura pelo mesmo programa (UFPEL/2024) e Arquiteta e Urbanista (UCPEL/2020).
2 Doutora em Arquitetura e Urbanismo (UFRGS/2009), Mestra em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Técnica do Extremo Oriente (FETU/1984). Arquiteta e Urbanista pela mesma universidade (FETU/1982).
3 Mestra em Arquitetura e Urbanismo (UFPEL/2024) e Arquiteta e Urbanista (URCAMP/2022).
4 Mestranda em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPel) e Arquiteta e Urbanista (UCPEL/2019).

Introdução

Ao longo da história e em diferentes culturas, o nascimento sempre foi uma experiência profundamente significativa, associada à continuidade da vida e à chegada de um novo ser ao mundo, envolto em afetos, expectativas e cuidados. A maneira como cada sociedade organiza os espaços destinados ao nascimento revela muito sobre seus sistemas simbólicos, práticas de cuidado e estruturas de poder.

Durante séculos, o parto foi conduzido em casa, cercado por mulheres da comunidade, com forte caráter coletivo, afetivo e ritualístico. No entanto, com o avanço do modelo biomédico ocidental, o nascimento foi progressivamente deslocado para os hospitais, tornando-se um evento técnico, protocolado e desvinculado de sua carga simbólica original.

O Conselho Nacional de Saúde (CNS) afirma, em sua Trecentésima Vigésima Reunião Ordinária, que o parto saudável é aquele que ocorre de forma natural e em ambiente humanizado, sendo a cesariana indicada apenas em casos de risco real à saúde da mãe ou do bebê, mediante diagnóstico médico. Considerando que o parto normal é considerado, pelo SUS, o mais seguro e adequado na maioria das situações, o uso excessivo da cesariana — procedimento cirúrgico que implica riscos imediatos e futuros — torna-se motivo de alerta. Apesar disso, segundo a Organização Mundial da Saúde, o Brasil figura como o segundo país com maior número de cesáreas no mundo, atrás apenas da República Dominicana (Brasil, 2019).

Nas últimas décadas, mudanças na forma de compreender o nascimento e suas implicações têm influenciado diretamente a conformação dos espaços destinados ao parto. Projetos arquitetônicos com foco na humanização vêm se multiplicando, especialmente no que se refere ao centro obstétrico e aos ambientes de atenção à parturiente, refletindo novos paradigmas filosóficos e assistenciais (Bitencourt, 2003; Odent, 2003).

Nesse contexto, a arquitetura passa a ser compreendida como parte integrante do cuidado, capaz de atuar como um dispositivo de acolhimento e bem-estar, o que justifica sua leitura como um "gesto médico" em si mesma (Toledo, 2006). A Política Nacional de Humanização da Atenção e Gestão do SUS (HumanizaSUS), por sua vez, reforça esse entendimento ao reconhecer que um ambiente saudável deve promover acolhimento e valorização (Brasil, 2013).

Este artigo tem como objetivo propor uma reflexão crítica sobre essa trajetória, mapeando os ambientes de parto desde os saberes ancestrais até os dias atuais. O texto propõe uma linha do tempo analítica, destacando como os aspectos físicos influenciaram (e ainda influenciam) a experiência das parturientes.

Metodologia

Este artigo parte de um recorte teórico e documental da dissertação de mestrado da autora, com abordagem qualitativa e revisão bibliográfica sobre a evolução dos ambientes de parto no Brasil e no mundo. A análise se ancora em fontes históricas, iconográficas, relatos etnográficos e documentos normativos.



Figura 1 - Pintura do parto em 1800. Fonte: Flickr, 2014.

O delineamento desta pesquisa foi de cunho exploratório e consiste em uma revisão de literatura, ou seja, uma pesquisa bibliográfica que, de acordo com Cervo e Bervian (1996), procura explicar um problema a partir de publicações em documentos. A pesquisa bibliográfica é a base para as demais pesquisas e deve ser fundamental na vida de quem se propõe a estudar (Fachin, 2001).

Para este estudo, foram selecionados artigos científicos publicados entre os anos de 1990 e 2024, por meio de pesquisa nos bancos de dados Scielo, Google Scholar e Periódicos CAPES, utilizando os descritores “ambiente de parto” e “humanização do parto”. Além disso, foram consultados livros e capítulos de livros reconhecidamente relevantes para o estudo dos aspectos emocionais do parto. Trata-se, portanto, de uma revisão não sistemática da literatura.

Ambientes de parto: da natureza ao hospital

As práticas de parturição evoluíram significativamente ao longo da história, migrando de contextos domésticos e coletivos para ambientes institucionalizados e regulados. O que antes era um processo natural, conduzido por mulheres e parteiras em residências ou espaços comunitários, passou a ser gradualmente transferido para o hospital, transformando-se em um evento submetido a normas técnicas e intervenções médicas. Nas culturas indígenas, africanas e ribeirinhas, o nascimento transcende o campo do biológico. Trata-se de um rito de passagem repleto de significados, no qual o espaço se alinha aos ritmos naturais e aos saberes ancestrais das mulheres. Elementos como a terra, a água, o fogo, a música, os aromas e o acolhimento da comunidade compõem um cenário de cuidado sensível e integrado. Como bem coloca Krenak (2019), reexistir é manter o corpo em sintonia com a terra, e a arquitetura vernacular desses povos é expressão viva dessa conexão — feita com materiais simples, mas profundamente significativos.

Durante grande parte da história, o parto ocorria no ambiente doméstico e assim permaneceu até o século XVII. Era um momento íntimo, assistido por parteiras



Figura 2 - “Um homem médico – Uma mulher parteira”. Caricatura simbolizando a disputa obstétrica pela execução do parto na Europa entre o século XVIII e XIX. Pintura de S. W. Fores, Londres, 1793. Fonte: Bitencourt; Krause, 2007.

experientes e por familiares, especialmente a mãe da gestante (Figura 1). Em situações específicas, como nas famílias da realeza, o parto ganhava caráter público, sendo presenciado por várias pessoas (Maldonado, 2002). Mesmo quando médicos eram convocados — geralmente em emergências — a decisão final ainda pertencia à mulher (Vendrúscolo; Kruel, 2015).

Com o surgimento do fórceps, no século XVIII, novas intervenções foram incorporadas ao processo de parto. O instrumento, criado para facilitar partos difíceis, ajudou a reduzir mortalidades maternas e perinatais, mas seu uso inicial também causou complicações como perfurações e lesões graves (Maldonado, 2002). Ainda assim, por um longo período, representou uma alternativa mais segura do que a cesariana, cuja aplicação, na época, era extremamente arriscada.

A partir do crescimento das práticas obstétricas intervencionistas, a figura do médico cirurgião começou a substituir as parteiras (Figura 2). Essa mudança implicou a exclusão progressiva das mulheres que detinham os saberes tradicionais do parto, relegando-as a um papel secundário (Maldonado, 2002; Tornquist, 2002).

.

O período da Inquisição, entre os séculos XIV e XVII, também contribuiu para essa transição. As parteiras eram frequentemente perseguidas e associadas à feitiçaria, justamente por promoverem práticas que amenizavam a dor e contrariavam a visão religiosa dominante, segundo a qual a dor do parto era punição pelo pecado original (Spink, 2013).

O uso sistemático da cesárea teve início entre o final do século XIX e o início do século XX, embora com resultados alarmantes. Em Paris, entre 1787 e 1876, nenhuma mulher sobreviveu ao procedimento, em parte porque os médicos evitavam suturar o útero, temendo infecções (Parente et al., 2010). Foi somente após os anos 1940, com o advento da penicilina, que a cirurgia se tornou mais segura. Essa fase também consolidou a medicalização do nascimento, com a introdução de anestésicos e outras tecnologias.

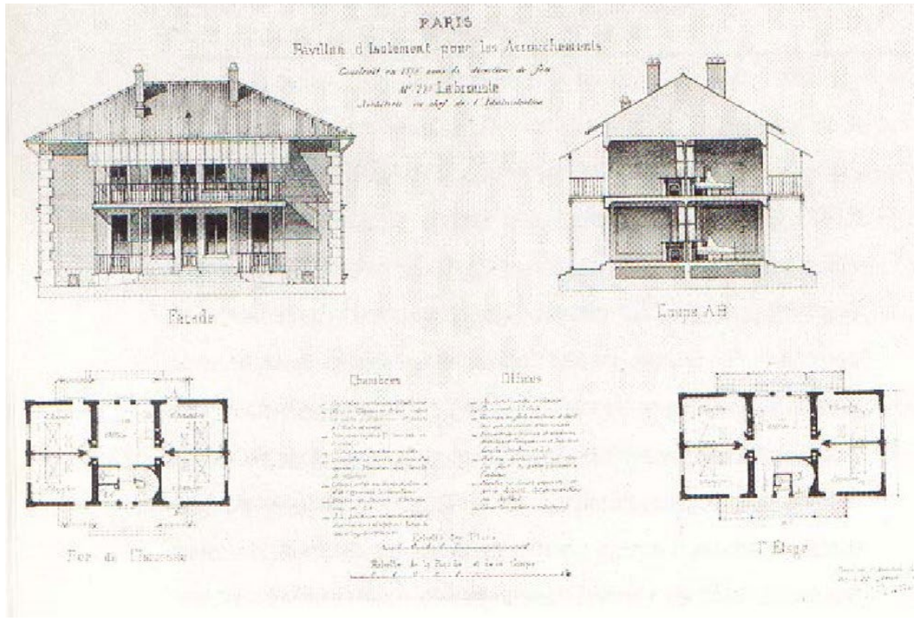


Figura 3 - Fachada, corte e plantas baixas do Pavilhão de Isolamento da Maternidade de Paris. Fonte: Musée de L'Assistance Publique, 1995.

A consolidação do parto como evento hospitalar exigiu a construção de estruturas complexas. Em menos de cem anos, o parto passou de um ato familiar para um procedimento fragmentado em múltiplos ambientes técnicos (Bitencourt; Maria, 2003). A organização hospitalar dos anos 1940 passou a incluir espaços específicos para cada etapa: pré-parto, anestesia, assistência ao neonato, parto normal ou cirúrgico, UTI materna e neonatal, entre outros (Lerman, 2002).

As edificações destinadas ao parto, portanto, revelam um acúmulo de práticas que ajudam a decifrar os modelos sociais impostos às mulheres em relação à gestação e nascimento. Como aponta o Ministério da Saúde, essas transformações estruturais também operaram simbolicamente, negando à mulher o papel de sujeito de sua própria experiência de nascimento (Brasil, 2001, p.12).

Um exemplo emblemático dessa organização espacial está no Pavilhão de Isolamento da Maternidade de Paris, construído em 1875 (Figura 3). Esse edifício ilustra o modelo pavilhonar, que passou a influenciar o projeto de hospitais ao longo do século XIX, com setores bem definidos e arquitetura simétrica (Bitencourt; Krause, 2007).

O modelo pavilhonar consolidou-se ao longo do século XIX como referência para a organização dos hospitais, sendo caracterizado pela distribuição dos serviços em edifícios separados conforme as especialidades médicas e os tipos de patologias tratadas. Essa lógica funcionalista se refletiu diretamente na arquitetura hospitalar, marcada por composições simétricas, fachadas regulares, aberturas reduzidas e pés-direitos elevados (Bitencourt; Krause, 2007).

Nesse mesmo período, surgiram os primeiros esforços em reservar, dentro das instituições hospitalares, áreas específicas voltadas à atenção obstétrica. A consolidação dessas áreas como espaços destinados exclusivamente ao parto e nascimento ganhou força especialmente após a Segunda Guerra Mundial, quando as políticas públicas passaram a priorizar a redução da mortalidade materno-infantil (Oba; Tavares, 1996). Entre os anos de 1940 e 1970 nos Estados Unidos, e entre 1920 e 1970 na França, foram erguidas as primeiras unidades obstétricas hospitalares com desenho funcional



Figura 4 - Quarto de puérpera com berço sobre trilhos, recomendação projetual do livro A Arte de Projetar em Arquitetura de Ernst Neufert, publicado originalmente em 1933. Fonte: Neufert, 1976, p. 393.

segmentado. Esses espaços continham ambientes específicos para cada etapa do processo de parturição, e as equipes de enfermagem passaram a atuar de maneira especializada em cada uma dessas fases, acompanhando desde o início do trabalho de parto até os cuidados pós-natais (Bitencourt; Costa, 2003).

Os procedimentos influenciavam e eram, ao mesmo tempo, influenciados pela arquitetura. A rotina dos procedimentos de enfermagem com a parturiente começava na sala de pré-parto ou na enfermaria, monitorando o progresso do trabalho de parto, das contrações iniciais ao estágio intermediário até o nascimento estar eminente. Nesse momento, a mulher era transferida rapidamente do seu leito para uma maca de transporte e conduzida à sala de parto, ambiente semelhante a uma sala cirúrgica onde, então, era novamente transferida da maca para uma mesa de parto ou mesa obstétrica (Lerman, 2002).

Da sala de parto, o procedimento mais comum era transferir a mãe para uma sala de recuperação pós-anestésica, para ser monitorada por uma ou duas horas e, a partir daí, novamente ser transferida para a sala de pós-parto, ou enfermaria convencional. Quanto ao neonato, após o nascimento, era encaminhada a um espaço próprio - o berçário coletivo, onde seria envolta em completos cuidados de enfermagem (Bitencourt; Krause, 2007).

A influência dessas ideias se estendeu também à produção arquitetônica. Em 1933, Ernst Neufert publica a obra *A Arte de Projetar em Arquitetura*, onde ilustra o parto hospitalar com uma cama/berço sobre trilhos, possibilitando o contato limitado entre mãe e bebê (Figura 4). A imagem mostra uma enfermeira supervisionando o breve encontro antes da criança ser devolvida ao berçário (Bitencourt; Krause, 2007).

Embora edições mais recentes da obra tenham incentivado o contato contínuo, o impacto do modelo inicial foi duradouro.



Figura 5 - Quarto de puérpera com berço de correr, na primeira metade do século XX. Fonte: Wellcome Library, London, 2007 apud BITENCOURT; KRAUSE, 2007.

O referido livro manteve a indicação citada anteriormente por muitas edições. Atualmente incentiva a não separação da mãe e do bebê, visando maior contato possível. Desta forma, dada a expressiva difusão deste livro no meio arquitetônico, diversos hospitais projetados ao longo do século XX adotaram esse tipo de recomendação (Figura 5).

A partir de 1970, uma nova crítica ao modelo tecnocrático ganhou força. Iniciou-se uma mobilização internacional em torno da humanização do parto, com foco em experiências mais respeitosas e centradas na mulher (Ratto, 1996). Desde então, novas abordagens têm influenciado a forma como se pensa e projeta os ambientes de nascimento.

Nas últimas décadas, percebe-se uma ampliação do debate sobre o papel do espaço no cuidado obstétrico. Diferentes concepções arquitetônicas para centros obstétricos vêm sendo desenvolvidas, acompanhando mudanças na forma como o nascimento é compreendido — não apenas como um evento médico, mas como uma vivência humana, afetiva e transformadora (Bitencourt; Costa, 2003).

Histórico e evolução do ambiente de parturição no Brasil

A trajetória dos espaços de nascimento no Brasil acompanha transformações profundas nas esferas cultural, social e política. Desde os períodos anteriores à colonização, o parto era realizado entre os povos indígenas em ambientes naturais, como ocas ou matas, com apoio das mulheres da comunidade e conduzido segundo práticas e rituais tradicionais, baseados em saberes ancestrais (Castro, 2002).

Entre as etnias botocuda e tapuia, por exemplo, as mulheres costumavam dar à luz sozinhas em meio à natureza, sendo acompanhadas apenas por uma anciã em partos de primeira viagem (Figura 6a). Após o nascimento, realizavam banhos rituais antes de retornarem à aldeia (Rezende apud Bitencourt; Krause, 2007, p. 59). Já entre os tupinambás (Figura 6b), o parto se dava de forma coletiva, no interior das ocas, com a participação de outras mulheres da tribo (Ratto apud Bitencourt; Krause, 2007, p. 59

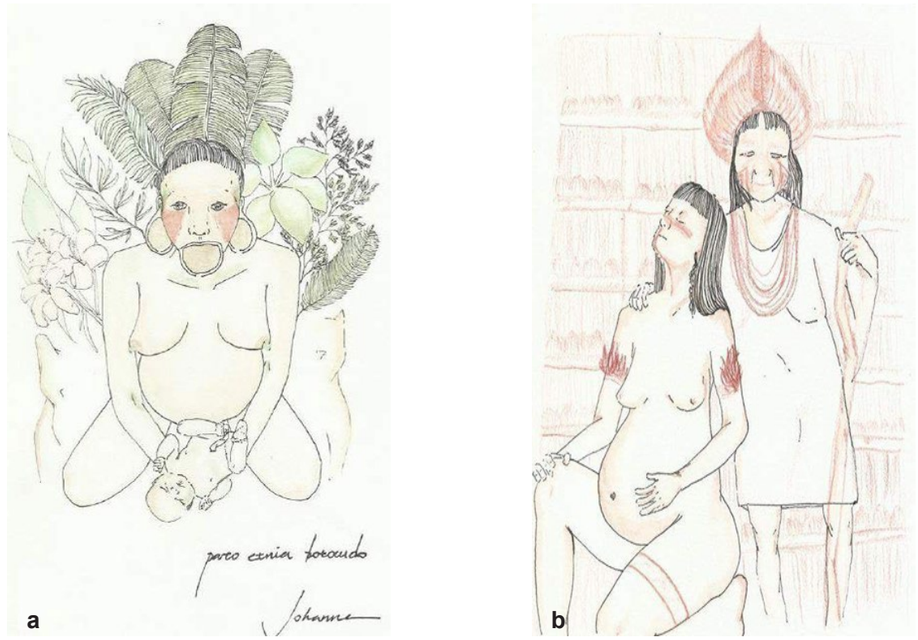


Figura 6 - Ilustração representando o parto das Tribos Botocudos e Tupinambás. Fonte: SILVA, 2018.

A chegada dos colonizadores, a partir do século XVI, deu início a um processo de imposição cultural e religiosa que afetou diretamente essas práticas. A influência europeia trouxe consigo novos modos de compreender o corpo, o nascimento e o cuidado, provocando uma substituição dos ritos indígenas por práticas da medicina ocidental e preceitos do catolicismo.

Autores como Betty Mindlin (2003), em *Do Parto e do Nascer entre os Gaviões Ikolen: Mulheres, Parteiras e Xamãs*, analisam essas rupturas culturais e os impactos sofridos pelas populações originárias. Ainda durante o período colonial, o parto passou a ocorrer, majoritariamente, em domicílio, com a presença de parteiras ou, em determinados casos, de médicos e figuras religiosas. Maria Clementina Pereira Cunha (2001), em *O Espelho de Próspero: A Cultura Literária no Brasil Colonial*, explora como medicina e religião se articularam no controle da experiência do nascimento.

Autores como Maria Clementina Pereira Cunha em "O Espelho de Próspero: A Cultura Literária no Brasil Colonial" explora a interação entre medicina e religião durante esse período.

A urbanização e o avanço da medicina moderna nos séculos XIX e XX contribuíram para institucionalizar o parto em ambientes hospitalares. Essa transição foi acompanhada por um aumento significativo de procedimentos invasivos, como fórceps e cesarianas, muitas vezes realizados sem necessidade clínica. Nesse contexto, as vontades e necessidades das gestantes foram frequentemente desconsideradas.

Reflexões sobre a dimensão de gênero e o poder médico nesse processo podem ser encontradas em obras como *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, e *Birth and Power: A Savage Enquiry Revisited*, de Sheila the Baroness Hollins, que discutem o afastamento das mulheres do protagonismo sobre seus próprios corpos.

Somente a partir das últimas décadas do século XX é que surgiram movimentos em direção à humanização do parto no Brasil, com um foco renovado na promoção da autonomia das mulheres, respeito à escolha da gestante e práticas baseadas em evidências científicas.

Somente a partir das últimas décadas do século XX é que se intensificaram os debates em prol da humanização do nascimento no Brasil. Passou-se a defender, com mais força, a autonomia da gestante, o respeito às escolhas individuais e a aplicação de boas práticas obstétricas baseadas em evidências.

Na década de 1990, os Centros de Parto Normal (CPN) começaram a ser implantados no país, seguindo diretrizes da Organização Mundial da Saúde (OMS). Essas unidades, localizadas fora do centro cirúrgico, visam oferecer um modelo de assistência menos intervencionista, em espaços acolhedores que promovem privacidade e permitem a presença ativa da mulher e de seus acompanhantes durante o processo (Vendrúscolo; Kruel, 2015).

Um marco fundamental desse movimento foi a formulação, em 1985, dos princípios para a Humanização da Assistência ao Parto, promovidos pela OMS. Esses princípios incentivam o parto natural, o aleitamento materno imediato, o contato contínuo entre mãe e bebê, a atuação de enfermeiras obstétricas e a valorização das parteiras tradicionais, especialmente em regiões onde o acesso hospitalar é limitado (Tornquist, 2002).

Entre as décadas de 1980 e 1990, o Ministério da Saúde brasileiro passou a incorporar essas pautas em suas políticas públicas. Em 2000, foi lançado o Programa Humanização do Pré-Natal e Nascimento (PHPN), institucionalizando o termo "humanização" e ampliando os debates sobre a qualidade do atendimento. Desde então, os espaços hospitalares passaram a ser questionados quanto à sua capacidade de representar e responder às expectativas das usuárias (Rattner, 2009).

Em 2017, no Dia Internacional da Mulher, o Ministério da Saúde publicou as Diretrizes Nacionais de Assistência ao Parto Normal, que reafirmam a centralidade da mulher no processo. Entre os aspectos contemplados estão: a presença de doulas e/ou acompanhantes, liberdade de posição no trabalho de parto, uso de métodos naturais para alívio da dor (como massagens e banhos), elaboração compartilhada do plano de parto, contato imediato entre mãe e bebê e incentivo à amamentação. As diretrizes também reconhecem as Casas de Parto como espaços seguros para gestações de baixo risco e autorizam que enfermeiras obstétricas acompanhem partos em ambientes integrados, como os quartos PPP — pré-parto, parto e pós-parto (Brasil, 2017; Silva, 2017).

A história dos ambientes de parturição no Brasil revela, portanto, não apenas uma mudança de cenário físico, mas uma profunda reestruturação simbólica e ética. A busca por práticas mais humanas, respeitosas e centradas na mulher permanece como um compromisso contínuo na construção de experiências de nascimento mais dignas e seguras.

A legislação referente aos Estabelecimentos de Assistência à Saúde (EAS) no Brasil

No Brasil, os espaços destinados à assistência à saúde são orientados por um conjunto de normas técnicas, resoluções e diretrizes oficiais, que ao longo do tempo foram sendo atualizadas e ampliadas para atender às transformações nos modelos de cuidado e às exigências sanitárias e de conforto. Essas diretrizes impactam diretamente os projetos arquitetônicos e complementares dos Estabelecimentos Assistenciais de Saúde (EAS), influenciando tanto a forma quanto a funcionalidade desses ambientes.

As regulamentações vigentes são disponibilizadas por órgãos como o Ministério da Saúde (MS) e a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), por meio de portarias, cartilhas, manuais técnicos e resoluções normativas. Um dos primeiros marcos legais foi a publicação da Portaria nº 1.884/94, que estabeleceu normas para o dimensionamento dos espaços físicos voltados à assistência à saúde, além de definir oficialmente o termo “Estabelecimento Assistencial de Saúde” (EAS) para qualquer edificação voltada ao atendimento de pacientes em diferentes níveis de complexidade (Brasil, 1994, p.6).

No anexo II da referida Portaria, é destacada a relevância do ambiente físico como componente essencial do cuidado: “A adoção de práticas humanizadas e seguras implica a organização das rotinas, dos procedimentos e da estrutura física, bem como a incorporação de condutas acolhedoras e não intervencionistas” (Brasil, 1994, p.6). Esse entendimento já sinalizava a importância de um espaço planejado não apenas sob critérios funcionais, mas também afetivos e relacionais.

Em 2002, a ANVISA publicou a RDC nº 50/2002, que atualizou os parâmetros para construções, reformas e ampliações em unidades hospitalares. Essa resolução serviu como base normativa até ser revogada posteriormente. Nesse período, o Programa Nacional de Humanização da Assistência Hospitalar (PNHAH) passou a assumir um papel central nas políticas públicas, culminando na consolidação da Política Nacional de Humanização (PNH).

Com a publicação, em 2004, do Caderno de Textos Humaniza SUS, o Ministério da Saúde reafirmou a importância de integrar práticas humanizadas aos modelos de gestão e aos espaços físicos do Sistema Único de Saúde. A proposta visava não apenas transformar o atendimento em si, mas também qualificar os ambientes onde esse atendimento ocorre (Brasil, 2004).

No contexto específico da atenção ao parto e nascimento, a legislação mais significativa passou a ser a RDC nº 36/2008, que substituiu a RDC 50 e introduziu medidas voltadas à segurança do paciente e à elevação da qualidade dos serviços de saúde. Desde então, as recomendações sobre o projeto e funcionamento de ambientes obstétricos passaram a incorporar também aspectos relacionados ao acolhimento e à experiência da mulher.

Outros marcos relevantes incluem a Portaria nº 1.459/2011, que instituiu a Rede Cegonha — iniciativa voltada a garantir a assistência humanizada durante a gestação, o parto, o puerpério e os primeiros anos da infância. Essa política ampliou o olhar sobre o ciclo gravídico-puerperal como um processo contínuo, que demanda espaços físicos integrados e humanizados.

Em 2012, a Portaria nº 1.020 estabeleceu critérios para a estratificação de risco obstétrico, promovendo uma melhor organização dos serviços conforme a complexidade dos casos. Já a Portaria nº 3.390/2013, ao instituir a Política Nacional de Atenção Hospitalar (PNHOSP), reforçou a centralidade do cuidado humanizado e seguro como premissas fundamentais dos ambientes hospitalares.

No ano de 2015, por meio da Portaria nº 11, foram definidas as diretrizes para a criação e funcionamento dos Centros de Parto Normal Peri-Hospitalar (CPNp), fortalecendo um modelo de assistência ao parto natural mais acolhedor, seguro e tecnicamente

qualificado (Brasil, 2015). Essa portaria também reafirma a vinculação desses centros à Rede Cegonha, propondo sua articulação com o Sistema Único de Saúde e reconhecendo o protagonismo da mulher no processo de nascimento.

Além das regulamentações diretamente voltadas ao cuidado obstétrico, a norma técnica NBR 7256 trata de aspectos fundamentais à qualidade do ambiente hospitalar, como a renovação do ar, controle da umidade, filtragem e climatização. Essa norma estabelece parâmetros que visam garantir ambientes salubres e seguros, essenciais para o bem-estar de pacientes e profissionais da saúde.

A NBR 7256 também oferece diretrizes técnicas para a instalação e manutenção de sistemas de climatização, incluindo recomendações sobre localização de equipamentos, segurança elétrica, drenagem e prevenção de riscos. O cumprimento dessas normas contribui diretamente para a qualificação dos espaços hospitalares, promovendo ambientes mais eficientes, confortáveis e compatíveis com as exigências da vigilância sanitária.

Por fim, a compreensão e aplicação dessas legislações e normas são indispensáveis para arquitetos e profissionais da saúde envolvidos na concepção de espaços de parturição. Elas fornecem o arcabouço técnico necessário para projetar ambientes que garantam não apenas funcionalidade e segurança, mas também um acolhimento digno e respeitoso para mulheres e recém-nascidos.

A seguir, apresenta-se uma síntese das principais normas, portarias e resoluções que orientam os Estabelecimentos Assistenciais de Saúde (EAS) no Brasil, com ênfase nos seus objetivos e diretrizes (Quadro 1). Esse panorama normativo contribui para a compreensão dos marcos regulatórios que influenciam diretamente o planejamento, a qualificação e a humanização dos espaços hospitalares, especialmente aqueles destinados ao parto e nascimento, assegurando ambientes mais seguros, confortáveis e acolhedores.

DOCUMENTO	OBJETIVOS	DESTAQUES
Portaria nº 1.884/94	Normas e diretrizes para projetos arquitetônicos em Estabelecimentos Assistenciais de Saúde (EAS).	Introduziu o termo 'Estabelecimento Assistencial de Saúde' (EAS).
RDC nº 50/2002	Regularização de novas construções, reformas de hospitais.	Substituída pela RDC 36 em 2008.
Caderno de Textos Humaniza SUS (2004)	Promover a humanização do atendimento hospitalar e do ambiente físico.	Transformação do Programa Nacional de Humanização em política pública: Humaniza SUS.
RDC nº 36/2008	Instituir ações para a segurança do paciente e melhoria da qualidade nos serviços de saúde.	Revogou a RDC nº 50 e enfatizou segurança e qualidade.
Portaria nº 1.459/2011	Garantir atenção humanizada durante a gravidez, parto e puerpério, alinhada à Rede Cegonha.	Estabeleceu a Rede Cegonha para assistência humanizada e segura.
Portaria nº 1.020/2012	Estabelecer critérios para classificação de risco obstétrico.	Organizou o cuidado obstétrico à gestante e ao neonato.
Portaria nº 3.390/2013	Qualificar e organizar a atenção hospitalar no SUS, incluindo diretrizes para humanização.	Incluiu diretrizes voltadas à humanização e segurança do paciente.
Portaria nº 11/2015	Diretrizes para implantação de Centros de Parto Normal Peri-Hospitalar (CPNp).	Foco em acolhimento e assistência ao parto natural e humanizado.
NBR 7256	Estabelecer requisitos para qualidade do ar interior e operação de sistemas de climatização.	Prevenção de problemas relacionados à má qualidade do ar em ambientes hospitalares.

Quadro 1 - Tabela Comparativa de Normas e Portarias Relacionadas aos EAS.
Fonte: da autora, 2024.

Cabe destacar que tanto a Portaria nº 11 quanto as resoluções RDC 50 e RDC 36 concentram-se, em sua maioria, nos aspectos físicos e técnicos dos ambientes de parto, deixando em segundo plano elementos subjetivos como o bem-estar emocional e psicológico das parturientes — fatores igualmente fundamentais para garantir uma experiência de nascimento acolhedora e verdadeiramente humanizada.

Conclusão

A trajetória histórica dos ambientes de parturição evidencia mais do que uma transformação arquitetônica: revela a passagem de um evento profundamente humano, coletivo e ritualístico para um procedimento técnico, institucionalizado e, muitas vezes, desumanizado. Ao longo dos séculos, os saberes ancestrais de povos indígenas, africanos e ribeirinhos foram sendo invisibilizados, substituídos por práticas biomédicas que afastaram o parto do seu contexto cultural, afetivo e simbólico.

No Brasil, essa transição é marcada tanto pela imposição colonial quanto pelas transformações urbanas e sanitárias, culminando em modelos hospitalares cada vez mais centrados na eficiência técnica e no controle do corpo feminino. A medicalização do nascimento, embora tenha contribuído para reduzir alguns riscos obstétricos, também resultou em intervenções excessivas, perda de autonomia da mulher e afastamento do vínculo entre mãe, bebê e comunidade.

Em vista disso, na última década, surge um movimento de humanização do parto promulgado pelo Ministério da Saúde que, dentre muitas iniciativas, encontra-se a preocupação com a ambiência dos espaços de parturição, reconhecendo que o ambiente físico influencia diretamente no conforto, na autonomia e na experiência emocional da parturiente, sendo considerado parte integrante do cuidado em saúde.

Eis um caminho fundamental a ser trilhado na busca por uma real contribuição do estudo para a modelagem dos projetos arquitetônicos voltados à assistência ao parto. A pesquisa sobre o estabelecimento de parâmetros efetivos de conforto ambiental torna-se imprescindível, uma vez que tais parâmetros devem atender não apenas às necessidades básicas, mas também às demandas subjetivas e emocionais inerentes ao processo de parturição. Quanto mais cedo e com maior precisão a informação chegar ao arquiteto, maior será a possibilidade de sua integração ao projeto e, consequentemente, mais elevada será a qualidade global do ambiente construído — qualidade esta compreendida como condição essencial para favorecer a humanização da assistência ao parto (BARROSO-KRAUSE apud DEL RIO, 1998, p. 41).

Não se pode negar que a arquitetura dos ambientes de saúde, assim como a medicina, compreende mais que uma atividade funcional, caracterizada pela responsabilidade social que comportam, e se apresenta como um instrumento potente para a promoção de experiências de parto mais respeitosas e sensíveis. Ao valorizar a ambiência, o acolhimento e o respeito às práticas tradicionais, torna-se possível não apenas adequar espaços às normas técnicas, mas sobretudo reconfigurar sentidos e restabelecer vínculos entre o corpo, o espaço e o nascer.

Retomar os saberes ancestrais e compreender os ambientes de parturição como espaços de cuidado integral — físico, emocional, simbólico e social — é fundamental para a construção de modelos de atenção mais humanos, baseados em evidências e culturalmente sensíveis. Trata-se de reconhecer o parto não apenas como um procedimento técnico, mas como uma experiência profunda, que demanda respeito à autonomia da mulher, escuta ativa e um ambiente que favoreça o vínculo e o bem-estar.

A articulação entre arquitetura, saúde, cultura e ancestralidade permite ressignificar os espaços de nascimento, superando a lógica padronizada da medicalização. Ao valorizar práticas e disposições espaciais que acolham o corpo e a subjetividade da parturiente, abrimos caminho para ambientes que, além de funcionais e seguros, sejam também dignos, acolhedores e centrados na mulher. Essa compreensão amplia o papel da arquitetura como mediadora do cuidado e reforça o compromisso ético com a qualidade da assistência ao nascimento.

Referências

BITENCOURT, Fábio; COSTA, Maria. A arquitetura do ambiente de nascer: aspectos históricos. *Revista DISSERTAR*, Rio de Janeiro, Dez. de 2003 p. 12-15. Disponível em: <https://www.academia.edu/8349670/Arquitetura_do_ambiente_de_Nascer_reflexões_e_recomendações_projetuais_de_arquitetura_e_conforto_ambiental>. Acesso em: 30 abr. 2020.

BITENCOURT, Fábio; KRAUSE, Claudia; UFRJ. *Arquitetura no ambiente de nascer: investigação, reflexões e recomendações sobre adequação de conforto para centros obstétricos em maternidades públicas no Rio De Janeiro*. UFRJ, 2007.

BRASIL, Conselho Nacional de Saúde. *Recomendação nº 038, de 23 de agosto de 2019*. Brasilia, DF, 2019. Disponível em: < https://www.gov.br/conselho-nacional-desaude/pt-br/acesso-a-informacao/legislacao/recomendacoes/2019/recomendacaono-038.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2023.

BRASIL, Ministério da Saúde. *Parto, Aborto e Puerpério Assistência Humanizada à Mulher*. Brasília, 2001.

BRASIL, Ministério da Saúde. *Política Nacional de Humanização*. 1 ed. Brasilia, DF, 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Resolução-RDC nº 50, de 21 de fevereiro de 2002*. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/anvisa/2002/rdc0050_21_02_2002.html>. Acesso em: 20 mar. 2023.

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

CERVO, Amado Luiz; BERVIAN, Pedro Alcino. *Metodologia Científica*. 4. ed. São Paulo: MAKRON Books, 1996.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *O espelho de Próspero: a cultura literária no Brasil colonial.* 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LERMAN, Alice. *Birth environments, emerging trends and Implications for Design*. Wisconsin: Center for Architecture and Urban Planning Research. University of WisconsinMilwaukee, 2002. 143 p.

MALDONADO, Maria. *Psicologia da Gravidez. Parto e Puerpério*. 6 ed. Petrópolis, Vozes, 2002. P. 88 - 98.

MINDLIN, Betty. *Do parto e do nascer entre os Gaviões Ikolen: mulheres, parteiras e xamãs*. São Paulo: Editora da UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2003.

OBA, Maria; TAVARES, Maria. *As mulheres e os receios vivenciados em suas trajetórias obstétricas*. *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasilia, out de 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-71671996000400008&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 20 abr. 2020.

ODENT, Michel. *O Camponês e a parteira: uma alternativa à industrialização da agricultura e do parto*. Trad. de Sarah Bauley. – São Paulo: Ground, 2003, 189 p.
PARENTE, Raphael. et al. *A história do nascimento (parte 1): cesariana*. Femina, set de 2010. Disponível em: <http://files.bvs.br/upload/S/0100-7254/2010/v38n9/a481-486.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2020.

RATTNER, Daphne. Humanização na atenção a nascimentos e partos: ponderações sobre políticas públicas. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu*, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141432832009000500027&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 20 abr. 2020.

RATTO, Kátia Maria. Algumas reflexões sobre o profissional de saúde, o parto e o nascimento. *Revista Saúde em Foco*. Ano V, n. 14, Rio de Janeiro, nov. 1996. p. 36- 39.

SILVA, Amanda Krauze. *Casa de Parto: a humanização do ambiente de nascer por meio da arquitetura.* Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em: < CT_DEAAU_2018_1_02.pdf (utfpr.edu.br)>. Acesso em: 6 jan. 2021.

SILVA, Cristiane. *Ergonomia aplicada na qualificação da ambiência do espaço de nascer.* ResearchGate, jul. 2018. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/326527609_Ergonomia_aplicada_na_qualificacao_da_ambiencia_do_espaco_de_nascer>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SPINK, Mary Jane. Psicologia Social e Saúde: saberes e sentidos. 9. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

TOLEDO, Luiz Carlos Menezes de. Feitos para Curar: arquitetura hospitalar e o processo projetual no Brasil / Rio de Janeiro: ABDEH, 2006, 127p.:il.

TORNQUIST, Carmen Susana. Armadilhas da nova era: natureza e maternidade no ideário de humanização. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n2/14972>. Acesso em: 10 jan. 2022.

VENDRÚSCOLO, Claudia; KRUEL, Cristina. A história do parto: do domicílio ao hospital, das parteiras ao médico, de sujeito a objeto. *ResearchGate*, 15 de jun. de 2015. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/311420444_a_historia_do_parto_do_domicilio_ao_hospital_das_parteiras_ao_medico_de_sujeito_a_objeto_1>. Acesso em: 20 abr. 2020.

ENTRE O REAL E O IMAGINÁRIO
Uma leitura de Patos de Minas através de seus lugares e suas lendas

BETWEEN REALITY AND IMAGINATION
A look at Patos de Minas through its places and legends

Ana Luísa Gonçalves Silva[1] e Adriano Tomitão Canas[2]

Resumo
O presente artigo tem por base a investigação de mestrado "Entre o real e o imaginário: uma leitura de Patos de Minas através dos seus lugares e suas lendas", e apresenta uma síntese da pesquisa desenvolvida sobre a cidade de Patos de Minas, com foco na interseção entre a dimensão concreta e o imaginário. A investigação analisa as transformações do território a partir das lendas presentes nas narrativas populares e na literatura local, explorando suas representações na memória e na cartografia afetiva. Por meio do caminhar e da cartografia sensível como métodos, buscou-se compreender as narrativas, os espaços e os afetos que configuram a identidade da cidade. Os resultados evidenciam que as lendas constituem camadas simbólicas que coexistem com a cidade material, enriquecendo a compreensão do território e fortalecendo o sentimento de pertencimento.
Palavras-chave: imaginário urbano; lendas, território; cartografia; Patos de Minas.

Abstract
This article is based on the master's thesis "Between the Real and the Imaginary: A Reading of Patos de Minas Through its Places and Legends," and presents a synthesis of the research developed on the city of Patos de Minas, focusing on the intersection between the concrete and the imaginary dimensions. The research analyzes the transformations of the territory based on the legends present in popular narratives and local literature, exploring their representations in memory and affective cartography. Through walking and sensitive cartography as methods, the aim was to understand the narratives, spaces, and affections that shape the city's identity. The results show that the legends constitute symbolic layers that coexist with the material city, enriching the understanding of the territory and strengthening the feeling of belonging.
Keywords: urban imagery; legends, territory; cartography; Patos de Minas.

1 Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Uberlândia (2025). Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU/UFU, 2025), na área de concentração Projeto, Espaço e Cultura, vinculada à linha de pesquisa Cidade e Patrimônio: Perspectivas e Prospectivas. Arquiteta e Urbanista pelo Centro Universitário de Patos de Minas (2021). E-mail: anahoncalves@ufu.br
2 Professor Associado da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo e Design da Universidade Federal de Uberlândia (FAUeD-UFU) e Docente do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU-UFU). Doutor em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (2010), Mestre em Arquitetura e Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (2005), Arquiteto e Urbanista (PUC-Campinas/1996). E-mail: adrcanas@ufu.br



Figura 1 - Imagem ilustrativa das Lagoas "Grande" e "Dos Patos" (1940), origem do nome de Patos de Minas. Fonte: Acervo do Museu da Cidade de Patos de Minas.

A cidade se encontra em constante metamorfose, onde o tangível e o intangível se entrelaçam, moldando as formas de viver e experienciar seus lugares. Mais do que um aglomerado de edificações e ruas, ela é um campo de experiências sensoriais, simbólicas e afetivas. Como aponta Lynch (1997), "a imagem da cidade é composta por elementos físicos e simbólicos que estruturam a percepção dos indivíduos"[3]. É no caminhar, no toque e na escuta atenta que a cidade revela suas camadas invisíveis, aquelas que não aparecem nos mapas tradicionais, mas que se manifestam na pele, na memória e no imaginário.

Em Patos de Minas, cidade situada na região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, a cidade invisível pulsa através das lendas que atravessam gerações. Essas histórias, muitas vezes sussurradas em varandas ou registradas na literatura local, habitam becos, praças e encruzilhadas, compondo uma teia que convive com o espaço urbano visível. Explorar a cidade por meio desse patrimônio imaterial é escavar camadas de sentido que escapam à leitura objetiva do território. É compreender, como aponta Lefebvre (1991), que "o espaço não é apenas um suporte físico, mas uma construção social carregada de significados"[4].

Este texto tem como base a dissertação *Entre o Real e o Imaginário: uma leitura de Patos de Minas através de seus lugares e suas lendas*[5], que teve como objetivo analisar e compreender as transformações ocorridas no território de Patos de Minas a partir da leitura das lendas presentes no imaginário e na literatura local, entendendo de que maneira o espaço se transformou ao longo do tempo. O estudo adota a cartografia sensível e o caminhar como percurso metodológico. Caminhar torna-se, assim, um ato poético, uma forma de pensar com o corpo, de observar as transformações do território, de escutar o que vibra nas entrelinhas da cidade. Nas palavras de Michel de Certeau (1998), "as práticas cotidianas de deslocamento ressignificam os espaços, transformando a cidade em um texto vivo, lido e reescrito a cada experiência"[6]. O ato de caminhar revela mais do que se vê. Quando o corpo se desloca, ele entra em contato com outra camada da cidade, que escapa ao planejamento urbano e à lógica

3 LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 12.
4 LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço.* São Paulo: Edusp, 1991, pp. 26-27.
5 SILVA, Ana Luísa Gonçalves. *Entre o real e o imaginário: uma leitura de Patos de Minas através dos seus lugares e suas lendas.* 2024. 362 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2024. Pesquisa desenvolvida com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).
6 CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer.* Petrópolis: Vozes, 1998, p.171.



Figura 2 - Vista aérea da primeira capela de Santo Antônio e resquícios da "Lagoa dos Patos". Fonte: Acervo do Museu da Cidade de Patos de Minas.

da produtividade. Trata-se de uma cidade invisível, que se manifesta nos detalhes, nos ruídos, nas texturas e nos afetos. Andar pelas ruas é, portanto, também um modo de pensar, de propor a crítica, de sentir, de lembrar e de imaginar.

É pela vivência direta que a cidade vai sendo interpretada. Ao nos lançarmos ao acaso, abrimos espaço para descobertas que desafiam a objetividade dos mapas e dos discursos oficiais. Cada trajeto traçado guarda possibilidades de encontros e narrativas que reconfiguram nosso olhar. João do Rio já nos alertava para o fato de que as ruas são muito mais do que infraestrutura. Em *A Alma Encantadora das Ruas* (1995), ele descreve os muitos tipos de rua demonstrando que o espaço urbano é também um espelho das emoções humanas. Assim como João do Rio via alma nas ruas, este estudo acredita que a cidade é feita de muitas camadas entrelaçadas. O espaço urbano não é neutro. Ele é moldado pelas experiências cotidianas, pelas trocas culturais e pelas memórias que vão sendo ali cultivadas.

> Oh! sim, as ruas têm alma! Há ruas honestas, ruas ambíguas, ruas sinistras, ruas nobres, delicadas, trágicas, depravadas, puras, infames, ruas sem história, ruas tão velhas que bastam para contar a evolução de uma cidade inteira, ruas guerreiras, revoltosas, medrosas, spleenéticas, snobs, ruas aristocráticas, ruas amorosas, ruas covardes, que ficam sem pinga de sangue (Rio, 1975, p.07).

Assim como as ruas, as cidades são feitas de múltiplas almas. A rua, o bairro, o casarão, cada fragmento urbano são tecidos por histórias, tornando-se fascinante para aqueles que se dispõem a explorar a cidade. A aproximação com o espaço urbano, centrada na cartografia sensível como método, nos permite explorar o impacto emocional dos espaços e suas reverberações na vida cotidiana. Como afirma Lilian Amaral (2008), o mapeamento é uma "forma de apropriação e interpretação do território e esta apropriação pode ser física, mental ou sensorial. Mapeamento de um território que se faz por meio de uma experiência física ou sensorial"[7].

Através de caminhadas exploratórias, registros gráficos, escutas e consultas a acervos históricos, construiu-se um mapeamento que transcende a geografia física, dando

7 AMARAL, Lilian. Interterritorialidades: passagens, cartografias e imaginários. In: BARBOSA, Ana Mae; AMARAL, Lilian. *Interterritorialidade: mídias, contextos e educação.* São Paulo: Editora Senac/Edições SESC SP, 2008, p.13.

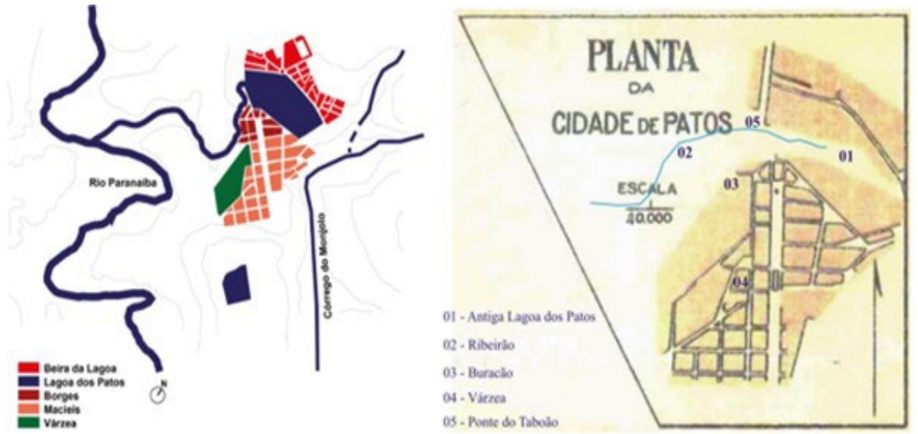


Figura 3 - Pontos de referências não mais existentes utilizando fac-símile da planta da cidade de 1920 - Comissão Mineira do Centenário. Belo Horizonte – Década de 1920. Fonte: Acervo do Museu da Cidade de Patos de Minas.

visibilidade às atmosferas subjetivas que pairam sobre a cidade. Essas incursões revelaram que um simples trajeto pode carregar histórias ancestrais, assombrações, histórias de amores não vividos e pactos silenciosos que buscam se manter no imaginário coletivo. A cartografia sensível, portanto, não se limita a localizar; ela capta intensidades. A investigação também incluiu o estudo de fontes bibliográficas e documentais, como jornais, livros de memória, mapas e outros registros, que ajudaram a contextualizar as lendas dentro da história da cidade. Esses relatos foram confrontados com os testemunhos colhidos durante as caminhadas, produzindo uma leitura multifacetada do espaço urbano, onde o tempo se embaralha, onde o passado se ergue no presente e onde o lugar deixa de ser estático para tornar-se narrativo. Durante a investigação sobre as lendas existentes, foram selecionadas aquelas que se destacam pela força simbólica, pela presença em registros históricos, e pelo impacto que ainda causam na memória coletiva.

O trabalho se estrutura em três partes. Na primeira busca-se apresentar a cidade de Patos de Minas, desde sua formação histórica até as transformações territoriais ocorridas ao longo dos anos. Analisa os vestígios apagados e os elementos que persistem no imaginário urbano, por meio das lendas registradas na literatura local. No segundo momento, discute-se a cartografia em seus aspectos tradicionais e afetivos, a cartografia sensível como método, enfatizando a produção subjetiva dos mapas e a representação das experiências. Também, o caminhar como prática poética e investigativa. Por fim, apresentamos as lendas e buscamos dar forma e visibilidade as narrativas que habitam a cidade. A intenção foi construir cartografias sensíveis a partir dos lugares evocados nas lendas. Trata-se de traçar rotas, identificar os lugares onde essas narrativas se manifestam, os existentes e os que não mais existem, e percorrer a cidade em busca desses pontos simbólicos. Nesse processo, emerge o gesto de ativar o imaginário coletivo e dar corpo ao invisível com base nas memórias e experiências, um modo de conhecer que escapa à lógica dos mapas convencionais.

Este trabalho, ao tomar as lendas como ferramenta de leitura dos espaços, propõe um diálogo entre cidade real e cidade imaginária, entre território concreto e território sensível. E como elas ativam uma memória coletiva que resiste às padronizações e transformações, relembrando que há algo de insubmisso no modo como o povo narra seus lugares. Como escreve Certeau (1994), "há histórias que escapam à racionalidade urbana e reinventam a cidade a cada passo"[8].

8 CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 157.



Figura 4 - Avenida Getúlio Vargas, década de 1970. Fonte: Acervo fotográfico de João Otávio Coelho.

Patos de Minas e seu território

Patos de Minas está localizada na porção ocidental do estado de Minas Gerais, integrando a mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba[9]. Sua configuração geográfica é marcada por importantes divisores naturais, como a cordilheira da Mata da Corda, que separa as bacias dos rios Paranaíba e Abaeté. A região é irrigada por diversos cursos d'água, dentre os quais se destacam os rios Babilônia, Três Barras, Espírito Santo, Areado e São Bento, bem como lagoas que favoreceram os processos de ocupação.

Embora a origem do município esteja comumente associada à chegada de tropeiros e bandeirantes no séc. XVII, registros arqueológicos e históricos indicam que sua ocupação antecede a presença colonial. A narrativa tradicional, marcada pela valorização da trajetória dos colonizadores, frequentemente silencia a presença de povos originários e de comunidades negras fugitivas que habitaram a região.

A compreensão do desenvolvimento urbano se apoia em uma documentação composta por mapas e manuscritos, como a primeira demarcação de ruas de 1874, o Código de Posturas de 1876, registros cartográficos e atas da Câmara Municipal. Esses documentos revelam que a organização espacial inicial foi delineada a partir de seu marco zero, a antiga lagoa que deu nome ao local e o núcleo primitivo em torno da capela de Santo Antônio.

A malha urbana original, ainda visível nos primeiros mapas, revela a influência do traçado orgânico português, posteriormente substituído por uma malha ortogonal inspirada nos ideais racionalistas e positivistas do séc. XIX. Essa transformação urbanística refletiu os embates políticos entre famílias dominantes, os Borges e os Maciéis, cujas disputas moldaram tanto a estrutura física da cidade quanto sua paisagem simbólica.

Enquanto os Borges, monarquistas e católicos, ocuparam o norte da cidade, caracterizado por ruas estreitas e sinuosas que desciam em direção à lagoa, com construções coloniais simples, os Maciéis, republicanos e protestantes, estabeleceram-se ao sul, em terrenos planos e mais altos, promovendo o traçado urbano regular, com

9 Segundo dados do IBGE (2022), possui população estimada em 167.870 habitantes, distribuídos em território de 3.190,456 km², com densidade demográfica de 49,91 hab./km².

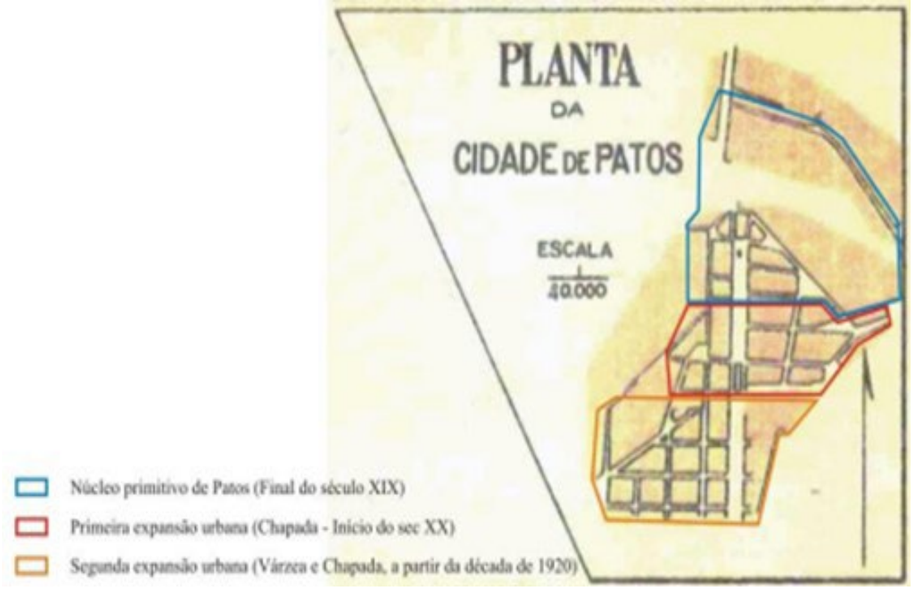


Figura 5 - Primeiras áreas de expansão da cidade (1920). Fonte: Acervo do Museu da Cidade de Patos de Minas.

ruas largas e projetos modernizadores inspirados em cidades como o Rio de Janeiro. A divisão territorial entre as famílias era simbolicamente marcada pela Igreja Matriz de Santo Antônio, localizada na atual Praça Dom Eduardo, no coração do núcleo original.

A liderança de Olegário Maciel, engenheiro e político proeminente, intensificou o projeto de modernização nas décadas de 1920 e 1930. Durante seu governo em Minas Gerais (1930-1933)[10], foram implementadas diversas obras públicas: escolas, praças ajardinadas, pavimentação de ruas e avenidas, construção do Paço Municipal, matadouro, novo cemitério, sistema de abastecimento de água e rede elétrica. Essas transformações pretendiam conferir à cidade um novo estatuto de salubridade e modernidade, afastando-a da imagem de povoado sertanejo.

Contudo, essa modernização teve limites espaciais e sociais bem definidos. Os bairros populares, como a Várzea (a oeste) e a região conhecida como "beira da lagoa" (a nordeste), permaneceram à margem das intervenções oficiais. Conforme aponta Rosa Silva[11], nesses territórios viviam os "aflitos" – pretos, pobres e prostitutas –, grupos excluídos e confinado às margens do progresso.

A Avenida Getúlio Vargas, aberta no início do período republicano, é um exemplo emblemático das novas intervenções: atravessa o centro com largas faixas e abriga edifícios de valor histórico e arquitetônico. Nela concentram-se construções coloniais como a antiga Casa de Câmara e Cadeia, os casarões de João Borges e Virgílio Caixeta, e as ruas estreitas. Também encontram-se os reflexos das reformas promovidas pelos Macieis, escolas como o Grupo Escolar Antônio Dias Maciel e o Grupo Escolar Marcolino de Barros, além da residência de Olegário Maciel, atualmente transformada em museu[12].

10 Olegário Maciel foi uma das figuras mais proeminentes da política mineira no início do séc. XX, atuando como líder do Partido Republicano Mineiro (PRM). Ao longo de sua trajetória, atuou em diversos cargos políticos e foi governador de Minas Gerais (1930-1933). Sua gestão coincidiu com o período de intensos investimentos no interior do estado, especialmente em Patos de Minas, onde manteve vínculos familiares.
11 SILVA, Rosa Maria Ferreira da. *A República dos Patos ou a construção da cidade republicana no sertão das Geraes: representação, memórias e conflitos. Cidade de Patos, 1889-1933.* Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.
12 MELLO, Antônio de O. *Patos de Minas: capital do milho.* Patos de Minas: Editora da Academia Patense de Letras, 1971.

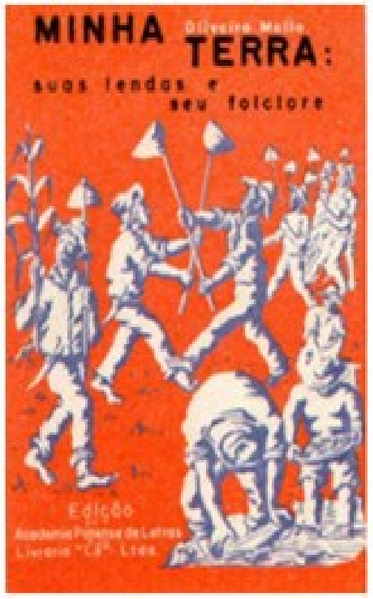






Figura 6 - Capa da 1ª ed. do livro "Minha Terra: suas lendas e seu folclore" (1970), matéria da Folha de Patos (1942) e primeira publicação da lenda "A Mulher dos Três Metros" na Folha de Patos (1945).

Ressalte-se que o início da expansão do vetor sul, ausente nos documentos mais antigos e presente nos mapas foi registrado pela Comissão do Centenário e indica o momento em que passava a vila. Em outras palavras, a cartografia (figura 6) registra o tecido original (contorno em azul) e o exato momento da expansão sul, rumo à Chapada (contorno em vermelho)[13].

A história urbana de Patos de Minas, portanto, não pode ser dissociada das relações de poder e das disputas que configuraram a cidade. O espaço urbano torna-se palco onde se inscrevem as marcas da política, da modernidade seletiva e das exclusões sociais. O núcleo primitivo da cidade, com seus traços, cicatrizes e memórias, permanece como testemunho vivo da formação histórica e da identidade patense.
Com a abertura da Avenida Getúlio Vargas, a cidade passou por um processo intenso de reconfiguração urbana que não apenas redefiniu seu centro geográfico e político, mas também instaurou uma nova ordem simbólica sobre o território. O aterro da Lagoa dos Patos – marco zero do povoado e origem do nome da cidade – simbolizou uma ruptura definitiva com as suas fundações, dando lugar à expansão urbana e à consolidação do discurso desenvolvimentista que passou a orientar as transformações locais. De modo semelhante, outros elementos simbólicos da cidade, como o segundo cemitério, e o antigo campo de aviação foram transferidos ou suprimidos. Esses territórios, tal como os espaços presentes nas lendas, tornaram-se marcos de ausência e esquecimento.

A cidade se modernizou, expandiu-se, redefiniu sua imagem, mas os fantasmas permaneceram. Nos vazios deixados por essas perdas, figuras lendárias e narrativas assombradas emergiram no imaginário coletivo, como se aquilo que foi silenciado continuasse a habitar a cidade sob outras formas. Como nos espaços identificados pelas lendas, a lagoa, o cemitério e o campo de aviação converteram-se em territórios da memória e da persistência do invisível. Junto à avenida que pretendia anunciar o futuro, também nasceram os rastros do que insiste em não apagar uma cidade real, ainda assombrada por sua própria história.

13 BORGES, Alex; SILVA, Rosa M. F. *Informe Histórico de Patos de Minas.* Museu da Cidade de Patos de Minas, 2011.

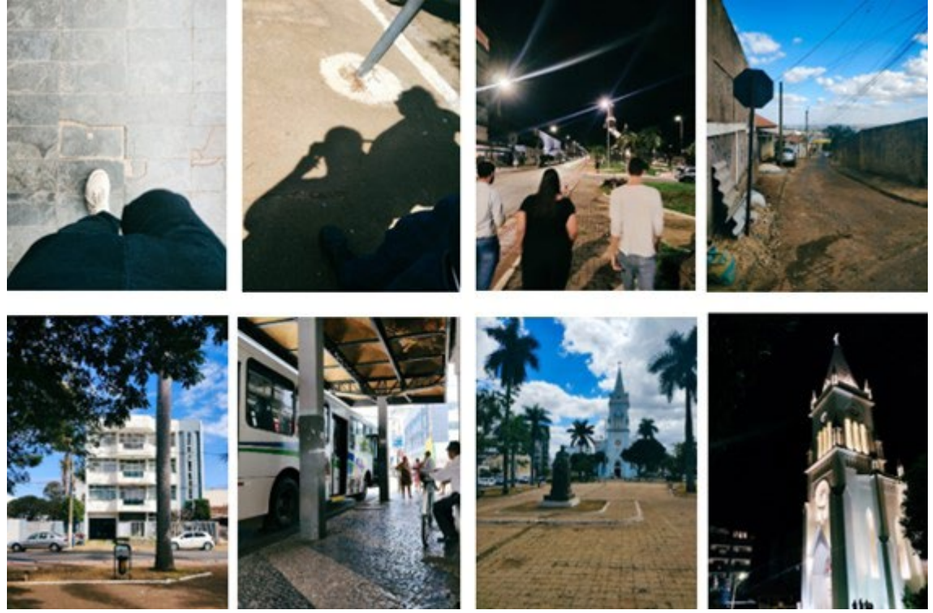


Figura 7 - Registos das caminhadas. Fonte: Elaborado pela autora, 2024.

Cartografias Possíveis: Caminhar como Prática Estética e Metodológica.

Partindo da concepção tradicional da cartografia como representação gráfica objetiva do espaço, buscamos desdobrar esse conceito para alcançar compreensões mais subjetivas do urbano. Como afirma Ferraz (2017), os mapas clássicos são "ferramentas de materialização de ideologias"[14] que refletem visões específicas de mundo, condicionadas pelas intenções de seus autores e pela historicidade de sua produção.

Ao reconhecer os limites dessa abordagem tradicional, abre-se espaço para compreender a cartografia como um campo expandido, capaz de acolher experiências, afetos e subjetividades. Em vez de representar apenas um retrato estático do território, ela passa a ser entendida como prática sensível de investigação, onde o corpo do cartógrafo atua como instrumento de escuta e produção de sentido. Segundo Suely Rolnik (2011), "o que importa é que ele, o cartógrafo, esteja atento às estratégias do desejo em qualquer fenômeno da existência humana que se propõe perscrutar"[15], revelando que mapear é também estar aberto às forças invisíveis que atravessam o espaço. Assim, agenciar é muito mais do que traçar rotas: é dar corpo àquilo que ainda não tem forma, construir sentidos e experimentar novas formas de viver e habitar o urbano.

A noção de cartografia sensível posiciona o corpo como ferramenta de leitura. É o corpo vibrátil que capta os fluxos e as intensidades dos lugares. O cartógrafo, então, torna-se um agente que escuta e se deixa afetar, aproximando-se de uma postura etnográfica. Como destaca Rolnik (2011), "o cartógrafo é um verdadeiro antropófago: vive de expropriar, se apropriar, devorar e desovar, transvalorado"[16].

O caminhar se apresenta aqui como prática de investigação e com experiência sensível que produz o conhecimento sobre o urbano. Nesse sentido, busca-se articular corpo, território e cartografia, com o intuito de demonstrar como deslocamento físico pelo espaço se converte em gesto político, poético e metodológico.

14 FERRAZ, Camila Benezath Rodrigues. *Mapas Oficiais e Cartografias do Cotidiano: Tensionamento das Experiências no Espaço.* São Paulo: FAU Mackenzie, 2017, p.104.
15 ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo.* Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011, p.65.
16 Idem.



Figura 8 - Primeira foto aérea de Patos de Minas, data desconhecida. Fonte: Acervo fotográfico de João Otávio Coelho.

Como apontam Certeau (1994), João do Rio (1995) e Paola B. Jacques (2006; 2008), o caminhar é compreendido como um modo de enunciação da cidade: um ato de reescrever o espaço a partir da experiência individual e coletiva. Como afirma Certeau, "os praticantes ordinários da cidade"[17] inscrevem no chão percorrido suas próprias narrativas, reconfigurando os usos e os sentidos dos lugares. O caminhar, portanto, não é apenas um deslocamento funcional, é uma forma de resistência aos traçados rígidos e uma maneira de escutar o território a partir de suas fissuras, ruídos e intensidades.

O corpo torna-se ferramenta central na produção de sentido. E este não apenas percorre a cidade: ele a sente, a molda e é moldado por ela. O conceito de "corpografia", proposto por Jacques e Britto (2012), é mobilizado para dar nome a essa escrita sensível entre corpo e espaço. A cidade, nesse contexto, deixa de ser uma abstração para tornar-se corpo expandido – um organismo em constante negociação com aqueles que o habitam. "Além dos corpos ficarem inscritos nas cidades, as cidades também ficam inscritas e configuram os nossos corpos"[18]. Um corpo no corpo da cidade.

Assim como João do Rio (1995), a ideia de que as ruas abrigam uma "alma" encontra conexão com a figura do *flâneur* idealizada por Walter Benjamin, que ao caminhar pela cidade, transforma as ruas em extensão de sua própria morada. O *flâneur* não está simplesmente transitando por um espaço físico; ele se apropria da cidade como lugar de habitação simbólica, sentindo-se tão à vontade entre fachadas e esquinas quanto o burguês em sua residência privada. Contudo, diferentemente do conforto do lar burguês, o *flâneur* está em constante movimento, buscando na cidade os vestígios, imagens e rastros que atravessam o presente como espectros do passado. Para Benjamin (2015), o *flâneur* é o "sacerdote do *genius loci*"[19], um mediador capaz de perceber não só os elementos visíveis da paisagem urbana, mas também as presenças fantasmagóricas – memórias latentes, símbolos esquecidos e figuras que assombram as paisagens modernas. Em *Rua de Mão Única*[20], o autor retoma a técnica da montagem para descrever a experiência fragmentada e polifônica do sujeito na cidade, atravessado por múltiplas referências literárias, políticas e pessoais. A caminhada, assim, não é um simples deslocamento físico, mas uma atividade cognitiva e estética que produz

17 CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer.* Petrópolis: Vozes, 1998, p.171.
18 BRITTO, Fabiana. D.; JACQUES, Paola. B. Corpo e cidade: coimplicações em processo. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais,* Belo Horizonte, v. 19, n. 1 e 2, p. 142–155, 2012, p. 144.
19 BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade.* Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 208.
20 BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de mão única.* São Paulo: Brasiliense, 1995.



Figura 9 - Segundo Cemitério de Patos de Minas, hoje edifício do Fórum Olympio Borges. Fonte: Museu da Cidade de Patos de Minas.

sentidos, modificando culturalmente o espaço e convertendo-o em lugar.

Francesco Careri (2013) aponta que o caminhar é uma prática "estética e política"[21]. É uma forma de transformação simbólica da paisagem urbana, onde a presença do caminhante e suas percepções alteram o significado do espaço, produzindo novas narrativas e experiências. O corpo caminhante torna-se, assim, um operador de leitura da cidade, ele ativa memórias, percebe ritmos, reconhece ausências e nomeia presenças.

Essa dinâmica de habitar e caminhar pela cidade se relaciona diretamente com as proposições do surrealismo, que se abre para o inconsciente, o improvável e o desconhecido. No âmbito desta pesquisa, observa-se que as lendas e os fantasmas que permeiam a narrativa popular local funcionam como manifestações do imaginário coletivo em errância, onde o passado, presente, memórias e o medo se entrelaçam para construir narrativas simbólicas. Essas histórias de aparições e presenças fantasmagóricas, tal qual o surrealismo, revelam dimensões ocultas da realidade urbana, lugares onde o impossível torna-se possível e o invisível se torna real.

A construção teórica não é meramente abstrata, ela serve de base para a proposta metodológica da pesquisa, que assume o caminhar como ferramenta de escuta das lendas e memórias de Patos de Minas. Ao caminhar pela cidade a pesquisadora buscou produzir cartografias sensíveis que ultrapassam os limites da representação técnica e penetram no campo do imaginário e do afeto. É nesse ponto que o corpo no corpo da cidade se torna, também, corpo da pesquisa, um corpo que sente, registra, reflete e reconfigura o território vivido. Ao caminhar e escutar, o território se revela não apenas como suporte físico, mas como corpo vivido, atravessado por vozes, silêncios e fantasmas.

Patos de Minas Além dos Mapas: A Cartografia Afetiva das Lendas

Propõe-se aqui "dar corpo" ao imaginário urbano de Patos de Minas por meio de caminhadas, registros visuais através da ilustração, da fotografia e da elaboração de cartografias. Como fruto de um processo metodológico vivido corporalmente, em que a

21 CARERI, Francesco. *Walkscapes: caminhar como prática estética.* São Paulo: G. Gilli, 2013.



Figura 10 - Avenida Getúlio Vargas, 1936. Fonte: Museu da Cidade de Patos de Minas.

autora assume o papel de caminhante, observadora e intérprete do cotidiano urbano, trazendo à tona os múltiplos sentidos que habitam a cidade.

Ao todo, sete lendas foram selecionadas e sobrepostas aos mapas do território patense de vários períodos, com o intuito de revelar as transformações e as camadas simbólicas dos lugares aos quais estão relacionadas. Buscou-se identificar e levantar as lendas publicadas em diferentes períodos, possibilitando assim aproximá-las e cruzá-las, reconhecer as originais e as versões derivadas, análise esta que buscou compreender a atualização dessas lendas e sua permanência ainda hoje na literatura produzida na cidade.

Três dessas lendas – *A mulher de sete metros, O vale das cabaças uivantes e A gameleira* foram originalmente publicadas pelo memorialista Antônio de Oliveira Mello[22] no livro *Minha Terra: suas lendas e seu folclore* (1970).

Também foram encontradas em jornais que circularam pela cidade, como a *Folha de Patos*, que publicou, em três partes, no ano de 1945, a lenda *A mulher dos três metros*, de autoria do Prof. Aristóteles, astrólogo possivelmente fictício, e na *Folha Diocesana*, que publicou a *Lenda de Patos de Minas*, escrita por Risoleta Maciel Brandão (1968). Já *O cravo e a janela*, de Zama Maciel, originalmente publicada em 1942[23], foi registrada por Eitel Dannemann e disponibilizada no site *EFECADEPATOS*, juntamente com uma de sua autoria *O moço da vela* (2019)[24]. Originadas de diferentes fontes e autores, as lendas foram entrelaçadas ao espaço urbano por meio de uma cartografia afetiva, revelando mais do que simples relatos. Cada lenda carrega fragmentos de memórias que tornam visíveis as disputas políticas, fantasmas, os encantos e as vozes que habitam o imaginário patense, fazendo emergir outras camadas de significado para além do concreto.

22 Antônio de Oliveira Mello (Paracatu, 1937) é um dos principais memorialistas de Patos de Minas. Formou-se em Filosofia pelo Seminário Arquidiocesano de São José do Rio de Janeiro. É membro do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, da Comissão Mineira de Folclore e da Academia Municipalista de Letras de Minas Gerais.

23 Arquivo do Laboratório de Ensino, Pesquisa e Extensão de História (LEPEH) da Unipam – Patos de Minas.

24 *https://efecadepatos.com.br/?p=30112*

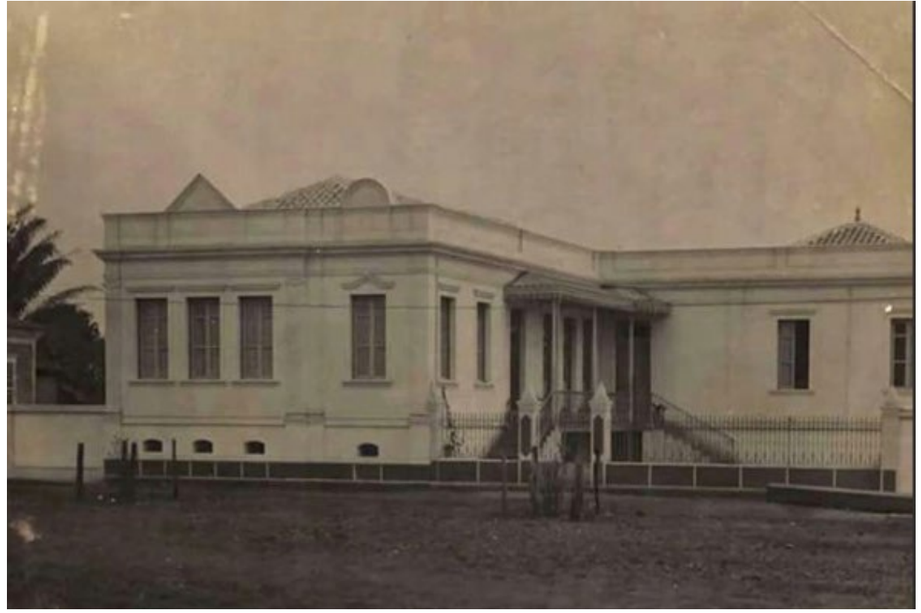


Figura 11 - Casa do Olegário Maciel, 1945. Fonte: Acervo Fotográfico de João Otávio Coelho.

Buscou-se construção de narrativas que representem as lendas presentes no imaginário popular patense. Para isto, foram realizadas cinco caminhadas, individualmente e em grupos de dois ou mais participantes, e organizadas a partir do mapeamento dos lugares das lendas urbanas. Buscou-se observar as arquiteturas, a ocupação humana e a paisagem, destacando lugares marcados por memórias pessoais.

As ilustrações surgem como traduções visuais das histórias ouvidas e dos afetos experimentados, funcionando como parte da cartografia, e os desenhos buscam evocar sensações, atmosferas e as presenças fantasmagóricas relacionadas aos lugares. Essas imagens não apenas complementam o texto, mas se tornam centrais na proposta da construção da cartografia: revelar Patos de Minas como um território no qual pulsam memórias, símbolos e afetos.

As lendas de Patos de Minas revelam a riqueza do imaginário popular que permeia a história e o território, oferecendo narrativas que mesclam o sobrenatural, o cotidiano e a memória coletiva. A *Lenda de Patos*, que trata da fundação da cidade, traz à tona a imagem da grande lagoa, que contribuiu para a formação do primeiro traçado do povoado e que hoje se encontra apagada. *A Mulher dos Três Metros*, lenda disseminada pelo Prof. Aristóteles nos jornais nos anos 1940, trata-se uma aparição espectral que assombrava a Avenida Getúlio Vargas nas noites de inverno, e vagava em frente ao busto e a casa de Olegário Maciel. Como um desdobramento desta, a *Mulher de Sete Metros*, que se tornou popular nas décadas seguintes está associada ao edifício do Fórum que foi construído sobre o antigo cemitério, e assombrou a mesma Avenida Getúlio Vargas, local onde se encontram os mesmos monumentos dos Maciéis. Nas imediações do antigo cemitério, também surgiu a lenda da *Gameleira*, que envolve os mistérios em torno de uma enorme gameleira que existiu na Praça dos Boiadeiros (atual Praça Abner Afonso), e assustava os vaqueiros que a tinha como ponto de encontro e se reuniam sob sua copa. A quarta lenda, intitulada *O Vale das cabaças uivantes* está vinculada à Mata do Tonheco, que se localizava nas margens do primeiro povoado, hoje ocupada pela Vila Padre Alaor e o Beco da Paulada, área que amedrontava moradores e tropeiros que ouviam gemidos e vozes, provenientes do som incidente do vento nas cabaceiras, espalhando a crença em almas penadas que se reuniam na mata.

Já a lenda do *Cravo e a Janela* está relacionada à antiga Avenida Benedito Valadares, hoje Rua Major Gote, principal via comercial da cidade, na qual a janela de uma casa amanhecia florida inexplicavelmente, tornando-se símbolo das esperanças e frustrações amorosas, e rememora os jardins que existiam no local. Já a lenda mais atual, o *Moço*



Figura 12 - Ilustrações para as lendas “A Mulher de Sete Metros”, “O Vale das Cabaças Uivantes” e “A Gameleira”. Fonte: Elaborado pela autora, 2024.

da Vela, também aborda as vicissitudes amorosas e se relaciona à região do antigo Campo de Aviação, atual Bairro Lagoa Grande, onde ainda se encontra preservada uma das lagoas originais da cidade, que se tornou ponto de encontro e turístico. Cada uma dessas lendas funciona como um ponto de acesso ao território das origens e do imaginário da cidade, revelando lugares que não mais existem e abrindo portas para outras dimensões que habitam o cotidiano urbano, dimensões onde o medo, o mistério, a memória e o encantamento se entrelaçam. Essa construção sensível do mapa, composta por relatos, ilustrações e caminhadas, apresenta Patos de Minas como uma cidade multifacetada, onde as narrativas populares se tornam instrumentos de leitura do território, revelando que há sempre mais de uma cidade por trás da cidade: a cidade que se anda, a que se sonha, a que se sente e a que permanece viva na memória de quem a habita. Portanto, trata-se mais do que um registro de percursos: ele é, em si, um mapa afetivo, onde as linhas não são apenas ruas, mas caminhos de memória, imaginação e subjetividade. É um convite para ver a cidade com outros olhos, os da escuta, da arte, da história e do sentir.

Considerações Finais

A presente pesquisa reafirma a importância de olhar para a cidade não apenas como um espaço físico, mas como um território atravessado por memórias, histórias e imaginações que lhe conferem múltiplos sentidos. Ao utilizar a metodologia da cartografia afetiva aliada às caminhadas urbanas, foi possível captar as nuances subjetivas e simbólicas presentes em Patos de Minas, revelando como as lendas locais dialogam com as transformações do território e a experiência cotidiana de seus moradores. As caminhadas e a escuta atenta desses relatos mostraram como o imaginário local transforma e ressignifica o território, revelando camadas invisíveis que dão vida e alma ao lugar.

As lendas que permeiam a cidade não são apenas histórias para entreter, mas expressões culturais que mantêm vivas as relações entre passado e presente, real e imaginário. Elas carregam a força das emoções, dos medos, das esperanças e das resistências, e ajudam a compreender como as pessoas se conectam com a cidade de forma afetiva e pessoal. Esse processo de caminhar, observar e sentir a cidade despertou a consciência de que o território é uma construção dinâmica, feita de experiências, lembranças e sentidos que vão além do concreto e do visível. Cada passo pelas ruas trouxe a possibilidade de enxergar o espaço de uma forma mais sensível, captando suas nuances e permitindo que eu me aproxime do que há de mais profundo na relação entre as pessoas e o lugar onde vivem.

Assim, esta pesquisa reafirma a importância de valorizar as narrativas locais e a dimensão afetiva dos lugares para uma compreensão mais rica e humana da cidade. Enxerga-se que reconhecer esses aspectos é fundamental para preservar o patrimônio imaterial, a identidade e a história dos territórios, assim como para construir cidades que respeitem e acolham as múltiplas vozes e experiências que lhes dão sentido. Ao mesclar a escuta das ruas com a escuta das vozes que nos precedem, esta pesquisa convida à construção de um olhar: um olhar que abrace o que vibra fora da cartografia oficial, um olhar que aceite caminhar com os fantasmas, com os ecos e com os encantamentos que fazem da cidade um espaço composto por camadas nunca totalmente decifradas. É nesse espaço de incerteza e sensibilidade que se reconhece a potência das lendas, elas não apenas contam o que a cidade foi, mas anunciam o que ela pode vir a ser.

Referências

ADOC-PM. Acervo Documental e de Imagens do Município de Patos de Minas. DIMEP – Diretoria de Memória e Patrimônio Cultural / Prefeitura de Patos de Minas, 2008.

AMARAL, Lilian. Interterritorialidades: passagens, cartografias e imaginários. In: BARBOSA, Ana Mae; AMARAL, Lilian. *Interterritorialidade: mídias, contextos e educação.* São Paulo: Editora Senac/Edições SESC SP, 2008.

BORGES, Alex; SILVA, Rosa M. F. *Informe Histórico de Patos de Minas.* Museu da Cidade de Patos de Minas, 2011.

BRITTO, Fabiana. D.; JACQUES, Paola. B. Corpo e cidade: coimplicações em processo. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 19, n. 1 e 2, pp. 142–155, 2012.

CARERI, Francesco. *Walkscapes: caminhar como prática estética.* São Paulo: G. Gilli, 2013.

Figura 13 - Ilustrações para as “Lenda de Patos” e “A Mulher dos Três Metros”. Fonte: Elaborado pela autora, 2024.



Figura 14 - Cartografia afetiva da cidade de Patos de Minas, construída a partir das lendas locais e sobrepostas ao território. Fonte: Elaborado pela autora, 2024.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer.* Petrópolis: Vozes, 1994.

FERRAZ, Camila Benezath Rodrigues. *Mapas oficiais e cartografias do cotidiano: tensionamento das experiências no espaço.* São Paulo: FAU Mackenzie, 2017.

LEFEBVRE, Henri**.** *A produção do espaço.* São Paulo: Edusp, 1991.

LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade.* São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MELLO, Antônio de Oliveira. *Minha Terra: suas lendas e seu folclore.* 1. ed. Patos de Minas: Editora da Academia Patense de Letras, 1970, p. 283-284.

MELLO, Antônio de Oliveira. *Patos de Minas: capital do milho.* Patos de Minas: Editora da Academia Patense de Letras, 1971.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas.* Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo.* São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

SILVA, Rosa Maria Ferreira da. *A República dos Patos ou a construção da cidade republicana no sertão das Geraes: representação, memórias e conflitos.* Cidade de Patos, 1889-1933. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

ISSN 2526-7310 PIXO n.36, v.10 verão de 2026

AGROECOLOGIA E CIDADES
Saberes ancestrais em movimento

AGROECOLOGY AND CITIES
Ancestral knowledge in motion

Renata Michelon Cocco[1], André Augusto Araújo Oliveira[2], Maria Sylvia Baptista Serra[3] e Tomás Antonio Moreira[4]

Resumo
Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre os efeitos da colonialidade do saber nas práticas de planejamento urbano e defende a ecologia de saberes como espaço de conflito e confluência para pensar a cidade de maneira mais justa e plural. Ao reconhecer a invisibilização das epistemologias ancestrais, reivindica-se o diálogo entre saberes tradicionais e científicos como fundamento para a construção de novas formas de existência urbana. Assim, destaca-se a agroecologia como expressão concreta da ecologia de saberes ao articular princípios socioambientais de adaptação ao Antropoceno. A análise é fundamentada pelos autores Boaventura de Sousa Santos, Nego Bispo e Ailton Krenak em diálogo com pilares da agroecologia, como Bill Mollison, David Holmgren e Ana Maria Primavesi. A partir deste entrelaçamento, defende-se a construção ecológica de pontes do saber como exercício ético, político e epistemológico, orientado à criação de paisagens urbanas integradas à natureza e modos de reexistência humana e não-humana.
Palavras-chave: ecologia de saberes; epistemologias ancestrais; agroecologia urbana; planejamento decolonial.

Abstract
This article proposes a critical reflection on the effects of the coloniality of knowledge on urban planning practices and defends the ecology of knowledge as a space of conflict and confluence to think about the city in a more just and plural way. By recognizing the invisibility of ancestral epistemologies, the dialogue between traditional and scientific knowledge is called for as a basis for the construction of new forms of urban existence. Thus, agroecology stands out as a concrete expression of the ecology of knowledge with the articulated socio-environmental principles of adaptation to the Anthropocene. The analysis is based of authors Boaventura de Sousa Santos, Nego Bispo and Ailton Krenak in dialogue with pillars of agroecology such as Bill Mollison, David Holmgren and Ana Maria Primavesi. Based on this intertwining, the article defends an ecological construction of bridges of knowledge as an ethical, political and epistemological exercise, oriented towards the creation of urban landscapes integrated with nature and with the modes of human and non-human re-existence.
Keywords: ecology of knowledge; ancestral epistemologies; urban agroecology; decolonial planning.

1 Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo (IAU-USP), Mestre em Arquitetura, Urbanismo e Paisagismo (UFSM/2020), Arquiteta e Urbanista (UFSM/2018).
2 Doutorando em Arquitetura e Urbanismo (IAU-USP), Mestre em Mestrado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social (UCSal/2022), Assistente Social (UCSal/2018).
3 Mestranda em Arquitetura e Urbanismo (IAU-USP), Arquiteta e Urbanista (IAU-USP/2023)
4 Professor Associado - Livre-docente do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (IAU-USP), PhD em Estudos Urbanos (Université du Québec à Montréal/2006), Mestre em Ciências Aplicadas - Habitat & Desenvolvimento (Université Catholique de Louvain/1996), Arquiteto e Urbanista (PUC Campinas/1988).

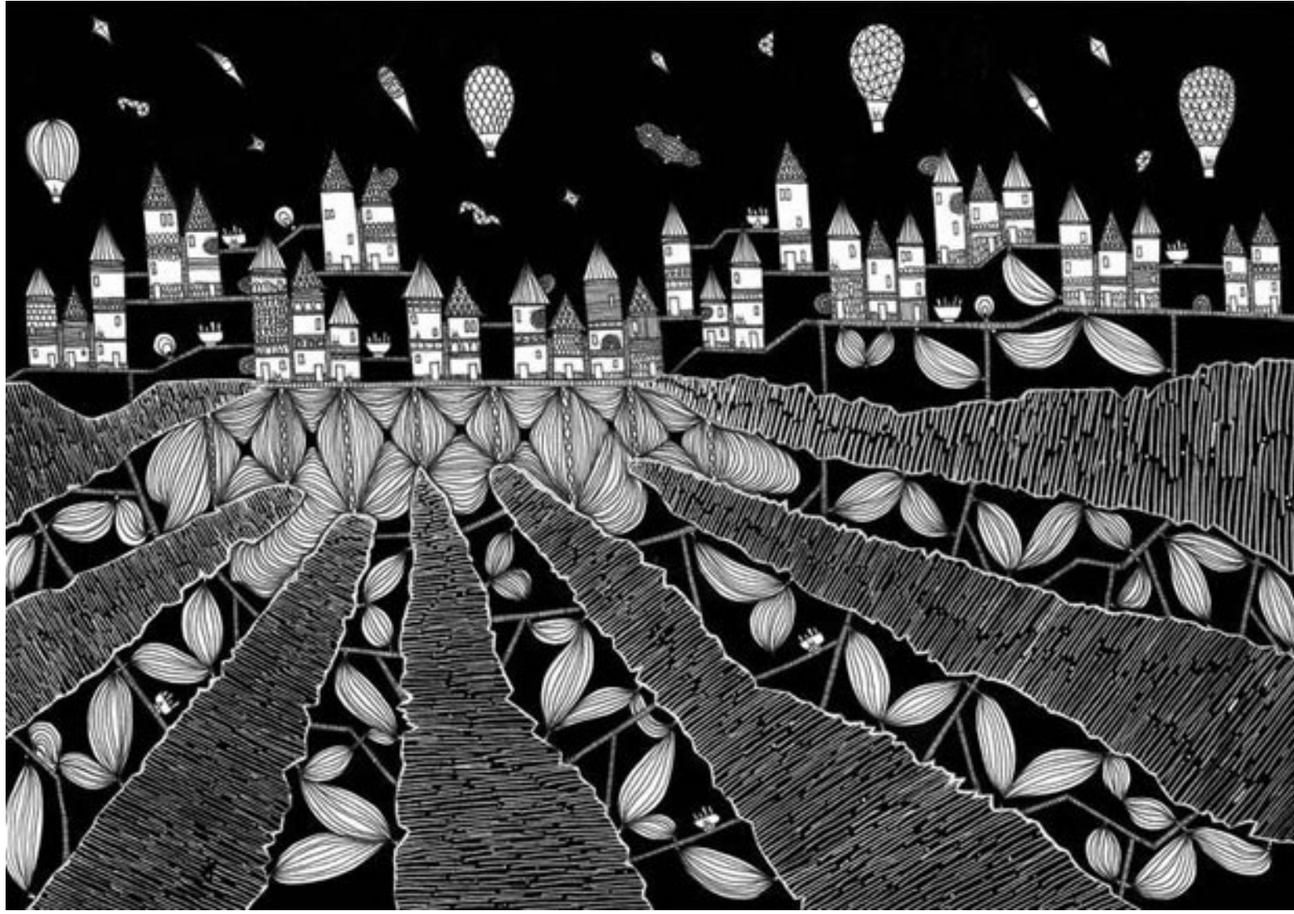


Figura 1 – As Cidades e o Desejo, texto de Ítalo Calvino e ilustração de Karina Puente. Uma cidade que em sua superfície parece feliz e completa, mas que esconde em seu subsolo a mineração e os tensionamentos de seus desejos. Fonte: AD Editorial Team, 2020.

Introdução

Das cidades imaginárias de Ítalo Calvino (1990) emergem paisagens sensíveis, repletas de metáforas que ressoam nos territórios urbanos do presente. No seu livro *As cidades invisíveis*, o autor convida o leitor a perceber a cidade como lugar de afetos, memórias, ausências e desejos. Em especial, no capítulo *As cidades e o desejo*, são descritas urbes marcadas pela escassez de água, de vida e de biodiversidade, refletindo um cenário de degradação ambiental e colapso existencial (Figura 1). Em contrapartida, em *As cidades e as trocas* revelam-se espaços plurais, onde a diversidade de modos de vida e de relações interpessoais conforma um ecossistema urbano potente e vivo. Essas imagens ficcionais não se distanciam da realidade: são alegorias que espelham a complexidade das cidades latino-americanas contemporâneas, tensionadas entre o colapso e a reinvenção (Calvino, 1990).

Inspirada na obra de Calvino, a arquiteta paisagista Anne Spirn (1995) propõe, em sua obra *O Jardim de Granito*, uma leitura prospectiva das cidades possíveis. No capítulo *Visões do futuro*, ela descreve dois arquétipos urbanos: a cidade infernal e a cidade celestial. A primeira é assolada por eventos climáticos extremos, como ondas de calor intensas e escassez hídrica, bem como marcada pela perda da biodiversidade e pelo aumento do custo de vida nas zonas urbanas. Já a cidade celestial, longe de representar uma utopia inatingível, é desenhada como possibilidade real e exequível, ancorada em práticas sustentáveis, no respeito à natureza e na integração entre vida urbana e rural.

A cidade celestial de Spirn (1995) revela uma paisagem em camadas, onde telhados, quintais e praças são tomados por jardins que captam água, produzem alimento e cultivam a diversidade estética e sensorial. Segunda esta visão da autora:

> A natureza é evidente e cultivada em todos os lugares na cidade. Cada residência e quase todos os lugares de trabalho têm um jardim, seja no teto, no terraço ou no nível do chão (...) Os jardins são notoriamente produtivos e tão diversos quanto seus cultivadores (Spirn, 1995, p. 295).

Diante das crises climáticas, sociais e espirituais que atravessam o tempo presente, urge refletir sobre o modelo de cidade que estamos construindo e se ainda há tempo de transformar a cidade infernal que nos cerca em uma paisagem regenerativa, afetiva e coletiva. Para isso, é necessário reconfigurar o modo como conhecemos e produzimos os espaços urbanos. Nesse horizonte, a ecologia dos saberes emerge como uma possibilidade crítica, insurgente e criadora. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2019), a ecologia dos saberes constitui uma ruptura com o epistemicídio moderno-colonial, ao reconhecer a validade e a interdependência de diferentes formas de conhecimento, sejam elas científicas, populares, espirituais ou ancestrais. Trata-se de um movimento epistemológico que desafia o monopólio da racionalidade ocidental e propõe o diálogo entre saberes como condição para a construção de uma sociedade mais justa, diversa e ecologicamente integrada.

Esse paradigma encontra eco nos pensamentos de autores como Ailton Krenak (2022), que reivindica um futuro ancestral ancorado na reconexão com a terra e nos ensinamentos dos povos originários. Para Krenak, é preciso desacelerar o modelo civilizatório moderno, que dissocia humanidade e natureza, e cultivar modos de vida que respeitem a interdependência entre todos os seres vivos do planeta.

De maneira complementar, Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, contribui ao popularizar o conceito de *confluências*, apontando que os diálogos entre saberes se dão tanto pelo que nos une quanto pelo que nos separa (Santos, 2023; 2015). Ao defender os saberes orgânicos enraizados na agroecologia, no manejo agroflorestal e na espiritualidade, Bispo propõe um modelo de envolvimento biointerativo, que transcende a dicotomia entre técnica e cultura e propõe uma leitura cosmológica da paisagem.

Nesse contexto, a agroecologia urbana se inscreve como uma expressão prática da ecologia dos saberes. Para além da segurança alimentar, ela se consolida como uma tecnologia social regenerativa, promotora de saúde, pertencimento e reconexão com os ciclos da terra. Ana Maria Primavesi (2021), pioneira da agroecologia no Brasil, defende que solos vivos são a base da vida e do bem-estar coletivo. A degradação do solo, portanto, não é apenas um problema técnico, mas também espiritual e civilizatório.

Da mesma forma, os conceitos de permacultura desenvolvidos por Bill Mollison e David Holmgren (1981) propõem uma abordagem holística da paisagem, integrando práticas agrícolas sustentáveis com políticas públicas, justiça social e valorização das tradições culturais e agrícolas dos povos. Esse olhar holístico é indispensável para enfrentar os desafios urbanos e territoriais impostos pela crise climática e pelo avanço da urbanização excludente e predatória (Mollison; Slay, 1998).

Metodologicamente, este artigo ancora-se em revisão bibliográfica com aporte teórico interdisciplinar, mobilizando autores que representam diferentes campos e cosmologias, da sociologia à agroecologia, da filosofia indígena ao urbanismo e à paisagem. O objetivo é refletir sobre a ecologia de saberes como possibilidade crítica de reinvenção dos processos de planejamento urbano, especialmente no contexto das cidades latino-americanas marcadas por desigualdades socioambientais profundas. A proposta é construir pontes entre os saberes ancestrais, científicos e populares, entendendo-os como fundamentos possíveis para a reconfiguração das paisagens urbanas em direção a territórios mais justos, plurais e interdependentes.

Neste sentido, a pergunta que orienta esta investigação é: a ecologia dos saberes pode se constituir como horizonte teórico e prático para repensar o planejamento urbano em tempos de colapso climático e de crise civilizatória? Ao buscar essa resposta, o artigo assume como hipótese que apenas através da escuta ativa, do respeito às epistemologias plurais e da valorização dos saberes ancestrais, será possível reinventar a cidade como espaço de confluência entre o humano, o não-humano e o mais-que-humano.

Saberes em conflito e confluência: por uma epistemologia do encontro

A história da produção do conhecimento no Ocidente está profundamente atravessada por hierarquias que impuseram à racionalidade eurocêntrica um trono universal, decretando como inferiores ou inexistentes as demais formas de saber. O projeto colonial, ao instaurar um regime de dominação epistêmica, não apenas apagou cosmovisões inteiras, mas também silenciou vozes, interditou memórias e desautorizou experiências que não se alinhavam aos critérios da ciência moderna (Quijano, 2005). Assim, formou-se um abismo entre os chamados *saberes científicos* e os saberes forjados nas vivências populares, indígenas, quilombolas, ribeirinhas e campesinas. Como adverte Sousa Santos (2007, p. 46), “não há justiça social global sem justiça cognitiva global”. A exclusão do saber é, portanto, um dos dispositivos mais sofisticados da desigualdade.

É nesse contexto que a ecologia dos saberes se ergue como gesto de insubordinação epistemológica. Longe de inverter hierarquias para criar novas dominações, ela propõe o reconhecimento da pluralidade de modos de conhecer, situando o saber acadêmico como apenas um entre muitos. Sousa Santos ainda afirma que a ecologia dos saberes “não pressupõe a existência de um conhecimento universal, mas sim de conhecimentos localizados, contextuais e plurais” (Sousa Santos, 2010, p. 31). Trata-se de uma convocação ao diálogo entre saberes distintos, à construção de uma nova gramática do conhecimento, baseada na escuta ativa e no reconhecimento mútuo.

Contudo, esse encontro não se dá em paz, nem se sustenta na harmonia romântica. Saberes, quando se tocam, também se enfrentam. Há conflito e há confluência, porque o que está em jogo não são apenas narrativas, mas sentidos de mundo. Como nos ensinou Santos (2023), a modernidade capitalista instaurou um regime de morte que colonizou o tempo, a terra e os corpos. Descolonizar os saberes, portanto, não é apenas um gesto de justiça epistêmica, mas uma ação vital para recompor territórios e reencantar a vida. “Não se trata de resgatar a ancestralidade como um passado morto, mas de reencontrar a memória como potência viva” (Santos, 2015, p. 23).

Essa potência se expressa por meio de práticas que escapam ao império da escrita e da linearidade: oralidades que dançam, silêncios que ensinam, corpos que narram, cantos que curam, sonhos que orientam. A ecologia dos saberes se ancora em territórios múltiplos, em que o ser humano é também natureza, e onde a terra e o corpo são livros vivos. Como afirma Saquet, “o conhecimento territorial não se encerra na técnica, mas se enraíza na experiência vivida, nos afetos e na comunhão com o lugar” (Saquet, 2019, p. 88).

A verdadeira força da ecologia dos saberes reside na capacidade de operar uma epistemologia dos encontros - encontros que não suprimem diferenças, mas que criam pontes entre racionalidades. É nesse caminho que a fala de Joelson Ferreira, líder quilombola, ressoa com a tradução política de Milton Santos: “temos que procurar se afastar das pequenas coisas que nos separam e se juntar nas grandes coisas que nos unificam” (Ferreira, 2022, p. 52). A justiça cognitiva, portanto, é também um pacto coletivo pela dignidade de todos os saberes.

Mas não há epistemologia do encontro possível sem o enfrentamento direto aos dispositivos de silenciamento que ainda persistem nas instituições de ensino, pesquisa e formulação de políticas públicas. A universidade, muitas vezes, segue aprisionada à lógica da razão instrumental, reproduzindo a ficção da neutralidade científica e perpetuando um *apartheid* epistêmico. Bispo propunha, em resposta, a criação de uma *universidade dos encantados*, onde os saberes da mata, do quilombo e do terreiro não sejam meros objetos de estudo, mas fundamento e método (Santos, 2015).

Logo, a tensão entre conflito e confluência se intensifica quando os saberes populares e tradicionais são extraídos de seus territórios para serem tratados como insumo acadêmico. A epistemologia dos encontros exige ética radical. Supõe reciprocidade, responsabilidade compartilhada, vínculo. Não há espaço para extrativismo epistêmico. Como adverte Saquet, “o conhecimento não pode ser arrancado do território sem o risco de mutilá-lo. Ele só floresce no vínculo, no pertencimento, na convivência” (Saquet, 2019, p. 102). Essa convivência, no entanto, não é sinônimo de conciliação passiva. Ao contrário, ela é marcada pelo dissenso fecundo, pelo confronto criativo. É no embate entre saberes que se abre a possibilidade de transformação. O conflito é a energia vital que impede a domesticação das epistemologias insurgentes. A ecologia dos saberes, por isso, não busca uma síntese totalizante, mas aposta na coexistência radical.

Neste sentido, os saberes ancestrais guardam mais do que memória: são tecnologias sociais de resistência, territórios de cura, celebração e cuidado. São epistemologias que germinam no batuque, no rezo, na partilha, na dança e na terra. Como diz Nego Bispo, “são filhos da terra que recusam o exílio da alma” (Santos, 2015, p. 67). Quando esses saberes se aproximam da ciência ocidental, há possibilidade de transbordamento, mas apenas se o encontro for respeitoso com os ritmos, as linguagens e as cosmologias de cada um.

Diante das múltiplas crises que atravessam o nosso tempo - ecológicas, espirituais, políticas e sociais - retornar aos saberes do corpo e da terra é um gesto de reexistência. A ecologia dos saberes nos convoca a recompor alianças entre humanos e não humanos, entre o visível e o invisível, entre os legados do passado e os sonhos do porvir. Mais que dialogar, é preciso desaprender para reaprender; desocupar o trono da razão única e trilhar outras cartografias do saber (Ferreira; Felício, 2021).

Nesse horizonte de reconstrução epistemológica, a ecologia dos saberes não se consolida apenas como crítica ao eurocentrismo, mas como gesto político, ético e existencial de enraizamento nos territórios, nos corpos e nas memórias. Como afirma Santos (2015, p. 34), “a sabedoria está no modo de viver, não na informação que se acumula”. Mais do que acumular conteúdos, trata-se de reinventar a maneira como nos relacionamos com o conhecimento, com a natureza e com o outro.

Portanto, a epistemologia dos encontros se concretiza na luta cotidiana dos povos quilombolas, indígenas, ribeirinhos e periféricos que, apesar das violências históricas que os atravessam, seguem inventando mundos possíveis a partir de seus modos de viver-outros. Como propõe Saquet (2019, p. 215), é preciso assumir um “pluralismo territorial e cultural como base de um projeto civilizatório alternativo”. Na obra intitulada



Figura 2 – “O Antropólogo moderno já nasceu antigo”, obra de Denilson Baniwa. Fonte: Baniwa, 2019.

“O Antropólogo moderno já nasceu antigo”, o artista Denilson Baniwa (2019) faz um chamado a um processo de inversão na antropologia, a uma *antropofagia* ao reverso do sujeito ocidental.

Diante da urgência civilizatória que nos interpela, entre colapsos ambientais, necropolíticas e epistemicídios, torna-se evidente que a transformação não brotará do topo, nem apenas dos centros de pesquisa. A virada epistemológica virá dos encontros insurgentes, dos mutirões de saberes, das cozinhas que curam, das danças que narram, das escutas que acolhem (Ferreira; Felício, 2021). Resta, então, uma pergunta que nos atravessa com a força de um tambor: estamos verdadeiramente dispostos a compartilhar o poder de dizer o que é saber? E mais: que alianças estamos prontos para tecer para que o conhecimento se transforme em território comum de dignidade, reciprocidade e reconstrução do mundo?

Agroecologia e cidades: saberes ancestrais em movimento

A partir de uma influência colonizadora e ocidentalizada do desenho de paisagens, cultivar a terra na cidade culturalmente deixou de fazer parte da vida da maioria das pessoas e tem se constituído atualmente como um movimento de práticas insurgentes dentro do urbanismo (Moassab; Name, 2020; Haeg, 2013). No campo de projeto em Arquitetura e Urbanismo, ao abordarem um ensino crítico e emancipatório de paisagem, Moassab e Name (2020) propõem que também é tarefa do ensino de Paisagismo, a investigação de diferentes realidades de urbanismo que fogem das “paisagens-tipo”, como os espaços de agroecologia, agricultura familiar e infraestruturas verdes.

Como representantes de um olhar mais contemporâneo e decolonial sobre as paisagens urbanas latinoamericanas, as práticas agroecológicas buscam ao mesmo

tempo, retomar os saberes e modos de vida ancestrais, ativar os vínculos coletivos/comunitários e desenvolver perspectivas cada vez mais ecológicas de planejamento paisagístico (Cardim, 2022). Nesse sentido, conceitualmente pelo viés da agroecologia, a terra urbana deixa de ser vista como mercadoria e passa a ser entendida como uma paisagem comunal (Escobar, 2016). Assim, a ecologia de saberes entre ancestralidades, ambientalismo e políticas públicas pode se revelar espacialmente em diferentes camadas da cidade: desde uma horta comunitária que passa a ser uma ferramenta socioambiental de soberania alimentar, até um jardim filtrante com plantas do bioma local que aumenta a permeabilidade do solo, valoriza a estética da paisagem e ainda atrai a fauna silvestre.

Contexto histórico

Historicamente a produção de alimentos em jardins e quintais urbanos como expressão de um paisagismo produtivo e comestível perdeu espaço a partir do século XVI na Inglaterra com o advento dos amplos jardins gramados e muito bem domesticados. Nesse período, a agricultura urbana passou a ser associada à serviçalidade e à condição inferior das classes populares, sendo repudiada pelas elites e substituída por uma paisagem verde ornamental. A produção alimentar foi, então pouco a pouco relegada ao meio rural, consolidando-se como atividade camponesa. Esse deslocamento não foi neutro: instaurou uma cultura paisagística ocidental que privilegia, até hoje, a estética monofuncional em detrimento da funcionalidade ecológica e produtiva dos espaços (Haeg, 2013).

Nas Américas, essas monoculturas alimentares e estéticas buscaram substituir os sistemas agroflorestais diversos e sustentáveis desenvolvidos pelos povos originários. Na América pré-colombiana, a relação com a terra era sagrada. As lavouras em degraus dos Andes e os sofisticados sistemas de irrigação em áreas semiáridas, como lembra Galeano (2010), foram erguidos por civilizações que desconheciam o ferro ou a roda, mas dominavam profundamente os saberes do ambiente que habitavam. Para os povos indígenas, todos os elementos da natureza - rios, montanhas, animais, plantas - compartilham da mesma condição de vida e merecem igual respeito.

Os saberes ancestrais, transmitidos oralmente por gerações, hoje se entrelaçam com saberes científicos contemporâneos por meio de campos como a agroecologia, permacultura, agricultura sintrópica e sistemas agroflorestais. Segundo Nego Bispo (2023), a relação biointerativa dos povos tradicionais com a natureza transcende o conceito moderno de sustentabilidade. Trata-se de uma espiritualidade que se traduz em um modelo de envolvimento profundo com a vida em todas as suas manifestações.

A agrofloresta é um exemplo dessa sabedoria ancestral que vem sendo recuperada e enriquecida por saberes contemporâneos. A *sintropia* entre produzir e regenerar, conceito em expansão, mostra-se como uma das formas mais promissoras de resiliência socioambiental. Nesse contexto, Ana Maria Primavesi, agrônoma austríaca radicada no Brasil, foi pioneira ao introduzir o conceito de *solo vivo* e propor uma agricultura ecológica adaptada aos trópicos. Sua obra, especialmente o livro *Manejo Ecológico do Solo* (2021) lançado na década de 1970, influenciou profundamente a legislação brasileira sobre a agricultura orgânica e fundamentou a criação da Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO) em 2012.

Para Primavesi (2021), o manejo do solo em sintonia com a natureza depende da sabedoria popular e da experiência local, o que reforça a dimensão cultural, estética e afetiva da agroecologia. Sua capacidade de comunicação com diferentes públicos também foi marcante. Em *A Convenção dos Ventos: Agroecologia em Contos* (2016), Primavesi funde conhecimento científico e saber ancestral em narrativas pedagógicas e poéticas. Em sua obra póstuma *Cartilha da Terra* (2024), a autora reafirma a terra como organismo vivo e critica a visão predatória instituída pela interpretação distorcida do mandato bíblico de dominar a natureza.

Antes mesmo da consolidação da agroecologia, ideias semelhantes surgiram no século XX com Basil Bensin em 1928, Rudolf Steiner em 1924 e Mokiti Okada em 1935, os quais propuseram sistemas de agricultura ligados à espiritualidade e à filosofia (Guhur; Da Silva, 2021). Assim como o fez Rachel Carson em *Primavera Silenciosa*, Primavesi também buscou denunciar os impactos ambientais e sociais da agricultura moderna, marcada pela dependência de insumos químicos e pela lógica do agronegócio. A partir da década de 1980, autores como Miguel Altieri e Stephen Gliessman consolidaram a agroecologia como campo de conhecimento científico baseado nas práticas tradicionais camponesas com forte influência latino-americana. No Brasil, destacam-se também nomes como Artur Primavesi, José Lutzenberger, Adilson Paschoal, Sebastião Pinheiro e Luiz Carlos Pinheiro Machado (Guhur; Da Silva, 2021).

A partir da década de 1970, a permacultura concebida por Bill Mollison e David Holmgren (1981) ganhou destaque como proposta integradora de conhecimento ancestral e planejamento territorial ecológico. Influenciada pelos saberes dos povos aborígenes australianos, a permacultura propõe um modelo de vida baseado em três éticas fundamentais: cuidar da Terra, cuidar das pessoas e partilhar excedentes. A partir dos anos 1980 no Brasil, a permacultura foi difundida por nomes como Ali Sharif, ganhando espaço em diferentes biomas e contextos.

No campo do planejamento da paisagem, David Holmgren faz referência à obra seminal *Design with Nature* de Ian McHarg (1995), precursor do urbanismo ecológico. Na ecologia política, Arturo Escobar (2016) também destaca a importância da agroecologia como elo de ligação entre a agricultura camponesa e o *design* ecológico, especialmente na América Latina. A partir da observação da natureza, como os padrões dendríticos das bacias hidrográficas ou das redes radiculares das árvores, a permacultura propõe um planejamento territorial que favorece a eficiência ecológica e a justiça social (Holmgren, 2013; Fagundes; Costa, 2021). Além da dimensão biofísica, o desenho da paisagem na permacultura deve considerar a história local, os ciclos naturais e as relações sociais, com vistas à emancipação dos sujeitos e à reconfiguração simbólica dos territórios urbanos e rurais (Mollison; Slay, 1998).

Segundo Acosta (2016), no contexto latinoamericano, a questão do *Bem-Viver* também é política e envolve muito mais a restauração dos vínculos comunitários e deles com a natureza do que as perspectivas técnicas de mudança e equilíbrio. Conforme autor, devemos restaurar a partir dos Direitos Humanos e dos Direitos da Natureza e essa relação tem sido fortalecida por movimentos sociais como o MST e a Via Campesina, os quais tem difundido os princípios da permacultura e da agroecologia em seus territórios (Caldart, 2021).

Conforme Ferreira Neto (2017), essa ecologia não oficial, das que se referem às práticas do *Bem-Viver*, como traz a agroecologia como um todo, se trata da própria perspectiva crítica e integrada que buscamos alcançar por meio das ferramentas tecnológicas, mas que já está posta há muitas gerações nas práticas ancestrais. Apesar de vistas como rudimentares, o *Bem-Viver* já abraça um ecologismo de base orgânica, ética, ambiental e política que serve a todos.

Portanto, ao revisitar brevemente a história da agricultura urbana e da agroecologia, este trabalho propõe uma leitura integrada entre saberes ancestrais e futuros desejáveis para a cidade. Ao reconhecer o papel das epistemologias plurais na construção de paisagens urbanas mais justas, resilientes e interdependentes, defende-se a



Figura 3 - Programa Hortas Comunitárias de Maringá (PR). Fonte: Prefeitura de Maringá, 2019.

agroecologia como uma forma de vida que pode inspirar novos paradigmas de habitar, conviver e cuidar do planeta.

Perspectivas contemporâneas de agroecologia urbana no Brasil

A agroecologia, conforme definido pela Declaração do Encontro Nacional Unitário dos Trabalhadores e Trabalhadoras e Povos do Campo, das Águas e das Florestas, promovido pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), representa mais do que uma técnica de produção: constitui um modo de vida que busca preservar a biodiversidade, os ecossistemas e os patrimônios genéticos, produzir alimentos saudáveis, livres de transgênicos e agrotóxicos, valorizando os saberes e culturas dos povos do campo em defesa intransigente da vida (MST, 2012).

Tais princípios extrapolam os limites rurais e se materializam também no contexto urbano. No Brasil, práticas agroecológicas já se fazem presentes de modo ancestral e contínuo, sobretudo nos quintais e nas franjas das cidades, configurando uma agricultura invisibilizada e, muitas vezes, deslegitimada pelo discurso tecnocrático. Nas últimas décadas, contudo, o fortalecimento das hortas urbanas e comunitárias - muitas delas articuladas por movimentos sociais e organizações - reposicionou a agroecologia urbana como pauta estratégica para o enfrentamento da insegurança alimentar e da degradação ambiental (Guhur; Da Silva, 2021; Pires; Veríssimo; Soares, 2021).

O avanço do modelo agroalimentar globalizado, a expansão da monocultura no campo e o crescente êxodo rural contribuíram para a emergência da agricultura urbana como alternativa sustentável de abastecimento e promoção de saúde (Ribeiro; Bógus; Watanabe, 2015; Ferreira; Castilho, 2007). Nesse cenário, a agroecologia urbana não recupera apenas práticas tradicionais, mas ressignifica a relação entre território, alimentação e cidadania.



Figura 4 – Mercado Cantinho da Serra, Programa Ligue os Pontos. Fonte: Prefeitura de São Paulo, 2020.

As hortas urbanas, nesse sentido, têm sido reconhecidas como instrumentos de uso sustentável do solo e espaços simbólicos de regeneração. De acordo com a psicologia ambiental, os sujeitos que experienciam esses territórios revelam sentimentos de restauração, pertencimento e bem-estar que extrapolam os benefícios físicos e nutricionais da produção (Chierrito-Arruda et al., 2024). Esses espaços tornam-se também ambientes de educação ambiental, empoderamento coletivo e construção de uma contracultura que desafia o modelo de consumo e de urbanização dominante.

Um exemplo relevante dessa articulação entre agroecologia e política pública é o Programa Hortas Comunitárias implementado em Maringá (PR) nos anos 2000, cuja estratégia consistiu na conversão de terrenos baldios, marcados pelo acúmulo de resíduos, em áreas produtivas e sustentáveis (Figura 3). Essa política intersetorial se revelou instrumento eficaz de justiça ambiental ao integrar alimentação saudável, bem-estar, inclusão social e geração de renda (Chierrito-Arruda et al., 2024). O estudo mostra ainda que 97,5% dos participantes do programa já haviam vivido no campo, o que reforça a importância de uma memória agrícola pulsante na paisagem urbana.

Outro exemplo é o Programa Ligue os Pontos da cidade de São Paulo criado em 2016. A iniciativa tem como objetivo fortalecer a agricultura agroecológica e o escoamento da produção na região sul do município, articulando políticas de abastecimento alimentar, turismo sustentável, proteção de territórios indígenas e mapeamento participativo (Nakamura; Marcos, 2021). O programa ganhou destaque nacional e internacional como proposta inovadora para a reconfiguração de áreas urbanas e periurbanas (Figura 4).

Dessa forma, as práticas agroecológicas urbanas se afirmam como estratégia técnica e política para enfrentar os paradigmas hegemônicos de produção e consumo. Rompem com a lógica produtivista, resgatando outras temporalidades e formas de

existência sustentadas pela cooperação, autonomia e reciprocidade (Chierrito-Arruda et al., 2024). Esse movimento tem também alimentado o fenômeno dos chamados *neo-rurais*, sujeitos urbanos que migram para o campo na tentativa de reorganizar a vida em torno dos ciclos naturais em um projeto de vida conectado com os princípios da agroecologia e da permacultura (Sepúlveda et al., 2022; Steiner, 2010).

Nesse sentido, a agroecologia urbana, para além de uma prática agrícola, torna-se um campo de disputa política, ética e simbólica sobre o futuro das cidades brasileiras. Sua força reside na capacidade de reencantar o urbano, reatando os vínculos entre corpo, território, alimentação e cuidado — em oposição à lógica fragmentária e acelerada das metrópoles. Trata-se, assim, de semear rupturas para colher possibilidades.

Criar pontes entre os saberes: a agroecologia como legado ancestral para paisagens urbanas em crise

Diante deste momento atual de crise climática, a antropóloga Anna Tsing (2022) fala da crença de que nos impuseram acreditar em uma ideia de sobrevivência individual, como se devêssemos nos defender uns dos outros para conquistar o sucesso. Para o planejamento urbano contemporâneo, segundo essa perspectiva, perde-se a capacidade de compreender a singularidade dos territórios, destruindo todas as formas de vida tradicionais que são intrinsecamente ligadas ao ambiente.

Krenak (2022) ecoa a essa crítica, sugerindo que o retorno ao saber ancestral é uma forma de resistir à devastação da terra e dos modos de vida que dependem dela, pois o autor nos lembra que essa crise é também uma crise espiritual e civilizatória. Para ele, a paisagem não é apenas um recurso, mas um ser vivo com o qual devemos nos relacionar de maneira respeitosa e equilibrada. Ainda de acordo com o autor, dizer que *o futuro é ancestral* exige uma ruptura com as práticas de planejamento baseadas na exploração e no controle capitalista da natureza e dos povos.

Segundo Tsing (2022), uma das saídas a este modelo é cultivar novas formas de viver para além daquela que o sistema capitalista impõe em relação com a outra ideia de sucesso, ou seja, a partir da colaboração, como o fazem outras espécies vivas do planeta. Nesse mesmo contexto, segundo Donna Haraway (2023), as colaborações multi espécies entre formas de vida humanas e não humanas são necessárias para criar um bem viver e morrer na atual situação de degradação predatória do mundo.

Todas essas referências da contemporaneidade sobre uma busca pela reconexão com a sabedoria que os povos tradicionais estabeleceram com a natureza têm reverberado fortemente no século XXI no modo como se planeja a cidade. Mas como criar as pontes para que esses conhecimentos confluam em uma ecologia de saberes? Ou ainda: como criar oportunidades para que a paisagem ancestral reviva em meio ao caos de asfalto e concreto?

Segundo a Articulação Nacional de Agroecologia (ANA, 2020), algumas das diretrizes para a construção de políticas públicas para a sociobiodiversidade, vem sendo conquistadas e cada vez mais reforçadas nas cidades, como: feiras agroecológicas; espaços de economia solidária; inclusão de alimentos da agricultura familiar na merenda escolar; consolidação de assentamentos urbanos e rurais agroecológicos; criação de viveiros de mudas nativas e medicinais; uso de medicinas indígenas em práticas integrativas no SUS; ações comunitárias de compostagem de resíduos orgânicos; efetivação de política municipal de recomposição de nascentes e matas ciliares com sistemas agroflorestais; e entre muitas outras ações.

Com o objetivo de endereçar e valorizar a prática de diferentes possibilidades para as políticas públicas agroecológicas, a Tabela 1 agrupa algumas das principais oportunidades que a cidade oferece como variabilidade espacial para um planejamento da paisagem que se relaciona diretamente com as contribuições dos saberes ancestrais.

Agroecologia urbana	Oportunidades espaciais na cidade contemporânea	Contribuições ancestrais agroecológicas
Hortas, pomares e jardins medicinais comunitários	Hortas e pomares agroflorestais comunitários em praças, parques, escolas e demais áreas públicas como incentivo à produção de alimentos orgânicos e de uso medicinal. A prática também busca incentivar o trabalho coletivo para a construção de ambientes saudáveis e terapêuticos na cidade. Esse cultivo também pode ser feito em vasos quando o espaço é menor (apartamentos).	Cultivo conjunto de espécies nativas de árvores frutíferas; de legumes, verduras e cereais produzidos pelos povos tradicionais com alto valor nutritivo, como batata, mandioca, milho, etc.; de plantas medicinais para infusões, temperos, etc; e de Plantas Alimentícias Não Convencionais (PANCs), para usos culinários e curativos.
Viveiros florestais para a arborização urbana	Viveiros-escola de árvores para a cidade localizado em praças, parques, escolas e demais áreas públicas como prática de educação ambiental e cultural.	Cultivo de espécies nativas, a fim de fomentar o conhecimento da biodiversidade de fauna e flora do Bioma original em que se insere a região.
Sistemas agroflorestais urbanos	Lotes urbanos ou periurbanos como bosques e áreas para agricultura agroflorestal ou sintrópica, isto é, plantio diverso e equilibrado de alimentos em meio à árvores, conforme a interação química, física e energética natural que há entre as plantas.	Cultivo de espécies nativas e sementes crioulas, assim como de replicação dos modos e técnicas tradicionais de plantios associados entre espécies diversificadas e adaptadas ao clima local.
Restauração de nascentes e margens de rios	Recuperação da vegetação ciliar no entorno de nascentes e ao longo de rios urbanos, conforme legislação federal (mínimo de 50m para nascentes e de 30m para cursos d'água lineares, segundo o Código Florestal de 2012).	A recuperação das áreas de floresta permite que os ecossistemas se regenerem, recuperando o solo, os *habitats* e aumentando o nível do lençol freático, o que ameniza a falta de água nos rios nos períodos de estiagem. O reflorestamento é uma estratégia de manejo ancestral praticada por todos os animais ao dispersarem naturalmente as sementes.
Infraestrutura Verde (IV)	Implantação de redes multifuncionais e multiescalares de espaços verdes para proteção da natureza, drenagem urbana e recreação, como: parques lineares ao longo de rios, matas e campos alagados; parques em lagoas de retenção com trilhas ecológicas e áreas de recreação; ou ainda, corredores verdes e bosques para a vida silvestre e mobilidade/ lazer alternativo para as pessoas.	A utilização de corredores verdes de matas ou azuis, de rios e lagos, são naturalmente rotas guiadas de deslocamento da vida silvestre e de humanos ao longo da história. Transitar de modo recreativo e prazeroso por esses corredores ecológicos representa uma das funções dessas áreas para a cidade, pois elas são responsáveis por abrigar e alimentar espécies da fauna e flora e por drenar boa parte da água que cai nos pontos mais altos da cidade. Os fundos de vale são importantes corredores ecológicos e cênicos da paisagem que nos conectam à orientação geográfica ancestral; à oferta de alimento nativo nas suas matas-galerias e rios; e à contemplação visual e imersão sonora à natureza.

Tabela 1 - Possibilidades espaciais para a agroecologia urbana. Fonte: dos autores, 2025.

Soluções baseadas na Natureza (SbNs)	Ações de biofilia urbana com implantação de áreas vegetadas permeáveis em consórcio com a segurança hídrica, alimentar e climática, como: telhados e fachadas verdes, jardins de chuva, biovaletas, lagoas pluviais de retenção, entre outros exemplos.	Essas ações copiadas da natureza são reflexo da resposta natural e ancestral do planeta de adaptação do meio à eventos climáticos cotidianos ou extremos, como chuvas intensas ou o agravamento delas, com inundações e deslizamento de solo. Filtrar e reter a água de forma lenta, de modo que ela permaneça por mais tempo no solo, irrigando-o, é o que essas soluções ancestrais propõem. A vegetação associada a essa vegetação também pode embelezar ou produzir comida.
Valorização da paisagem geológica	Exposição de monumentos naturais como afloramentos rochosos, ravinas e erosões com o intuito de valorizar as temporalidades da paisagem e seu solo, marcadas pela ação humana ou não.	A exposição das marcas geológicas do tempo são importantes símbolos da estratigrafia do solo e portanto, da construção da história de suas camadas de formação ao longo da evolução ancestral da Terra.
Valorização da fauna urbana	Recuperação de florestas urbanas para abrigo de milhares de animais, principalmente a avifauna, com o objetivo de diminuir o impacto da poluição sonora de ruídos de veículos e outros motores.	O aumento da avifauna é responsável pela vibração de sons que relaxam e conectam os seres humanos à sua natureza ancestral, assim como a observação de pássaros desperta a atenção plena nas pessoas. Na cidade, o papel das florestas também é de contemplação e beleza para os olhos e o espírito, além de regulação dos microclimas locais.
Valorização dos jardins naturalistas nos espaços públicos	Paisagismo naturalista multifuncional em jardins, avenidas, praças e parques públicos, buscando valorizar o uso de espécies ornamentais nativas, representativas e adaptadas à rusticidade daquele bioma. Esse gesto busca desfazer a visão cultural de apenas valorizar as espécies exóticas (que inclusive muitas vezes são invasoras) para uso ornamental no paisagismo.	Escolha de uso de plantas autóctones, isto é, plantas nativas do lugar ao mesmo tempo que com grande valor ecológico e estético, como os grupos e maciços de: capins nos biomas savânicos; as bromélias e outras epífitas nas áreas de floresta tropical sombreadas; e as cactáceas nas regiões áridas. Além da beleza, muitas dessas plantas são medicinais e utilizadas para construções, como os capins e bambus.

Quando sobrepostas, as oportunidades espaciais dispostas na Tabela 1 representam os múltiplos benefícios que agroecologia urbana oferece, os quais destacam-se: a reconexão com o ciclo dos alimentos; os diversos serviços ecossistêmicos essenciais; a recriação da noção da unidade cidade-campo; a vivência da sustentabilidade na prática; a inclusão social e senso de coletividade fortalecidos; a melhoria na saúde mental; e também, a geração de renda (Cardim, 2022).

Considerações finais

Ao ampliar o escopo de abordagem da agroecologia, associando-a aos espaços urbanos ao mesmo tempo que com o olhar atento às contribuições dos saberes dos povos tradicionais, este trabalho busca evidenciar o fato de que a paisagem agroecológica se funde à uma paisagem ancestral. Além disso, entende-se que o cultivo de agricultura e agroflorestas nas cidades afeta coletivamente tanto as pessoas que usufruem desses espaços ou participam do seu manejo, quanto os elementos naturais da paisagem envolvidos nesse processos, como a recuperação dos solos, o reequilíbrio do ciclo hidrológico das águas urbanas e a retomada de abrigo para a fauna, principalmente a avifauna, tão importante para as paisagens sonoras das cidades.

Assim como esse novo modo de pensar e planejar as cidades é importante para a consolidação de políticas públicas que sejam agro-socio-biodiversas, o impacto de uma paisagem sustentável para a educação cidadã é ainda maior. Todas essas relações construídas entre agroecologia e sustentabilidade visam a educação ambiental e cultural, principalmente de crianças e adolescentes, os quais atualmente sofrem com a falta de natureza urbana por estarem confinadas em espaços com pouco verde.

Desse modo, além do planejamento paisagístico e da educação ambiental, o ensino em Arquitetura e Urbanismo atrelado ao debate da agroecologia, da ancestralidade e do direito à uma paisagem mais justa e sadia, também visa estimular a inclusão da própria ecologia de saberes, na qual o respeito à complexidade e a diversidade do território são parâmetros para a coexistência entre dados científicos e saberes populares.

Nesse sentido, o gesto de andarilhar pela cidade imaginando outros mundos possíveis, como as cidades de Calvino (1990) e as visões de Spirn (1995), também nos ensinam a desejar espaços públicos mais sociobiodiversos. Logo, se *o futuro é ancestral*, como nos revela Krenak (2022), a agroecologia se mostra como uma forma viável de nos conectar com a ancestralidade da paisagem ao propor estratégias espaciais de retomada de uma relação mais próxima entre natureza, humanidade e cidades.

Agradecimentos

Este trabalho foi realizado com o apoio financeiro e incentivo à pesquisa científica de Doutorado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e de Mestrado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Referências

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

AD EDITORIAL TEAM. As Cidades Invisíveis de Italo Calvino ilustradas por Karina Puente [Italo Calvino's 'Invisible Cities', Illustrated 2020. *ArchDaily Brasil*. Acesso em: 6 dez. 2025. Disponível em: <https://www.archdaily.com.br/br/805800/as-cidades-invisiveis-de-italo-calvino-ilustradas-por-karina-puente>. Acesso em: 05 dez. 2025.

ANA. Articulação Nacional de Agroecologia. *Carta-compromisso "Por Políticas de Futuro". Propostas de políticas de apoio à agricultura familiar e à agroecologia e de promoção da soberania e segurança alimentar e nutricional em nosso município.* 2020. Disponível em: <https://agroecologia.org.br/2020/10/01/agroecologia-nas-eleicoes/>. Acesso em 04 mai. 2025.

BANIWA, Denilson. *O antropólogo moderno já nasceu antigo*. Behance, 2019. Disponível em: <https://www.behance.net/gallery/102705359/O-antropologo-moderno-ja-nasceu-antigo>. Acesso em: 02 dez. 2025.

CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis.* Tradução de Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras: 1990.

CALDART, Roseli Salete. Educação do Campo e Agroecologia. In: DIAS, Alexandre Pessoa et al. *Dicionário de agroecologia e educação*. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

CARDIM, Ricardo. *Paisagismo sustentável para o Brasil: integrando natureza e humanidade no século XXI*. São Paulo: Olhares, 2022.

CHIERRITO-ARRUDA, Eduardo et al. Afetividade pessoa-ambiente nas hortas comunitárias: promoção da saúde e da sustentabilidade. *Saúde debate*, v. 48, n. 141, p. 1-15, 2024. DOI: https://doi.org/10.1590/2358-289820241418732P

ESCOBAR, Arturo. *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.

FAGUNDES, Leandro Feijó; COSTA, Fernando Campos. Permacultura. In: DIAS, Alexandre Pessoa et al. *Dicionário de agroecologia e educação*. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

FERREIRA, Joelson. Das escolas fechadas às escolas biomas. In: FIRMEZA, Yuri et al. (orgs.). *Composto-escola: comunidades de sabenças vivas*. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. *Por Terra e Território: caminhos da revolução dos povos no Brasil*. Teia dos Povos: 2021.

FERREIRA, Rubio José; CASTILHO, Cláudio Jorge Moura de. Agricultura urbana: discutindo algumas das suas engrenagens para debater o tema sob a ótica da análise espacial. *Revista de Geografia*, v. 24, n. 2, p. 6-23, 2007. Disponível em: < https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistageografia/article/view/228693>. Acesso em: 06 mai. 2025.

FERREIRA NETO, Djalma Neri. *Caminhos e perspectivas para a popularização da permacultura no Brasil.* 2017. 368 p. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Centro de Energia Nuclear na Agricultura, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2017.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. São Paulo: L&PM, 2010.

GUHUR, Dominique; DA SILVA, Nívia Regina. Agroecologia. In: DIAS, Alexandre Pessoa et al. *Dicionário de agroecologia e educação*. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

HAEG, Fritz. Jardins comestíveis. *PISEAGRAMA*, n. 6, p. 30-37, abr. 2013.

HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema: Fazer parentes no Chthluceno*. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2023.

HOLMGREN, David. *Permacultura: princípios e caminhos além da sustentabilidade*. Tradução de Luzia Araújo. Porto Alegre: Via Sapiens, 2013.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MCHARG, Ian. *Design with Nature*. New Jersey: Wiley, 1995.

MOASSAB, Andréia; NAME, Leo. *Por um ensino insurgente em arquitetura e urbanismo.* Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020.

MOLLISON, Bill; HOLMGREN, David. *Permacultura Um. Uma agricultura permanente nas comunidades em geral.* Tradução de André Luis Jaeger Soares. São Paulo: Editora Ground Ltda, 1981.

MOLLISON, Bill; HOLMGREN, David; SLAY, Reny Mia*. Introdução à Permacultura*. Brasília: MA/SDR/PNFC, 1998.

MST. Movimento dos Trabalhadores Sem Terra. *Declaração do Encontro Nacional Unitário dos Trabalhadores e Trabalhadoras e Povos do Campo, das Águas e das Florestas.* 2012. Disponível em: <https://agroecologia.org.br/2012/08/22/declaracao-do-encontro-nacional-unitario-dos-trabalhadores-e-trabalhadoras-e-povos-do-campo-das-aguas-e-das-florestas/>. Acesso em: 06 mai. 2025.

NAKAMURA, Angélica Campos; MARCOS, Valéria de. Agricultura urbana e agroecologia no território do extremo sul do município de São Paulo. *Estudos Avançados*, 2021. DOI: https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2021.35101.014

PIRES, Fernando Carneiro; VERÍSSIMO, Céline; SOARES, Raimundo Christian Oliveira. Permacultura, ecologia política e rede de vilas rurais: percursos e experimentos em planejamento territorial. *Projectare - Revista de Arquitetura e Urbanismo*, edição especial – Dossiê “Territórios interioranos e modos de morar: gênero, mulheres e cidades”, v. 1, n. 11, p. 143-162, 2021. DOI: https://doi.org/10.15210/pjr-rau.v1i11.21509

PREFEITURA MUNICIPAL DE MARINGÁ. *O Projeto Hortas Comunitárias no Município de Maringá.* Maringá, 2019. Disponível em: <https://www3.maringa.pr.gov.br/sistema/arquivos/784984bfc813.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2025.

PRIMAVESI, Ana Maria. *Cartilha da Terra*. São Paulo: Expressão Popular, 2024.

PRIMAVESI, Ana Maria. *O manejo ecológico dos solos: a agricultura em regiões tropicais*. Cotia, SP: Brasil Franchising, 2021.

PRIMAVESI, Ana Maria. *A convenção dos ventos. Agroecologia em contos*. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p. 117-142. Disponível em: <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciC3AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2025.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. Secretaria de Relações Internacionais. *Serviços.* São Paulo, 2020. Disponível em: <https://prefeitura.sp.gov.br/web/relacoes_internacionais/w/servicos/339907>. Acesso em: 02 dez. 2025.

RIBEIRO, Silvana Maria; BÓGUS, Cláudia Maria; WATANABE, Helena Akemi Wada. Agricultura urbana agroecológica na perspectiva da promoção da saúde, *Saúde e Sociedade*, v.24, n.2, p.730-743, 2015. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-12902015000200026

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

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

SAQUET, Marco Aurélio. *Territorialidades e Lutas por Reconhecimento*. Curitiba: CRV, 2019.

SEPÚLVEDA, Ximena Soledad Moreno et al. Chácara Bindu, uma experiência de agroecologia, conservação produtiva, educação e saúde. *Saúde debate*, v. 46, n. especial 2, p. 518-526, 2022. DOI: https://doi.org/10.1590/0103-11042022E234

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2010.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 79, p. 71–94, 2007. DOI: https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004

SOUSA SANTOS, Boaventura de.*O fim do império cognitivo: a afirmação das Epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SPIRN, Anne Whiston. *O Jardim de Granito: A Natureza no Desenho da Cidade*. Tradução de Paulo Renato Mesquita Pellegrino. São Paulo: Edusp, 1995.

STEINER, Rudolf. F*undamentos da Agricultura Biodinâmica: vida nova para a terra*. Tradução de G. Bannwart. São Paulo: Antroposófica, 2010.

TSING, Anna L. *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.

VAMOS COMER PATRIMÔNIO? Saberes ancestrais e experiências-fruições no agora

SHALL WE DEVOUR HERITAGE? Ancestral knowledges and experiential-affective practices in the present

Flávia Sutelo da Rosa[1] e Paulo Reyes[2]

Resumo
O presente ensaio se propõe a refletir sobre o corpo do patrimônio cultural material instituído sobre mundos originários, a partir de um movimento de dissenso e insubmissão à sua dureza e monumentalidade, convocando-se experiências e fruições no agora. Pretende-se realizar uma destruição-construção imaginária em detrimento da construção-destruição patrimonialista, ficcionalizando um ato de devoração do patrimônio. O texto se organiza em quatro atos: no primeiro, um prenúncio acerca da morte, que se materializa, e o gesto antropofágico de um morto-vivo; o segundo aborda o processo digestivo e outras reações corporais em oposição; no terceiro, pensa-se o patrimônio a partir dos saberes ancestrais; e, no quarto ato, o fim, decretada a morte patrimonial-material, o que possibilita refletir sobre outras experiências e fruições no presente conjuntamente com sabedorias milenares indígenas vivas.
Palavras-chave: patrimônio cultural material; antropofagia; pensamento selvagem.

Resumen
This essay aims to reflect on the corpus of material cultural heritage established upon Indigenous worlds, through a movement of dissent and insubordination to its rigidity and monumentality, calling forth experiences and sensorial engagements in the present. It seeks to enact an imaginary destruction-construction in contrast to the patrimonialist logic of construction-destruction, fictionalizing an act of devouring heritage. The text is structured in four acts: the first presents a premonition of death, which materializes, along with the anthropophagic gesture of a living-dead figure; the second addresses the digestive process and other opposing bodily reactions; the third rethinks heritage through ancestral knowledge; and the fourth act, the end, declares the death of material-patrimonial heritage, thereby opening space for reflections on alternative experiences and sensorial engagements in the present, in conjunction with living Indigenous ancestral wisdoms.
Keywords: tangible cultural heritage; anthropophagy; wild thought.

1 Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PROPUR/UFRGS), mestre também pelo PROPUR/UFRGS (2024) e bacharel em Direito pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA, 2006). Desenvolve pesquisas com foco no patrimônio biocultural e urbano e nos extrativismos culturais e socioambientais. Vinculada ao Grupo de Pesquisa POIESE [laboratório de política e estética urbanas]. Email: suteloflavia@gmail.com.
2 Pós-Doutorado em Filosofia (Instituto de Filosofia da Nova IFILNOVA da Universidade Nova de Lisboa com Bolsa CAPES PRINT, 2020). Doutorado em Ciências da Comunicação (Unisinos e Universidade Autónoma de Barcelona, 2004). Mestrado em Planejamento Urbano (UnB, 1992). Especialização em Design Estratégico (Unisinos, 2008). Graduado em Arquitetura e Urbanismo (UniRitter, 1987). Professor Associado da Faculdade de Arquitetura da UFRGS no departamento de Urbanismo. Professor e Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional PROPUR UFRGS. Coordenador do Grupo de Pesquisa POIESE - Laboratório de Política e Estética Urbanas. Email: paulo.reyes@ufrgs.br.

Introdução

A chamada da Revista Pixo, em sua trigésima quinta/sexta edição, propõe reflexões acerca de saberes ancestrais em relação aos espaços construídos e vividos face a paradigmas ocidentais civilizatórios. Tomamos como destaque o pensamento sociopoético indígena e suas sabedorias milenares vivas. Propomo-nos a refletir sobre o corpo do patrimônio cultural e material, um projeto modernizador e destituidor das naturezas, através de ontologias e políticas cósmicas, em um ato antropofágico e de selvageria, abrindo-se a outras percepções além do tempo dos vencedores e inimigos. Walter Benjamin (1987) ao tratar do passado e da sua articulação histórica, em sua obra Magia e Técnica, Arte e Política, traz o perigo da tradição e o conformismo que quer capturá-la pelas classes dominantes. Para Benjamin, o historiador, a quem cabe uma centelha da esperança ao despertar no passado, está convencido de que nem mesmo os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E o inimigo não cessa de vencer. Utilizamos a figura do inimigo para nos referirmos àquele que destitui as naturezas, as histórias e que vence, instituindo o que será patrimônio.

O patrimônio cultural indígena [se é que continuará a ser chamado de patrimônio até o final desse processo antropofágico-digestivo] constitui-se de mundos e modos de ser, viver e permanecer interrelacionados, e não se enquadra na dicotomia natureza-cultura, primitivo-civilizado, material-imaterial, na forma ocidental moderna de contar o tempo.

Neste ensaio, pretendemos apresentar uma reflexão acerca do patrimônio cultural material, deslocando nosso próprio corpo, sob o espírito de que as sabedorias indígenas estabeleçam [ou não] aproximações com arquitetura, urbanismo e cidades[3]. Esse exercício de pensamento e escrita se faz pela ficção poética originária e por intermédio de reflexão acerca do movimento intelectual [e elitista], político e artístico antropofágico modernista dos anos de 1920, as quais evocam possibilidades de oxigenação conceitual e do significado patrimonialista, convocando experiências de fruição do agora, pelo dissenso e insubmissão à sua dureza e monumentalidade, estas que se constituem em uma construção-destruição. Por construção-destruição entendemos a lógica constituinte do patrimônio operada pela apropriação-expropriação da natureza, apagando as memórias relacionais com a terra e consagrando identidades e discursos.

Resgatamos intencionalmente a atmosfera andradiana para que aqui, além da independência cultural, rompa-se a ideia romântica do bom selvagem e do homem natural, absorvendo-se e transformando-se a invasão da representatividade. Reconhecemos, assim como Fernanda Santos e Mauro Leonel (2024) acerca da fome antropofágica, suas utopias e contradições, que a corrente étnica-cultural antropofágica se abstém de mencionar o negro, o imigrante e as regionalidades, e isso precisa ser marcado. Ainda a partir dessa idealização de bom selvagem e a despeito da objetividade ocidental, Bruno Latour (2004) afirma que é necessário um desmonte das dicotomias simplistas e simplificadas natureza-cultura pelos próprios ocidentais da modernidade, idealizante dos saberes milenares dos selvagens e recorrente em discursos ecológicos, “que eles respeitariam a natureza, viveriam em harmonia com ela, se afundariam nos seus segredos mais íntimos - fundindo sua alma com aquela das coisas, falando aos animais, casando-se com as plantas, discutindo de igual para igual com os planetas (Latour, 2004, p. 80).

3 Este texto é parte das reflexões iniciais de um processo de doutoramento no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PROPUR/UFRGS) e de inspirações advindas dos diálogos estabelecidos no grupo de pesquisa POIESE [Laboratório de Política e Estética Urbanas].

Com isso, buscamos romper com a romantização e simplificação do relacional e, em um pluriverso de naturezas do ser e viver, pautamo-nos em perspectivas que trazem outros tipos de habitar, cultuar, viver, co-existir [extra-modernamente] com algo que, com autoridade e institucionalidade, nomeou-se e se celebra como patrimônio cultural. Cogitamos, a partir do fluxo originário, de mundos invisíveis viventes e não viventes, outras denominações e vivências, neste ato de devoração do patrimonialismo. Assim, dividimos a escrita em quatro atos.

No primeiro ato, discorremos acerca da antropofagia do patrimônio cultural de pedra e cal, que é precedida de um prenúncio acerca da sua morte. Buscamos, através da ficção amazônica e de práticas canibais de povos indígenas, fazer um exercício de reflexão que devora a condição inimiga patrimonial ocidental moderna.

No segundo, digerimos (ou não) o patrimônio cultural material, sua autoridade e poder, o qual funda, a partir da colonização e da institucionalização, a destruição de mundos originários. A lógica patrimonial e histórica se atualiza pelo capital e seus cenários de ameaças e rompimentos com a terra.

Na sequência, no terceiro ato, evocamos pensamentos canibais e possibilidades de pensar o patrimônio a partir dos saberes ancestrais, que extrapola a lógica da matéria e da não-matéria. Trazemos exemplos de desfazimento da construção e de artefatos pelos povos indígenas, bem como o significado da destruição quando é fruto da prática patrimonialista histórica e na atualidade.

Por fim, no quarto ato, a autofagia ou o suicídio do patrimônio é tida como uma solução, uma autodestruição a partir da sua essência, o que possibilita outras experiências e fruições no presente conjuntamente com sabedorias milenares indígenas vivas.

Primeiro Ato: um prenúncio

Nas perturbações humanas em que plantas e animais tornam-se ervas daninhas e pragas (Tsing, 2019), e, de dentro das escleroses urbanas e de outras tantas pestes de “povos cultos e cristianizados” (Andrade, 2024, p. 26), um prenúncio advindo do sonho: o patrimônio morrerá. O *pater familias*. E assim o foi. Não foi causa natural ou subitamente. Ainda estão tentando investigar, e isso é um pouco ao que este ensaio se propõe. Em termos concretos, cogita-se que ele já tenha nascido morto, um cadavérico nascituro, e viveu, sendo isso real demais. Não manifestou qualquer desejo de ser comido na morte, o não vivo. Caso nós o devoremos, seríamos capazes de digerir sua corporalidade? Ao menos por dentro, seria feito um processo auto-digestivo-reflexivo. Como fazê-lo imortalizado se ele não consentiu em ser comido nem com o ato da morte? O que vive, depois de ter morrido, perguntemo-nos. O que é capaz de eternizá-lo, herói do tempo?

Em “Cinco amigos e um funeral”, escrita contida na obra de ficções-imaginações no território-espiritual amazônico, Aparecida Vilaça e Francisco Vilaça Gaspar (2022) dialogam sobre humanos comedores de gente. Um não indígena manifestou, antes da morte, mas já na doença, o desejo de ser comido, um pacto entre amigos. Ser comido para que o comido seja parte dos corpos daqueles que comem, transformando a morte de um ser em energia a outros seres. O morto morre e segue para onde queria, para dentro dos outros, em um ritual sagrado “em uma cidadezinha perdida no Norte” (Vilaça; Gaspar, 2022, p. 15), para o qual foi pedida discrição pelo prefeito interino e colaborador para o ato sagrado. Um ancião indígena da terra de mata virgem ao lado do sítio que sediou a cerimônia, ao tomar conhecimento desse caso, disse que ensinaria aos amigos a fazer aquilo direito. O sábio mencionou que a alma daqueles que são comidos segue para um mundo debaixo d´água, onde tornam a ser jovens e fortes.

No seu epílogo, o morto, em um “mundo de índios”, quando chega no que pensa ser o céu (ou no tal paraíso debaixo d´água), questiona se aquele lugar seria um espaço para aqueles povos. No seu pensamento, como ele foi comido, logo estava no mesmo mundo dos “índios comedores de gente”. A partir desta fabulação mítica, propomos o gesto da antropofagia para vislumbrarmos uma união [e transformação - princípios que inauguram o Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade] do patrimônio cultural com aquele que o come. No ato comensal, o corpo passaria a ser parte e, talvez assim, evocaríamos um senso de pertencimento, a partir da morte-energia do comido.

No canibalismo póstumo dos Araweté, povo de língua tupi da Amazônia oriental, Eduardo Viveiros de Castro (2015) menciona como sendo um ritual místico-funerário, no qual divindades sobrenaturais devoram as almas dos mortos, imortalizando-os, eternizando também a quem os devora. Contudo, dentre os Tupinambá da costa brasileira no século XVI e seu canibalismo bélico-sociológico, fundado na devoração cerimonial de inimigos pós captura e execução, o que se devora é sua condição inimiga, uma execução ritual em que o matador não comia da carne do contrário (Viveiros de Castro, 1992; 2015; 2020).

Tanto o comer para assimilar a perspectiva do outro [aqui para tentar penetrar no pensamento expropriatório] quanto o devorar a condição inimiga, estão, em um certo sentido, contidos nesta proposta-devaneio de tomar o corpo do patrimônio, materializado e imortal, com a possibilidade de suspender o sistema construtivo-ideológico do morto-vivo.

Segundo Ato: digerir o patrimônio [ou outras reações do corpo]

O patrimônio morto vive, velho, morrendo a cada dia. Contudo, não morre sua autoridade e poder. O pai deixa o legado para o filho, que se faz proprietário. Ainda assim a herança é vendida e verticalizada, integração urbano-arquitetônica que tensiona a tradição e que rompe relações. Com a pedra, com a cal e com o saber-fazer, as edificações coloniais expropriaram territórios, ganhando e fazendo espaço sobre lugares, uma arquitetura da história sobre mundos que pretendem que desapareçam. Igrejas, fortalezas, engenhos, muralhas, casarões. E em tais operações técnicas e sólidas, conforme Bruno Malheiro (2025), os saberes dos nossos povos, que coevoluem com naturezas há pelo menos dezenove mil anos, com uma grande produção socio-bio-cultural, são esquecidos pela própria história que conhecemos.

Em um estilo narrativo que se inclina ao realismo mágico, devoramos a aura colonizadora-colonizante do patrimônio cultural, seus colonialismos, imperialismos, a invenção de uma identidade nacional e sua institucionalização, colonialidade inimiga que miscigena para não engolir e para não reconhecer.

Para o filósofo alemão das formas simbólicas Ernst Cassirer (2005), o homem pode ser considerado “um animal de espécie superior que produz filosofias e poemas do mesmo modo que o bicho-da-seda produz seus casulos ou as abelhas constroem suas celas” (Cassirer, 2005, p. 39). Sobre a natureza do homem e a natureza das coisas físicas e suas propriedades objetivas, na perspectiva atualizada kantiana de Cassirer no século XX, a racionalidade, o amor ao conhecimento e a mestria residem na cidade e não nas árvores ou no campo, ao retomar diálogo de Sócrates e seu pupilo Fedro, fora dos portões de Atenas. A visão racional kantiana de que o que foge do controle e da razoabilidade, da rigidez e centralidade citadina, não merece estar nem ser, faz

com que neguemos o fato de que foram “os organismos florestais que permitiram o desenvolvimento das cidades” (Worcman, 2022, p. 4). Os organismos florestais e os povos originários orientaram aos locais de povoamento, pelo conhecimento originário do território e do meio natural, modos de existir alicerçados na ética da reciprocidade e nos direitos cósmicos.

O patrimônio cultural, produto da racionalidade e do saber eurocêntrico-civilizatório, não necessariamente é cortado e é levado a cair como árvores [estas que podem se constituir em lugares sagrados aos povos indígenas], mesmo que enraizadas. O sagrado, termo que é comunicado pelos indígenas como produto dos missionários (Lima; Lins, 2019), diz respeito a lugares relacionados à origem do mundo, a viagens dos ancestrais, locais de moradas de outras gentes, casas dos antepassados. O sagrado, os organismos florestais e o território ancestral são biopatrimônios culturais indígenas, compostos por modos de ser e de fazer, os quais são amplamente impactados, sobretudo pela emergência climática. A alteração do clima e a expropriação da natureza [desde a invasão] afetam os ciclos naturais, os modos de viver e os saberes ancestrais.

O colapso climático antropogênico dos anos 1990 e 2000 e o alerta de climatologistas acerca de uma enorme tempestade climática e tóxica, que inundará a atual configuração da existência (Povinelli, 2024), traz impactos de toda ordem às culturas e ao biopatrimônio. Juliana Kerexu e Cristiane Julião (2023), indígenas mulheres dos povos Mbyá Guarani e Pankararu, ressaltam que “temos alertado sobre as mudanças no clima que já vinham alterando não só o calendário cultural e alimentar mas, igualmente, aquele calendário ligado aos rituais tradicionais” (2023, p. 7). Em tempos em que se orientam mulheres e meninas em idade fértil para que comam determinadas espécies com moderação, em um território-tóxico que seria seu patrimônio mais íntimo, movemo-nos por esse doloroso apelo, também com microplásticos pelo corpo, alumínio em excesso, metilmercúrio concentrado no peixe, pesticidas e antidepressivos na água que bebemos e nos banhamos.

Em um cenário de destruição e ameaça às múltiplas espécies, a violência expropriatória é cotidianamente legitimada. As atopias produzidas por licenciamentos ambientais, que destroem mundos indígenas, bem como as propostas legislativas que flexibilizam a legalização de terras ocupadas irregularmente em detrimento de direitos dos povos originários, favorecendo grileiros a se tornarem proprietários, são arranjos para a instituição da propriedade e do patrimônio. O patrimônio não é somente o patrimônio histórico, mas o é, também, aquele atualizado pelo capital e pela propriedade privada. A tese jurídica do marco temporal e a sua institucionalização pela Lei nº 14.701/2023 são a invisibilização do direito originário e a inviabilização do processo demarcatório para a garantia da terra aos indígenas, cedendo territorialidades a ruralistas, garimpeiros, fazendeiros, e, com isso, morrem os saberes situados, morre gente.

É indissociável pensar o Antropoceno - conceito adotado por alguns cientistas para designar o espaço-tempo atual da terra na história biogeológica planetária face às catástrofes advindas do sistema mundial eurocêntrico, antropocêntrico e capitalista -, da urbanização e da paisagem, segundo Paulo Reyes (2025). No pensamento originário dos “preguiçosos no mapa múndi do Brasil” (Andrade, 2024, p. 21) nunca se soube o que era urbano, suburbano, fronteiriço e continental. Alinhado a este pensamento, o Povo Munduruku do Médio Tapajós, em carta de sua XI Assembleia, em 2015, em face das ameaças a suas raízes mais profundas, com o roubo de urnas e a destruição de “Pari-Bixexe, lugar onde os mortos vão depois da morte”, em detrimento da construção de uma hidrelétrica, sabiamente manifestou: “queremos que os *pariwat* (não indígenas) saibam que nossos locais sagrados são tão importantes quanto suas cidades santas ou seus templos que alcançam os céus. Nossos locais sagrados não representam o triunfo da riqueza. Nossos lugares sagrados nos apontam o caminho do Bem-Viver” (ISA, 2015).

A morte de lugares sagrados, a morte das quedas barradas de rios, a tese do marco temporal legalizada, positivada e operante são mortes banalizadas pelo patrimônio. Alessandra Korap Munduruku, liderança e presidente da Associação Pariri dos Munduruku, no prefácio em vídeo da obra Política Patrimonial e Política Indigenista: a proteção jurídica dos lugares sagrados e sepultamentos indígenas (Oliveira; Rocha, 2024) manifesta que, no que se refere à proteção, existe o tombamento de prédios antigos e a valorização aos europeus e ao que é de fora, sendo que os órgãos não olham o mundo espiritual indígena. A proteção dos lugares sagrados, segundo alerta, é fundamental. Contudo, perde-se espaço para as cidades, para as fazendas, às hidrovias, hidrelétricas, ferrovias, mineração, soja.

A colonização, a escravização, a exploração, a negação são bases do patrimônio cultural ocidental. O que resta se propusermos o exercício de digerir o ato de incendiar [que levou à prisão preventiva e posterior condenação de seus autores], em 2021, o “herói” escravagista-bandeirista Borba Gato, homenageado no espaço público urbano paulistano? Engoliremos a intervenção “Olhai por nós” do artista João França na fachada principal do *Pateo do Collegio*, marco da catequização indígena pelos jesuítas em São Paulo, fundado em 1554? Ou consideraremos tais atos ataques ao espaço simbólico e monumental? É possível digerir o patrimônio construído sobre bases ancestrais ou as reações do corpo hão de ser adversas? O patrimônio histórico e cultural material, atualizado pelo gesto da ameaça expropriatória do capital e da propriedade privada, que degrada o meio natural e as vidas dos mundos originários, as formas diversas de existência, está efetivamente digerido por/entre nós? Digeriremos a apropriação humana das naturezas e seu ideal moderno-colonial, que arrasa a terra, as paisagens e os saberes ancestrais? Que formas de pensamento podem ser mobilizadas para resistirmos à perpetuação da cena da vitória do inimigo?

Terceiro Ato: pensamentos canibais e o patrimônio a partir dos saberes ancestrais

Neste ato, serviremos o banquete, um verdadeiro manjar do festim canibal. Alinhamo-nos ao pensamento Tupinambá e detemos a condição de inimigo, o mesmo que tenta deter o tempo.

As fontes mudas da arqueologia (Neves, 2022) possibilitam estudos dos fenômenos no presente e documentam a ancestralidade através da materialidade. Ainda quanto à materialidade, o tombamento é o instrumento de acautelamento patrimonial para bens históricos e artísticos nacionais, móveis e imóveis, considerados de interesse público e com vinculação a fatos memoráveis da história, assegurado pelo Decreto-Lei nº 25 desde 1937. Em se tratando de sítios sagrados e cerimoniais indígenas, utiliza-se do tombamento [mesmo com seus limites comparáveis ao regime constitucional das terras indígenas] para a proteção de aspectos materiais [e para aumentar o status de proteção jurídica], nos casos em que estejam situados em áreas não reivindicadas para a demarcação. Contudo, na prática e muitas vezes, nega-se o reconhecimento como patrimônio cultural de lugares sagrados indígenas ameaçados através do tombamento, sob o argumento de serem afetados enquanto sítios arqueológicos, posicionamento que é inconstitucional (Oliveira; Rocha, 2024). A negação dos lugares sagrados reflete mais uma forma de apagamento e esquecimento em detrimento da propriedade privada da terra.

Nas cosmologias originárias, não há terra destituída da porção espiritual, pois “*en mayor o menor medida, todas las tierras y todos los recursos son sagrados y parte integrante de la cultura y la vida espiritual de un pueblo indígena*” (ONU, 1997, p.

46). Os direitos relativos ao patrimônio cultural indígena discutidos na constituinte de 1987 [conquistados e positivados] não tratavam apenas das culturas, pois estas estão relacionadas também aos saberes e viveres, ao estar, ir, vir e permanecer indígenas. Segundo Krenak, para os povos originários, significava, já na época, direitos com implicações diretas na fruição da cultura, nas práticas, coisas ligadas à saúde, à educação, à memória, ao próprio acervo material cultural (Campos; Krenak, 2021).

O patrimônio cultural indígena, portanto, não se reduz à classificação dualista tangível-intangível. Para as políticas e práticas patrimoniais estatais [por desconsiderarem tudo que está contido na organização e fruição do espaço, do lugar, do sítio, do terreiro, da paisagem, dos ritos e encantarias, dos humanos, mais que humanos, extra-humanos], exige-se um deslocamento, uma desterritorialização. Reyes (2022), inspirado por Gilles Deleuze e Félix Guattari e sua desterritorialização do discurso como ato político, entende uma possibilidade de desterritorializar o projeto hegemônico de produção do espaço, através de uma torção de práticas consagradas e de narrativas com forças de destruição e construção [o inverso da construção-destruição patrimonialista]. Neste caminho, a ancestralidade desterritorializa o patrimônio cultural, pois são conhecimentos deixados de forma oral, narrativas míticas que representam o universo poético e simbólico, que, para o pesquisador e professor amazônida Renan Freitas Pinto (2025), são "posições essenciais para a explicação e a compreensão da origem do mundo, dos seres e dos próprios povos indígenas" (Pinto, 2025, p.79), presentificando conhecimentos.

Na contramão, o patrimônio cultural material edificado [a pedra e cal sobre mundos] é cota positiva [tomando-se emprestado o termo cota negativa do campo da arqueologia], um utilitarismo impositivo, para o que, muitas vezes, as verdadeiras raízes, as profundezas, o subterrâneo, o não aparente, é algo sem valor. O imaterial e seus instrumentos de preservação é algo novo, sendo o seu reconhecimento enquanto patrimônio cultural datado dos anos 2000. Nesse sentido, questionemo-nos também quanto ao que é produzido no plano baixo, abaixo da terra, inclusive extrapolando as materialidades. O que há debaixo do asfalto e que garante a vida "superior"? A sobre[vivência] das sobrevidas são alimentadas pelas materialidades e imaterialidades. Nas supravidas, temos espécies múltiplas vitais [sem esquecer daqueles mencionados organismos florestais que permitiram as cidades]. Cidades sobre a abundância; afinal, conforme Wellington Cançado Coelho (2019), sob o pavimento, há a floresta. Porém, o que se mostra é uma extração de mundos subterrâneos, aquíferos, aquáticos e também aéreos [pois a poluição do ar sobretudo pela indústria impacta a vida das árvores, o voo dos pássaros, tudo isso biopatrimônio cultural indígena].

Escavamos as fundações do patrimônio [o comeremos ou o destruiremos, afinal?], percebendo-se que, ao percutir seu corpo, ecoam sons cavos, de onde desprendem-se elementos argamassados antes bem consolidados. Propomos, assim, um exercício da fertilidade dos saberes ancestrais, florestais, dos solos, da natureza viva e detentora de direitos, arruinando o espírito do edificado. Vegetação parasitária se enraíza à pedra, e o construído [consanguíneo na visão preservacionista patrimonial], se dilacera pelas ervas daninhas, que são, na realidade, em sua maioria, comestíveis. A vida retoma a não vida, sob um olhar sensível à busca da água, do ar e do ambiente, elementos vitais [sobretudo dos microrganismos e dos mundos multiespecíficos]. A planta se estabelece e emaranha suas raízes, rompendo os poros do construído. Danos, patologias da construção, fragilidades, erva daninha.

Não comeremos as ervas daninhas. Trata-se, aqui, de um processo deglutinador do patrimônio cultural edificado para a transformação em uma "realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama" (Andrade, 2024, p. 26). E assim, no país da cobra grande, ancestral comum a muitos povos, retomemos a obra pictórica "Memórias da cobranização" da artista Daiara Tukano, que traz duas serpentes, onde uma morde a cauda da outra, fazendo referência ao ouroboro, figura cosmológica representativa da eternidade e ciclicidades, em diversas culturas. O corpo pintado com grafismos indígenas consome o diferente, que traz as marcas colonizadoras e opressoras, quais sejam: colonização, poder, controle, domínio, monocultura, escravidão, exploração, apagamento, violência, medo, esbulho, invasão, misoginia, exclusão, racismo, genocídio, antropoceno. A arte fez parte da exposição *Nhe'ẽ Porã*: Memória e Transformação[4], no Museu da Língua Portuguesa, em São Paulo, com curadoria da própria autora, de 2022 a 2023, desde quando se aventura e viaja para terras dos colonizadores.

Dentro da temática museu, pensemos a patrimonialização, a qual reflete imperialismos e tensionamentos, concebendo-se a arte e os museus como sinais de progresso, como nos alerta a intelectual judia palestina e teórica política contra-arquivos Ariella Aïsha Azoulay (Azoulay, 2024). No que se refere à devolução dos bens e artefatos subtraídos compulsoriamente ou mediante atos de expropriação empreendidos durante o processo de colonização, em que autoridades europeias os entendem como objetos de propriedade, temos a recente discussão sobre o manto tupinambá e a repatriação de artefatos tidos meramente como materialidades móveis. Não se trata de um objeto artístico, mas um símbolo espiritual da cultura Tupinambá, que, há mais de 300 anos, foi parar na Dinamarca, no Nationalmuseet, de Copenhague, e que, por ora, é "doado" pelo Museu Nacional da Dinamarca para o Museu Nacional do Rio. Para Glicéria Tupinambá, antropóloga, artista e liderança na Serra do Padeiro, no sul da Bahia, os mantos possuem uma história, sendo necessário conhecê-la, assim como os seus percursos (Alves, 2024). São diversos os mantos e outros mundos levados para museus europeus.

A preservação do patrimônio cultural móvel e imóvel através de instrumentos que, pelo que diz a lei e o discurso, criam laços, significa reforçar a sua materialidade. Para tal, elaboram-se condutas, manuais, glossários, receitas e especialistas atuam com critérios técnicos especializados. Sob o pensamento selvagem, pensemos sobre como se atua para a preservação do imaterial. A preservação de referências culturais possibilita que a unidade identitária nacional, com as políticas de registro das imaterialidades, seja flexibilizada pelas práticas e saberes de grupos sociais, de coletividades não universais. Saberes, modos de fazer, cosmologias, celebrações, ritos, mundos, formas de expressão, lugares de referência são cultuados sem formas rígidas, sem perecimento material. Quais são as ervas daninhas e as pragas às imaterialidades, que na essência são plantas e animais? Se para Tsing (2015) e sua abordagem multiespécie e feral, as plantas e animais [não aqueles que assumem o controle após perturbações humanas] se constituem em companheiros no habitar e transformar mundos, com interações e não domesticações, em se tratando do patrimônio imaterial, sobretudo o indígena, esses seres são elementos vivos e vitais, indissociáveis do fazer cultural.

Para alguns povos, o desfazimento e o perecimento natural da matéria são parte de seus mundos, e, portanto, desafiam os paradigmas ocidentais civilizatórios [e a própria arquitetura] ao falar da desaparição da materialidade, no caso do habitar, por exemplo. O morar, mais que casa e abrigo, consiste na construção de mundos, fazeres coletivos que são passíveis da já mencionada possibilidade da desconstrução à construção elaborada por Reyes (2022).

4 O catálogo da exposição pode ser acessado em: https://www.museudalinguaportuguesa.org.br/wpcontent/uploads/2024/02/MLP_nhe-e-pora_catalogo_FINAL_PT_07.02.pdf. Acesso em: 28 jun. 2025.

O povo Yanomami, seja em seus processos de migração, seja quando querem se livrar de uma praga ou, ainda, quando uma liderança importante morre, pode incendiar malocas, cena inclusive documentada por Claudia Andujar na região de Catrimani, em Roraima, em seu acervo disponível em exposição inaugurada no Instituto Moreira Sales, em 2018-2019, e que segue, também, a percorrer outras terras [inclusive as dos colonizadores]. A materialidade é perecível e isso pode ser visto, também, como mais um exemplo, em relação às esculturas protetoras e divinais *Ahayu:da*, artefatos do povo Zuni, que vive no Novo México. Com as novas esculturas, as anteriores são dispostas às intempéries para que, naturalmente, possam desintegrar e retornar à terra. Com isso, as *Ahayu:da* agem sobre o mundo e compõem sua potência imaterial (Oliveira; Rocha, 2024). Para a garantia do modo de viver caminhante *Mbyá* Guarani, o *tekó*, três princípios são fundamentais: a territorialidade livre, a natureza livre e a dimensão do segredo, e a salvaguarda do seu patrimônio não deve ser direcionada a bens isolados (IPHAN, 2019). Tal ontologia também nos remete à inconstância da alma selvagem, conceito jesuítico trazido por Viveiros de Castro (1992) em relação aos Tupinambá, que fala do retorno aos costumes, tais como a vingança e o canibalismo.

Trouxemos alguns saberes ancestrais praticados e situados nas próprias culturas. No entanto, a atuação por agentes extra povos na preservação cultural pode contribuir para a destruição e ao desequilíbrio das relações entre vivos e mortos [pois a morte não rompe as ligações], afetando a vida coletiva. Precisa-se da materialidade para se acreditar. Se houver somente a terra, no pensamento ocidental, pode ainda não haver nada, mas a possibilidade da construção-destruição, a viabilidade de um fazer patrimônio. Com o encobrimento do outro trazido por Enrique Dussel (1993) e a fundação da modernidade, quando a Europa viola e nomeia o território de América, cidades, monumentos, organizações, mundos sociais, instituições, são violentados e destruídos, e constrói-se sobre vestígios. Edifica-se sobre as materialidades, em uma lógica expropriatória, fundando-se os patrimônios históricos culturais, legados de memória [ressaltando-se que a palavra legado se relaciona a algo deixado e oriundo da morte]. Os mundos indígenas estão vivos e extrapolam a razão material e imaterial, constituem-se em uma multiplicidade ontológica. O passado ancestral, para além de legados materiais e ainda visíveis, são, conforme Oliveira e Rocha (2024), sagrados sítios, cemitérios, lugares de memória tais como uma montanha, uma cachoeira, uma árvore [aquela que, para os homens da cidade é desprovida de mestria e da possibilidade de suscitar o amor ao conhecimento, segundo Cassirer]. A quebra da identidade, retirada das cosmologias e o distanciamento dos sagrados, com a imposição de modos de vida e colocação de outros nomes, são práticas comuns à expropriação dos povos tradicionais, o que é também denunciado pelo pensador quilombola Antonio Bispo, ao destacar que a denominação “é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta” (Bispo dos Santos; Pereira, 2023, p. 6).

Se o tombamento não assegura o biopatrimônio, a demarcação seria um meio para protege-lo, pois, com a terra ancestral, o direito aos modos de viver e ser indígenas poderiam ser praticados [não necessariamente garantidos]. Em face da deterioração das naturezas humana e mais que humana, da sobre-humana dos espíritos guardiões fazedores de cosmos [estes, para Stengers (2015), que designam o desconhecido de mundos múltiplos, que divergem, mas que tais mundos são capazes de articulações que podem vir a ser estabelecidas], bem como com a retomada do animismo por Viveiros de Castro (1992), ontologia que postula o caráter social das relações, significando uma possível ecologia simbólica, são pensamentos aos quais os povos originários, em sua diversidade, filiam-se para a crítica do pensamento e do fazer ocidentais.

Como visto, são necessários indícios para falar do patrimônio cultural material. Entretanto, tal como “no Xingu não há pedras, nem templos, mas marcas elusivas do passado, traçadas em solo coberto por vegetação” (Fausto, 2005, p. 10), a emergência climática, a seca e o desmatamento revelam, na atualidade, algumas pistas para o reconhecimento de territórios ancestrais. Como exemplo do eixo de regeneração da vida e um lugar sagrado para os povos do Alto Xingu, a gruta Kamukuwaká [de um tempo sem tempo e anterior à humanidade, na região das cabeceiras dos rios formadores do Rio Xingu], é território ancestral-imemorial e Patrimônio da União, desde 2010. Local onde os espíritos ancestrais das flautas dançam com os avós, chão de onde brota uma história sagrada, a sua preservação mesmo com o tombamento está sendo um desafio (ISA, 2023). A região ancestral Waujá, hoje dentro de uma propriedade privada, é parte de uma discussão atual acerca da rerratificação do tombamento. Produziu-se, então, na aldeia Ulupuwene, do povo Waujá, no Território Indígena do Xingu, Terra Indígena Batovi, uma réplica da gruta como lugar de memória e identidade xinguanas. A materialidade é suporte da ancestralidade, neste caso.

Neste ato, a proposição do pensamento canibal para a reflexão acerca do patrimônio cultural e de sua corporalidade, que ferem e que se contrapõem, muitas vezes, aos saberes ancestrais imateriais e aos gestos originários de destruir-construir seus mundos, é um convite ao banquete. Os jesuítas e governadores-gerais coibiram o canibalismo Tupinambá, este a máxima socialização da vingança (Viveiros de Castro, 2020), impondo-lhes uma penalização, o que se constituiu em uma "implacável guerra aos índios" (Viveiros de Castro, 1992, p. 39). Pierre Clastres (2020), antropólogo e etnólogo francês que pensou a sociedade contra o estado, em estudos com os povos indígenas da América do Sul, em sua etnografia e crônica com os Guayaki do Paraguai, refere que a prática do canibalismo, na maioria dos casos, foi inventada para encobrir e justificar políticas dos colonizadores brancos para evangelizar o espírito e reduzi-los à escravidão. Aqui, portanto, “contra todas as catequeses” (Andrade, 2024, p. 21), foi preciso matar o patrimônio, um inimigo, em legítima defesa. Ficcionar esse ato devorativo é intencional para tensionar as necroses e as neuroses que povoam a destituição de terras, de lugares sagrados onde se fazem ritos e se situam saberes, onde se perdem direitos, pela violência e grave ameaça patrimonial-estatal desde a invasão.

Quarto Ato: o fim [a autofagia ou o suicídio do patrimônio como solução]

O coração ainda bate e construiremos algo que não seja patrimonial sobre bases. O que o patrimônio mata todo dia? Seria ele, pelo racionalismo e cristianismo que evoca, passível de ser culpabilizado? Se o patrimônio institui direitos, como visto, também pode refletir abuso de direitos, quando mata culturas a partir de territorializações. A espiritualidade como marcador contracolonial (Gauthier, 2024) cogita uma degeneração. Seria possível uma confissão do patrimônio cultural edificado, considerando suas raízes colonizadoras-religiosas?

A modernidade, no rompimento da natureza com a cultura, impõe suas bases extrativistas, violentas e de morte, e o que prospera é o paradigma eurocêntrico e multicultural neoliberal, este “que reconhece a diversidade sociocultural apenas na medida em que a concretização de direitos não frustre pretensões das elites políticas e econômicas” (Oliveira; Rocha, 2024, p. 115). Em relação ao regime jurídico do patrimônio arqueológico trazido nessa escrita como um exercício de memória, admitem-se formas de intervenção que violem direitos coletivos, a saber que os sítios arqueológicos, uma vez pesquisados, são passíveis [e possíveis] de destruição completa. A política patrimonial deve estar associada à política indigenista e indígena. Com Reyes (2022), pensamos a possibilidade de não restauração do patrimônio cultural material, de um não-projeto ser um projeto.

O patrimônio cultural para Krenak (2023), para além da contemplação e fruição estética, é uma ideia construída contra si. Os ditos detentores de um bem cultural não detêm nada, sendo que as famílias ditas detentoras estão condenadas a ficarem soterradas sob os escombros do patrimônio tombado. Ao invés de patrimônio, o filósofo originário suscita a paisagem como uma experiência radical, pois há uma espontaneidade e possibilidade de fruição, e não é algo que precisa ser constituído. É possível senti-la como nossa e somos parte, sem ser proprietário. A paisagem não é patrimônio, ela nos constitui e nós a instituímos. Todavia, dá-se a destruição estética da paisagem e, com ela, o desequilíbrio dos espaços de sentido e da identidade por lógicas paternalistas e proprietárias. As consequências são as mais diversas, podendo-se destacar o alto índice de suicídio entre indígenas, sobretudo entre os jovens. Mata-se a si e morre, juntamente, um pouco da paisagem.

O meio ambiente equilibrado-legalizado, sofre rompimentos. Prenuncia-se a morte das águas limpas, dos ambientes naturais. Poluição, degradação, escassez. Mas manteremos o que está na terra, as vidas e pós vidas. Propomos, assim, os saberes ancestrais e as experiências para nomear fruições no agora. Para tal, aliamo-nos a Stengers (2015), negociamos e compomos com Gaia, invocando novas formas de pensar e agir face à capacidade da natureza de incomodar nossos saberes e vidas. Nessa direção, Pavón-Cuellár, psicólogo e filósofo mexicano, entende a subjetividade do pensamento dos povos indígenas [com seus próprios sistemas de crenças, ciências e tecnologias], e suscita a *teyolía*, entidade anímica *nahuas*, povos indígenas do México pré-intrusão, que é uma alma comum a todos, "aquilo que persiste de ancestral e comum a todas as coisas existentes" (Pavón-Cuellár, 2022, p. 14). Com isso, as sabedorias originárias convocam princípios, tais como a variabilidade, a possibilidade de ser outros [em sonhos, transe, nas decisões] e a multiplicidade, ou seja, cada ser pode ser outro e múltiplo.

Na multiplicidade, pactuamos uma amizade e, com isso, não há que se falar em inimigo. Amigos pactuam o ato de devorar a carne humana; inimigos a devoram, *aba* (homem), *pora* (gente) e *u* (comer). Abaporu na memória cósmica para pensarmos novas formas para uma ancestralidade presente no cotidiano, uma experiência viva e sem linearidades, pois a lógica patrimonialista se vincula a um passado, e às "cronologias construídas pela arqueologia" (Lima; Lins, 2019, p. 16). São, efetivamente, outras experiências para nomear fruições no agora, pois o passado é um país estrangeiro, um território estranho, ao qual jamais poderemos retornar (Krenak, 2023). As experiências com as culturas ancestrais e com os saberes originários invocam e colocam em prática uma história potencial (Azoulay, 2024), ou seja, uma tentativa de desaprender os imperialismos, suas epistemologias e os abusos do campo político, que não restaura mundos violentados, mas regressa ao momento anterior à violência. O gesto antropofágico possibilita devorar para desaprender.

A expressão material da cultura inauguraria a noção de patrimônio, mas sem o seu sentido, estando esvaziado de sua relevância cosmológica e espiritual, o que as culturas indígenas fazem com mestria. São construções de saberes a partir de sabedorias, cotas negativa, positiva, uma cota-horizonte. Na canção *Drão* composta por Gilberto Gil em 1982, uma atmosfera de transformação advém da morte, que faz a germin[ação]. Ainda que morra, o amor não deixa de existir. Os desamores do patrimônio morrem, aqui, para germinar em uma nova construção, no espaço vivido dos saberes. Captura-se, mata-se, come-se, constrói-se. As sabedorias indígenas podem estabelecer aproximações com arquitetura, urbanismo e cidades, desde que o projeto legitime, sendo as poeti(cidades) (Rosa, 2024) possibilidades; são poéticas que assumem uma postura principiológica e orientante nesse sentido. Para as conexões de lutas indígenas e lutas modernas (ou urbanas), o segredo dado por Ricardo Sztutman (2018) é uma reativação da magia e retomada da terra.

Na investigação da *causa mortis* do patrimônio cultural edificado sobre mundos, foi divulgado o traumatismo múltiplo, possivelmente devido à queda de grande altura. Conclui-se, assim, algumas possibilidades: na variabilidade de sua decisão ou na multiplicidade, optou por ser outro; confessou-se e não foi liberto; comeu a si, arrependido; permitiu que o devoremos para que sua morte se transforme em nossa energia e de outros seres.

Considerações Finais

Esta escrita fabula a morte do patrimônio cultural edificado, corpo e teoria nascidos de uma Europa pós guerras, uma forma ocidental de memorar, fazer espaço e contar o tempo. As construções e destruições avindas da invasão e colonização sobre mundos originários na terra do pau brasil, arrasaram formas de ser e saberes, sendo que as expropriações seguem em curso, alterando mundos, clima, ciclos naturais, impactando os modos de viver. Nesse sentido, provocamos se o termo patrimônio seria o mais adequado [pois enraizado em um passado e em outro solo], para tratar de sabedorias milenares incapturáveis e selvagens, fruições e atualização de formas de resistências que são do agora e que carregam a ancestralidade.

A experiência canibalista de devorar a corporalidade do patrimônio simbolicamente, memorando o movimento antropofágico moderno do país, tenta romper com a representatividade dos bens culturais materiais [sobretudo as edificações históricas] e com a identidade nacional institucionalizada, digerindo-se [ou não] o que lhe constitui. O patrimônio, o histórico e aquele que é recurso para humanos, está sujeito ao desfazimento, à ocupação por outros viventes e até à morte. A autofagia ou o suicídio patrimonial é um gesto de reflexão ficcional, imaginativo de alternativas aos paradigmas duais paternalistas e patriarcais eurocêntricos. Do alto do seu poder, o corpo se desfaz, e, com isso, reconhece-se que a mestria reside além da cidade, nas árvores, nos animais, nas plantas, nos mitos, nos ritos, nos saberes originários, nos corpos e nas multinaturezas.

Referências

ALVES, Raoni. *Manto Tupinambá*: entenda como o item repatriado era usado em rituais antropofágicos e por lideranças indígenas no Brasil. G1, Rio de Janeiro, 13 jul. 2024. Online. Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2024/07/13/manto-tupinamba-entenda-como-o-item-repatriado-era-usado-em-rituais-antropofagicos-e-por-liderancas-indigenas-no-brasil.ghtml. Acesso em: 15 jun. 2025.

ANDRADE, Oswald de. Andrade, Oswald de. Manifestos de Oswald de Andrade: Manifesto Antropófago & Manifesto da Poesia Pau-Brasil. Edição do Kindle, 2024.

AZOULAY, Ariella Aïsha. *História Potencial*: desaprendendo o imperialismo. Célia Euvaldo (trad.). São Paulo: Ubu Editora, 2024.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. 1940. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*: Ensaios sobre literatura e história da cultura. Sergio Paulo Rouanet (trad.). 3ª ed. V. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BISPO DOS SANTOS, Antônio; PEREIRA, Santídio. *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora. Edição do Kindle. 2023.

CAMPOS, Yussef; KRENAK, Ailton. *Lugares de origem*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*: introdução a uma filosofia da cultura humana. Tomás Rosa Bueno (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki*: o que sabem os Aché, os caçadores nômades do Paraguai. Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa (trad.). 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2020.

COELHO, Wellington Cançado. *Sob o Pavimento, a Floresta*: cidade e cosmopolítica. 2019. 348f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas.

DUSSEL, Enrique. *O Encobrimento do Outro*: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Jaime A. Clasen (trad.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GAUTHIER, Jacques Moendy. *Sociopoética e Contracolonialidade*: relatos de pesquisas e diálogos teóricos com Ailton Krenak, Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo) e alguns filósofos de tradição ocidental. São Paulo: Editora Dialética, 2024.

FAUSTO, Carlos. Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, p. 9-51, 2005.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Tava, lugar de referência para o povo Guarani*: dossiê de candidatura: Patrimônio Cultural do Mercosul. Brasília: IPHAN, 2019.

ISA – Instituto Sócio Ambiental. *XI Assembleia do Povo Munduruku do Médio Tapajós*. 2015. Online. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/31698_20151002_152841.pdf. Acesso em: 5 jun. 2025.

ISA - Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil*: 2017/2022. Fany Ricardo, Tatiane Klein, Tiago Moreira dos Santos (ed.). 2ª ed. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental, 2023.

KEREXU, Juliana; JULIÃO, Cristiane. *Emergência climática*: povos indígenas chamam para a cura da Terra! Kassiane Schwingel (org.). Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023.

KRENAK, Ailton. *Diversidade, ancestralidade e movimento*. Fliaraxá. Youtube, 9 de julho de 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=W2NfJ796pnE. Acesso em: 28 mai. 2025.

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza*: como fazer ciência na democracia. Carlos Aurelio Mota de Souza (trad.). Bauru, SP: EDUSC, 2004.

LIMA, Helena Pinto; LINS, Juliana. Arqueologia em perspectiva intercultural no alto rio negro. *ARU* (Revista de pesquisa intercultural da bacia do rio Negro, Amazônia), São Gabriel da Cachoeira, n. 3, p. 15-23, 2019.

MALHEIRO, Bruno. A Amazônia, o avesso da Utopia? In: *Utopias Amazônicas*. Marcos Colón (org.). 1ª ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2025, p. 63-75.

NEVES, Eduardo Góes. *Sob os tempos do equinócio*: Oito mil anos de história na Amazônia central. Ubu Editora. Edição do Kindle. 2022.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. ROCHA, Bruna Cigaran da Rocha. *Política patrimonial e política indigenista*: a proteção jurídica dos lugares sagrados e sepultamentos indígenas. Brasília, DF: ISA - Instituto Socioambiental: Amazônia Revelada, 2024.

ONU – Organização das Nações Unidas. *Protección del Patrimonio de los Pueblos Indígenas*. Nova York, 1997.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. *Além da Psicologia Indígena*: concepções mesoamericanas da subjetividade. Ana Turriani (trad.). 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2022.

PINTO, Renan Freitas. As Utopias Indígenas. In: *Utopias Amazônicas*. Marcos Colón (org.). 1ª ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2025, p. 77-89.

POVINELLI, Elizabeth A. *Catástrofe Ancestral*: existências no liberalismo tardio. Mariana Lima; Mariana Ruggieri (trad.). São Paulo: Ubu Editora, 2024.

REYES, Paulo. *Projeto não Projeto*: quando a política rasga a técnica. Porto Alegre: Sulina, 2022.

ROSA, Flávia Sutelo da. *Cidade, Território Ancestral Indígena*: Direitos e Poeti(cidades), resistências ao pensar o urbano. 2024. 309f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SANTOS, Fernanda Oliveira Filgueiras; LEONEL, Mauro de Mello. A Fome Antropofágica: utopias e contradições. *Revista de Estudos Culturais*. Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH/USP), nº 1, 2014. Disponível em: https://revistas.usp.br/revistaec/issue/view/7420. Acesso em: 12 jun. 2025.

STENGERS, Isabelle. No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 338-360, 2018.

TSING, Anna Lownhaupt. *Viver nas ruínas*: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB/Mil Folhas, 2019.

VILAÇA, Aparecida; GASPAR, Francisco Vilaça. *Ficções Amazônicas*. São Paulo: Todavia, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. 1992. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios da antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 157-228.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafisicas canibais*: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WORCMAN, Alice. *Cidades Comestíveis*. Selvagem Ciclo de Estudos. Cadernos Selvagem publicação digital da Dantes Editora Biosfera, 2022. Online. Disponível em: https://selvagemciclo.org.br/wpcontent/uploads/2022/06/CADERNO51_WORCMAN.pdf. Acesso em: 18 jun. 2025.

ISSN 2526-7310 PIXO n.36,v.10 verão de 2026

CIDADE, ARQUITETURA E PRESENÇA NEGRA
Como o passeio do Batuque ocupa espaços no centro de Porto Alegre/RS

CITY, ARCHITECTURE, AND BLACK PRESENCE
How the Batuque's ritual procession occupies spaces in downtown Porto Alegre, RS

***Rafael Cristaldo*[1]**

Resumo
Este artigo trata de apresentar a relação de um ritual do Batuque com a cidade de Porto Alegre e com a sua arquitetura. Esse ritual, chamado passeio, percorre, em procissão, três pontos do Centro Histórico da capital gaúcha: o Mercado Público, o Santuário Nossa Senhora do Rosário e algum ponto da orla do Guaíba. Através do trabalho de campo, de entrevistas e de pesquisas bibliográficas, torna-se evidente que o passeio é uma criação afro-gaúcha que – orientada por práticas iorubanas, pela mitologia dos orixás e pela história das pessoas negras brasileiras e porto-alegrenses – toma Porto Alegre a revelia do racismo e da gentrificação. Assim, cada espaço tem uma razão para ser visitado e, em cada um desses lugares, corpos batuqueiros negociam com arquiteturas e autoridades para colocar seu ritual em ação.
Palavras-chave: Batuque; passeio; cidade; Porto Alegre; negritude.

Abstract
This article explores the relationship between a Batuque ritual and the city of Porto Alegre and its architecture. This ritual, called the passeio (procession), moves through three points in the Historic Center of the Gaúcho capital: the Mercado Público (Public Market), the Santuário Nossa Senhora do Rosário (Shrine of Our Lady of the Rosary), and a location along the Guaíba riverfront. Through fieldwork, interviews, and bibliographic research, it becomes clear that the passeio is an Afro-Gaúcho creation that—guided by Yoruba practices, the mythology of the orixás, and the history of Black Brazilian and Porto Alegre residents—lays claim to Porto Alegre in defiance of racism and gentrification. Thus, each space has a reason for being visited, and in each of these places, practitioners' bodies negotiate with architectures and authorities to bring their ritual to life.
Keywords: Batuque; passeio; city; Porto Alegr;, blackness.



Figura 1 – Pai Maninho discute com o reitor e com o porteiro. Fonte: Alves, 2020.

Introdução

Este artigo busca explorar e analisar antropologicamente as relações entre um ritual, a cidade e determinadas construções arquitetônicas. Farei isso de duas formas: por meio de descrições sobre como o ritual ocupa os espaços urbanos e por meio da história do povo negro de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul.

Esta pesquisa parte de um caso de racismo religioso que aconteceu no Santuário de Nossa Senhora do Rosário, que fica no Centro Histórico de Porto Alegre. Esse *incidente*, como ficou conhecido o caso, foi previamente detalhado em dois textos (Cristaldo, 2024; Giumbelli; Cristaldo, 2025), mas vale a pena dar uma breve descrição dele aqui para não apagar a história que motiva e justifica este trabalho.

No início de 2020, Pai Maninho de Ogum foi até o santuário para realizar parte de um ritual chamado *passeio*. Na ocasião, Pai Maninho e seus filhos estavam subindo até o presbitério para *tirar agô*. Vestidos de *axós*[2], faziam isso encostando suas testas na mesa do altar. Em um vídeo publicado por uma filha de santo de Maninho em uma rede social (Alves, 2020) (Figura 1), é possível observar que eles foram interrompidos e instruídos pelo reitor do santuário e pelo porteiro a cessar o ritual, uma vez que aquilo era proibido pelas regras do local.

No vídeo, podemos ver que Pai Maninho e seus filhos conseguiram completar a parte do *passeio* que acontece dentro da igreja. Porém, em entrevista ao portal Grande Axé (2020), Maninho conta que, devido à violência do constrangimento que sofreu dentro do santuário, o resto do *passeio* não pôde ser concluído.

1 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Licenciado em Ciências Sociais pela mesma universidade.

2 Termo de origem iorubá que significa roupa. Essa palavra designa as roupas usadas em contextos religiosos do Batuque.

A partir desse caso, o presente trabalho se mobiliza a entender e dar visibilidade a uma prática do Batuque que ainda não tem um trabalho dedicado a si (Giumbelli; Cristaldo, 2025). Entender e dar visibilidade a esse ritual se justifica a partir da entrevista que Pai Maninho concedeu ao Grande Axé. Nessa entrevista, Maninho expressa o seu medo de que casos de racismo religioso subnotificados passem a acontecer não apenas no Santuário de Nossa Senhora do Rosário, mas também no Mercado Público e na orla do Guaíba, assim impossibilitando o *passeio* em espaços públicos fundamentais para a sua feitura. Portanto, esta pesquisa se justifica pela dupla necessidade de: 1) preencher uma lacuna nos estudos afro-brasileiros, documentando e analisando uma prática cultural singular; e 2) dar visibilidade ao *passeio*, oferecendo subsídios que contribuam para a defesa deste patrimônio e para o combate ao racismo religioso.

Este artigo analisa como o ritual do *passeio* se inscreve na paisagem urbana e arquitetônica de Porto Alegre. A análise fundamenta-se na combinação de pesquisa bibliográfica com um trabalho de campo etnográfico, realizado desde 2022, que envolve observações no santuário, entrevistas com líderes religiosos e vivências em terreiros. Estruturalmente, o texto primeiro apresenta a abordagem material da religião que guia a pesquisa e explica o que é o *passeio* e como ele se insere no Batuque. A partir dessa base, discute a conexão do ritual com a história negra do centro da cidade e as formas como ele ocupa e ressignifica esses espaços.

Referencial teórico e objeto

O referencial teórico que guia esta pesquisa é a abordagem material da religião e o objeto é o ritual *passeio*. Para que tal análise seja feita e compreendida, é necessário que esses dois pontos sejam explicados.

A abordagem material da religião propõe uma nova maneira de estudar as religiões. Buscando ultrapassar uma concepção clássica de religião como uma questão de mente focada em crenças, significados e religiosidades internas, pesquisadores e pesquisadoras dessa nova abordagem passaram a prestar atenção em como as religiões, desde sempre, se conectam com outras esferas da vida social (como a política e a educação) e como elas vivem e se reproduzem através de práticas de manipulação de objetos (como o corpo, a televisão, prédios, monumentos, imagens e outras formas religiosas) (Meyer, 2013).

Aqui, usaremos como referência o pensamento da antropóloga holandesa Birgit Meyer (2013). Duas palavras são muito importantes para o seu programa: mediação e mídia. Para a autora, os seres humanos não se relacionam entre si e com o seu mundo de uma maneira direta, mas através de mediações. As mediações dependem de uma complexa rede de processos de transmissão. E essas transmissões dependem de mídias e meios que transmitem mensagens de emissores para receptores.

Meyer (2013, p. 4, tradução minha) diz:

> Note que esta não é uma compreensão substantiva, mas sim formal da mídia (plural), segundo a qual, em princípio, qualquer coisa pode ser levada a operar como um meio (singular). A mídia não transporta simplesmente as mensagens de forma neutra, mas as molda em virtude de suas propriedades e propensões tecnológicas, sociais e estéticas, através de formatos e formas específicas (“mediadores” no sentido de Latour [2005, pp. 39–40]). A transmissão de mensagens organiza a comunicação. Isso ocorre ao longo de linhas particulares de troca social, empregando modos específicos de endereçamento que constituem públicos e moldam formas para carregar “conteúdo”, despertando sensibilidades ao apelar para sentidos específicos e carregando significados e valores particulares.

Este trecho permite pensar sobre o que aconteceu com Pai Maninho e seus filhos. Seus corpos, vestidos com uma série de objetos (*axós*, panos de cabeça e *guias*) e fazendo certos gestos, transmitiram, de forma específica, a informação de que eles não eram católicos. Essa mensagem foi recebida como um alerta pelo porteiro do santuário, que, assim que pôde, interveio no ritual do grupo de Pai Maninho.

É importante destacar um último ponto: corpos, objetos e rituais materializam o sagrado (Meyer, 2013). Isso é muito importante para a análise que se seguirá. A partir dessa ideia, é possível descobrir quais pontos da cidade, eles mesmos materialidades, são importantes – e sagrados – para o Batuque. Rastrear por onde esses corpos passam e o que fazem em determinados pontos da cidade permite identificar, concretamente, a Geografia Sagrada do Batuque (Almeida Júnior, 2002) e sua inscrição na paisagem urbana e na arquitetura do Santuário de Nossa Senhora do Rosário.

***

Por seu turno, o *passeio* acontece dentro de uma tradição chamada Batuque. O Batuque, ou Nação, é uma tradição de matriz africana do Rio Grande do Sul que se dedica a cultuar os orixás.

Para Corrêa (1992), é difícil traçar a origem do Batuque devido à falta de registros. Para tentar esclarecer seu início, o autor remonta à chegada de africanos escravizados ao Rio Grande do Sul através do estado de Santa Catarina, Tramandaí/RS e, principalmente, pelas cidades de Rio Grande/RS e Pelotas/RS. Corrêa afirma que os primeiros terreiros de Batuque surgiram nessas duas últimas cidades entre 1833 e 1859, devido à presença da diáspora. Depois desse momento e com o crescimento de Porto Alegre, que atraiu o deslocamento de pessoas para a cidade, terreiros começaram a surgir ali.

Contudo, como argumenta o babalorixá Hendrix Silveira, doutor em Teologia, “o Batuque não se autogerou nesse estado: a tradição possui uma história que nos remete ao povo africano e a sua cultura” (Silveira, 2020, p. 15). Esse ponto ficará mais evidente a seguir, quando mencionarei a origem que Pai Tita de Xangô atribui ao *passeio*.

O Batuque é movimentado, principalmente, por um tipo específico de ritual: as *obrigações* – e são essas *obrigações* que acionam o *passeio*. Essas *obrigações* são um momento de grande importância porque é ali que pais e mães de santo criam ou reforçam o vínculo de um filho com o seu orixá pessoal.

É após passar pela primeira *obrigação* que o batuqueiro finaliza a sua iniciação e entra de vez para a tradição. E, depois disso, essas *obrigações* passam a acontecer pelo resto de sua vida religiosa.

Quando iniciei a pesquisa, eu não sabia nada sobre o Batuque. Não fazia ideia de como essa tradição funcionava. A minha ponta do *iceberg* foi o *passeio* dentro do Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Através de entrevistas, leituras e vivências, comecei a entender como o *passeio* se encaixa num complexo ritual muito maior – no qual o *passeio* é apenas a finalização (Figura 2).

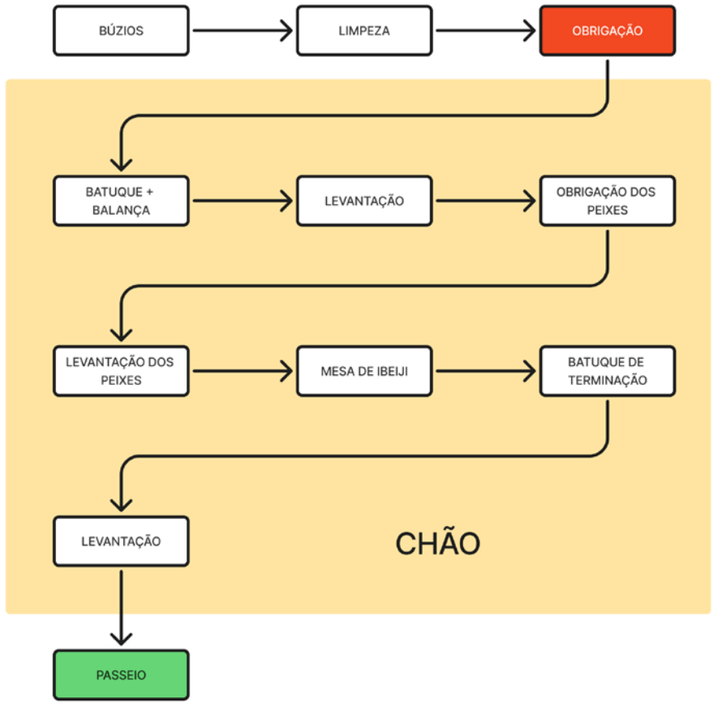


Figura 2 – Complexo ritual de uma obrigação num terreiro de nação ijexá. Fonte: autor, 2025.

Tudo começa com um jogo de búzios que determina se chegou a hora da *obrigação*. Durante a *obrigação*, certos animais são imolados para que os orixás sejam alimentados e os vínculos, criados ou reforçados. Nesse momento, os *boris* – conjunto de objetos secretos que são a materialização do *orí*[3] e da ligação dos batuqueiros com os seus orixás pessoais – saem das estantes do quarto de santo para irem ao seu chão.

Imediatamente após a *obrigação*, se inicia o *chão:* um período de liminaridade e reclusão que pode durar até 21 dias.[4] Durante esse período, quem passou pela *obrigação* deve passar o máximo de tempo possível no terreiro em repouso, pois seu corpo, agora tido como frágil, está gestando um orixá (Anjos, 1995). Esse período é chamado de *chão* porque quem tem seu *bori* no chão do quarto de santo deve passar o máximo de tempo possível nesse mesmo nível.

Ainda antes do *passeio*, acontecem outros rituais. No primeiro batuque, festa para os orixás, há um ritual chamado balança que confirma se os orixás aceitaram o que foi oferecido a eles. Depois, há a *obrigação* de peixe, feita para "acalmar", com o sangue frio, a *obrigação* que está no quarto de santo.

Seguindo o caminho desse complexo ritual através da materialidade dos *boris*, chegamos à última levantação. Nesse momento, os *boris* voltam para o quarto de santo e, assim, o *passeio* pode acontecer.

3 *Orí*, palavra de origem iorubá, significa cabeça. Ali, na moleira de uma pessoa, reside o orixá dono de sua cabeça.
4 Esse número varia de terreiro para terreiro.

Segundo Pai Joel de Xangô, de Canoas/RS, em entrevista concedida em 2022, o *passeio* é feito, literalmente, para passear a *obrigação*. É um ritual feito para mostrar aos orixás e ao resto da sociedade batuqueira que quem passou pela *obrigação* está renascido e ainda busca os caminhos da religião.

Para fazer isso, o *passeio* sai dos terreiros e faz, primeiro, um percurso por pontos do centro de Porto Alegre onde os orixás estão presentes – falarei mais sobre isso adiante. Depois, disso, pais e mães de santo, conduzem seus filhos até outro terreiro, geralmente da mesma família de santo, para mostrar que a *obrigação* foi feita e para partilhar daquele *axé*.

Talvez o que eu quero demonstrar aqui – a função do *passeio* – fique um pouco mais claro com a ajuda de Victor Turner (2008) e José Carlos Gomes dos Anjos (1995). Sabidamente, a antropologia dos rituais de Turner se baseia no esquema tripartite e numa noção muito particular de estrutura. Estrutura, para Turner, é uma organização de uma série de papéis (*roles*).[5] O que o esquema tripartite – separação, liminaridade e reintegração – faz é mudar o papel de uma pessoa dentro de uma dada estrutura. Por seu turno, Anjos (1995, p. 142) diz que:

> O chão resume num único ritual os três eventos elementares da vida de um indivíduo: como um ritual de passagem, [na *obrigação*] morre para sua existência anterior vive a liminaridade como momento frágil e perigoso e renasce revigorado no fim do processo.

Assim, juntando a antropologia dos rituais com a abordagem material da religião, enxergo o *passeio* da seguinte forma. Primeiro: na *obrigação*, quando os *boris* vão para o chão, há uma separação estrutural que leva as pessoas à liminaridade. Segundo: agora em estado liminar, quem passou pela *obrigação* é chamado de *preso*, um papel temporário fora da estrutura convencional do Batuque. E, como parte dessa liminaridade, os *presos* precisam cumprir uma série de interdições,[6] seus corpos são vistos como frágeis e precisam ser cuidados pelos seus sacerdotes e irmãos. Nesse momento, também é possível pensar que com essa liminaridade vem uma *communitas*, uma antiestrutura que tem o companheirismo como uma das suas caraterísticas principais (Turner, 2008). É importante notar que esse período liminar, o *chão*, não é um período isolado. Ele se estende e ocorre concomitantemente aos outros rituais. Terceiro: por fim, os *boris* voltam às estantes do quarto de santo na última levantação; a partir desse momento, o *passeio* pode acontecer. Renascidos, quem passou pela *obrigação* experimenta uma série de (re)apresentações que marcam a transição para uma nova vida – talvez com um papel diferente, mas sempre um degrau acima na hierarquia batuqueira (Figura 3).[7]

Tendo estabelecido de onde eu parto e qual é o ritual que move esta pesquisa, passarei agora às análises que importam para este texto. Primeiro, me deterei sobre por que o *passeio* acontece no centro de Porto Alegre. Em seguida, abordarei como esse ritual ocupa o Santuário de Nossa Senhora do Rosário.

5 Dentro do Batuque, alguns papéis (e não cargos) podem ser: *iniciado*, *pronto de cabeça* e *pronto de Bará e Oxalá*.
6 Quem está cumprindo o *chão* não pode, por exemplo, comer comida quente, usar garfos e qualquer objeto pontiagudo, ter relações sexuais, beber álcool e mais.
7 Nem sempre a ida ao *chão* representa a troca de um papel, mas a ida ao *chão* sempre está ligada à progressão de uma pessoa dentro da estrutura do Batuque. Isso porque a ida ao *chão* pode significar o assentamento dos orixás pessoais de uma pessoa ou o desenvolvimento da relação humano-orixá e a individualização desse orixá (Anjos, 1995).



Figura 3 – O passeio e o esquema tripartite. Fonte: autor, 2025.

O ritual e a negritude de Porto Alegre

Nesta seção, tratarei de apresentar o que Almeida Júnior (2002) chamou de Geografia Sagrada do Batuque. Um conjunto de três pontos do centro de Porto Alegre – o Mercado Público, a igreja de Nossa Senhora do Rosário e a orla do Guaíba – que são visitados em peregrinação (Figura 4). O autor diz que após o *chão*, quem passou pela *obrigação* é apresentado para uma outra Porto Alegre, uma Porto Alegre sagrada para o Batuque. Almeida Júnior (2002, p.35) diz que "No 'Passeio' a territorialidade sagrada apresenta-se em sua plenitude, e a memória coletiva é reavivada pelo contato com locais consagrados com os quais os batuqueiros têm relação estreita".

O *passeio* se inicia com a saída do *terreiro* (Figura 5). Segundo Pai Tita de Xangô – sacerdote do *Ilê Axé Ijexá Xangô Ogodô* em Viamão/RS, um terreiro de *nação ijexá*, – o *passeio* é uma tradição que tem origem africana. Em entrevista concedida em 2023, Pai Tita diz que:

> Na África, todas as aldeias, todas as cidades agora né, que já não são aldeias. Por exemplo, o *Ijexá*, aí tem o mercado principal, então os sacerdotes levam o iniciado até lá pra fazer o *passeio*. Por quê? Porque é um lugar da fartura, né. São dois momentos, logo que inicia a *obrigação*, esse noviço tem as roupas do corpo rasgadas, significando que ele tá deixando a vida, o passado ali e agora ele inicia uma nova vida.

Aqui, Pai Tita, além de apontar para uma origem do *passeio*, ele também indica para o local mais importante desse ritual segundo o fundamento que aprendeu: o mercado. Na Região Metropolitana de Porto Alegre e até para regiões mais distantes do estado, o Mercado Público é uma referência para a feitura do *passeio*. A fala de Pai Tita continua. Ele fala que após a *obrigação*

> a pessoa vai ser apresentada à comunidade como iniciada. E aí ela vai fazer o *passeio*. Então, onde ela vai… O Mercado, porque na África, a maioria dos mercados têm o *assentamento* do *Bará*, que é o [*orixá*] que governa todo movimento de clientes, de pessoas, de vendas, de compra. É o Bará que comanda tudo.

Essa última fala de Pai Tita é duplamente importante porque ela pede que se fale do Mercado como lugar de sociabilidade negra e como local sagrado.

O Mercado Público de Porto Alegre foi inaugurado em 1869 e muitos *terreiros* começam seus *passeios* por lá, pois ali está o orixá *Bará*, divindade mensageira, das trocas, do sexo e por quem tudo se inicia. Vitor Queiroz (2022) conta que "o Bará, além de mediar uma série de relações de compra, venda e troca de comida e produtos religiosos no interior deste espaço, é tido como o patrono desse edifício e [...] da própria cidade" (Queiroz, 2022, p. 134). Pai Tiago de Bará Onìlú, parceiro de pesquisa de Queiroz, em entrevista concedida a mim em 2025, contou que a energia desse orixá emana pelas quatro portas do Mercado cobrindo Porto Alegre inteira.

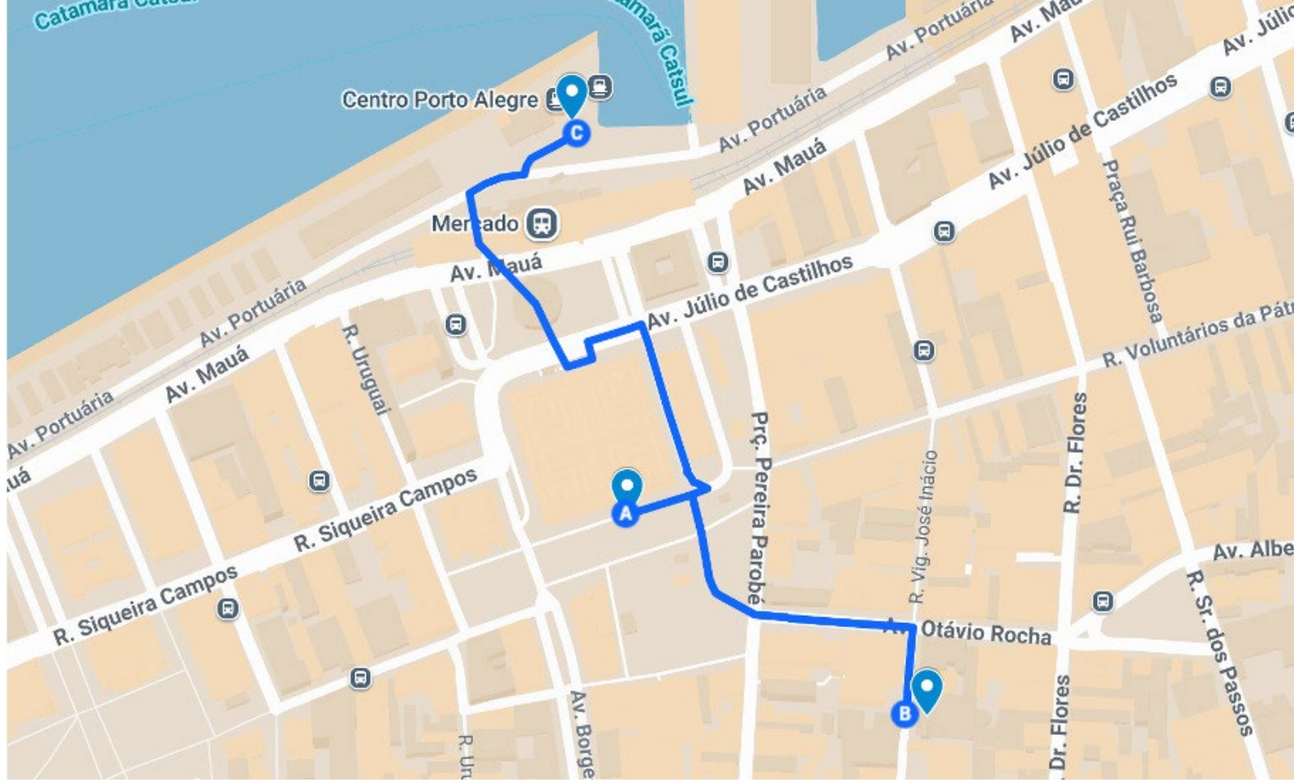


Figura 4 – Percurso do passeio no centro de Porto Alegre. Ponto A: Mercado Público. Ponto B: Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Ponto C: orla do Guaíba. Fonte: Google Maps, 2025.

Em seu texto, Queiroz retoma duas histórias que narram o assentamento desse *orixá* durante a construção do Mercado. Essas histórias relatam que, ou os escravizados que construíram o prédio, ou Príncipe Custódio (1831-1935), nobre africano vindo do atual Benin, *assentaram* esse *orixá* sob o cruzeiro localizado no centro do Mercado. Esse assentamento significa que "certos objetos poderosos, que consubstanciam a presença desse orixá" (Queiroz, 2022, p. 134) foram enterrados ali. Pode ser adicionada a essas histórias algo que Pai Tita me contou em 2025 em uma comunicação pessoal: segundo outra versão, o *assentamento* de *Bará* está em outro local, na flora Banca Bandeira.

Assim, o Mercado Público é (e sempre foi) um lugar sagrado. Segundo Pai Tiago de Bará Onìlú, todas as paredes e caminhos internos e externos ao Mercado são sagrados desde antes da sua construção. Isso porque, mesmo antes da sua edificação, aquele espaço foi habitado por "ganhadeiras [que] vendiam seus quitutes, seus produtos, pra comprar a alforria dos seus maridos, dos seus parentes, dos seus amigos" (Martins, 2020 apud Queiroz, 2022, p. 133). Anjos (2007) conta que essas negras minas eram célebres pela intensidade religiosa que ocupava o Mercado, e que elas também podem ter assentado *Bará* ali.

Voltado o foco para Bará, Queiroz mostra como esse orixá se manifesta de forma concreta em coisas e em práticas religiosas. Dentre essas práticas está o *passeio*. Para o autor, o *passeio atualiza a presença negra* maciça que existia no centro da cidade antes que a desterritorialização e a gentrificação atingissem-os, unindo-os em um itinerário sagrado. Essa peregrinação – que consagra o novo filho de santo, mas também renova o axé da cidade – reforça a percepção do espaço e do tempo própria do Batuque, projetando-a, por alguns momentos, por toda a sua região central (Queiroz, 2022).

É necessário que se explique porque Queiroz usa as palavras desterritorialização e gentrificação para que se possa estabelecer o centro de Porto Alegre, o palco de um ritual do Batuque, como um espaço historicamente negro.

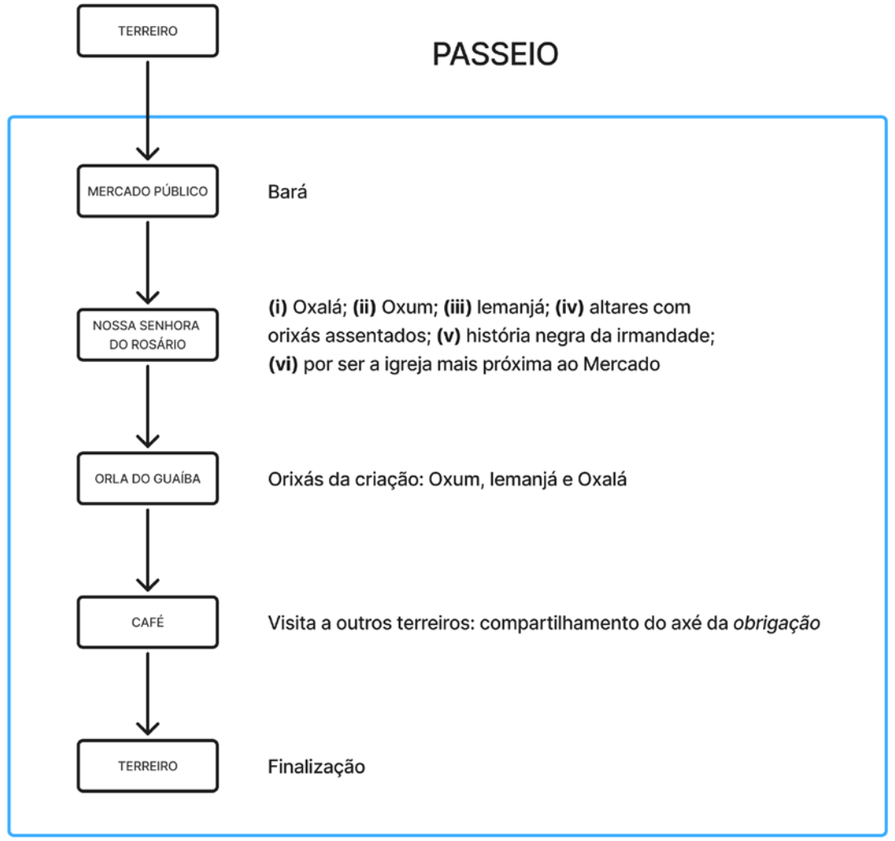


Figura 5 – Uma ordem possível do passeio. Fonte: autor, 2025.

Anjos (2007) diz que Porto Alegre sempre foi uma cidade intensamente negra. O autor começa seu texto relembrando uma celebração batuqueira que aconteceu no interior do Mercado Público em 2007 para comemorar o projeto "Bará do Mercado" e para reivindicar aquele espaço enquanto "nosso", pois ele é sagrado para o Batuque. Anjos relembra das pretas minas que faziam seu comércio ali e fala que sua presença, agora como pretas velhas, pôde ser sentida naquele dia. Ele diz:

> Não que o ritual do espaço central do Mercado, nesse dia 11, tenha se deslocado na linha do tempo até a um passado imemorial, mas talvez a geometria variável do presente tenha ganho um extensão na medida da intensidade das presenças convocadas pelo ritual. Instaura-se um *sempre aí*, que é um presente profundo dos ex-escravos, circundando o centro da cidade na forma por vezes de jovens negros na esquina democrática das sextas-feiras à noite ou, em outros dias, de pretas minas vendendo quinquilharias. Quando as iyalorixás restauram o Bará no centro do Mercado, o ritual não evoca as velhas minas. Elas não são lembradas, pois o ritual é uma reiteração, é a repetição cotidiana do sempre *já aí* rotineiro (Anjos, 2007, p. 53, destaques no original).

O que Anjos diz é que a presença negra no Mercado Público hoje não funciona como uma máquina do tempo que transporta para o passado. Mas, sim, que a natureza flexível do presente é estendida e mostra que, mesmo que não seja explicitamente reconhecida, a presença histórica e contínua de pessoas escravizadas no passado é uma parte fundamental da realidade atual.

O texto continua caracterizando a região central de Porto Alegre como um espaço negro que foi gentrificado. Anjos (2007) cita ruas – a Fernando Machado, a Demétrio Ribeiro e "outros becos" – e regiões – o Areal da Baronesa, a Ilhota e a Colônia Africana – que eram habitadas por pessoas negras, mas que através de um processo de exclusão, foram perdendo essa característica. O autor vai dizer que

> Houve um lapso de tempo em que as pessoas não podiam ocupar o centro da cidade investida do desejo de negro, essa intensidade transpunha a moralidade que sacralizava a hegemonia branca. Lembra-nos Bittencourt Jr. que, até bem mais tarde, nos arredores dos anos 60, os negros estavam tacitamente proibidos de *circular no centro da cidade pela razão de não dominarem os códigos sociais urbanos; não se apresentarem com indumentárias adequadas ao trânsito social e, sobretudo, devido ao baixo poder aquisitivo* (Anjos, 2007, p. 62, destaques no original).

Porém, apesar dessa exclusão, hoje a presença negra no centro de Porto Alegre, seja por motivos religiosos – o Mercado – seja por motivos de sociabilização marca o centro como um *habitat* negro através de uma reterritorialização.

A presença negra no centro de Porto Alegre também pode ser atestada pela contínua presença da extinta Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre. Foi essa a irmandade que construiu o prédio original do santuário visitado pelo *passeio* atualmente.

Hoje, diversas referências justificam a presença de corpos do Batuque nesse espaço. Por exemplo, já ouvi a justificativa de que aquele lugar é a casa de Oxalá – orixá sincretizado como Jesus. Outros já relataram que o local é a casa de Oxum ou de Iemanjá em referência a Nossa Senhora. Há, ainda, a história de que a Irmandade assentou todos os *orixás* nos altares do templo. Em comunicação pessoal em 2025, Pai André disse que o único *orixá assentado* foi uma Oxum que ainda está presente. Para ele, o *passeio* não existe sem a história da Irmandade.

Além disso, algumas pessoas frequentam o local pela memória e pela história dos negros e negras que construíram o prédio original. Existe, ainda, a versão pragmática de Pai Joel, que afirma ir lá por ser a igreja mais perto do Mercado Público.

A história da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário começa no século XVIII. Fundada em 1786, na Igreja Matriz, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi uma organização formada, majoritariamente, por pretos e pardos, escravizados e livres. Diferente de suas coirmãs do resto do Brasil, que só aceitavam irmãos negros retintos, a irmandade de Porto Alegre também foi marcada pela presença de pessoas pardas e brancas, incluindo membros do clero (Nascimento, 2009).

A história da Irmandade sempre foi marcada pelo racismo e pelo racismo religioso. Já no seu início, a Irmandade teve que deixar a Igreja Matriz porque suas práticas religiosas que incluíam elementos africanos não eram aceitas.

A Irmandade inaugurou seu próprio templo em 1827, mas isso não representou sua independência. Até o fim de suas atividades, a irmandade permaneceu em constante conflito com o clero, com quem tinha de dividir espaço no templo. O clero buscava controlar todas as ações da irmandade, especialmente a forma como as festas públicas em homenagem à sua padroeira eram realizadas. Segundo o bispo da época, elas aconteciam com indecência e desrespeito. Um traço marcante das festas que foi suprimido foi a coroação de reis congos e rainhas gingas (Barea, 2004).

Mesmo assim, a Irmandade prosperou em número de afiliados, prestígio e em dinheiro. Chegou a possuir um grande número de irmãos e irmãs, ser dona de uma diversidade de imóveis e figurava na competição tácita de qual irmandade dava a maior festa – em oposição às irmandades brancas. E, apesar do controle eclesiástico, sempre manteve relações com as religiosidades de matriz africana contemporâneas a si. As festas que a Irmandade dava eram ensaiadas no candombe de Mãe Rita e a Irmandade contou com essa comunidade para coletar dinheiro e mão de obra para erguer seu templo (Barea, 2004). Em entrevista concedida em 2025, Baba Hendrix contou que uma das lideranças da Irmandade era uma *mãe de santo*.

Apesar do sucesso, a Irmandade acabou por minguar na década de 1950 (Giumbelli, 2025). Foram responsáveis por isso pressões do clero e conflitos internos. Porém, mesmo antes de acabar, a Irmandade perdeu o seu templo, alvo da Igreja Católica há anos, na década de 1930 (Barea, 2004). A arquidiocese se apossou do templo, mas seu antigo plano de demoli-lo foi impedido porque o prédio foi tombado em 1938 pelo antigo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Em 1941, a Igreja conseguiu reverter o tombamento e, em 1951, o templo foi demolido. Para Inda (2017), a substituição do templo é uma tentativa de apagar a negritude da sua história. Hoje, a Irmandade não consta nos materiais de divulgação do santuário.

Segundo Giumbelli (2025), o *passeio* já se realizava ali quando a Irmandade se extinguiu e que a irmandade e a sua igreja, através de suas práticas, participaram da própria formação do Batuque. O autor também fala sobre como o *passeio* – e outras manifestações negras em espaços católicos – forma um sistema de memórias que desbloqueia e reativa registros passados da presença negra na história.

Ainda sobre o santuário, vale notar que há terreiros cuja tradição nunca foi ir até o Rosário, como é o caso de Pai Tiago de Bará Onìlú. Em entrevista concedida a mim em 2025, ele contou que ir ao Rosário nunca fez parte do modo como ele aprendeu a fazer o *passeio*. Também em entrevista, Baba Hendrix contou que na primeira vez que fez o *passeio*, seu *pai de santo* levou ele e seus irmãos até o Rosário. Mas, que hoje, ele abandonou essa prática e apenas vai até a frente do santuário onde ensina aos seus filhos a história do local. Ele acredita que qualquer assentamento que estivesse no santuário foi retirado junto com a demolição do prédio original.

Pai Tiago e Baba Hendrix são exemplos de lideranças que compartilham uma visão africanista: a de que o Batuque não deve ir a igrejas católicas para não se curvar aos colonizadores. Essa linha de pensamento procura, de uma maneira geral, dessincretizar as práticas do Batuque. O caso de Pai Maninho gerou uma grande repercussão online onde pessoas colocavam argumentos contra a ida ao Rosário, confira mais em Giumbelli e Cristaldo (2025).

Por fim, o *passeio* vai até algum ponto da orla do Guaíba, também referenciado como *praia*. Esse nome se dá porque há duas referências que explicam a ida até esse corpo d'água: para fazer ofertas e pedidos a 1) Oxum ou 2) aos *orixás da criação* – Oxum, Iemanjá e Oxalá –, também conhecidos como *povo da praia*. Esses orixás, associados às águas e ao mel, são tidos como as grandes mães e o grande pai por serem responsáveis pelo nascimento de outros orixás.

Embora seja difícil contar uma história da orla por ela ser um espaço não-institucional e expandido, é fácil indicar a sua importância para o Batuque. De imediato, é necessário lembrar do monumento à *Oxum* que fica no bairro de Ipanema e da grande celebração que acontece ali. Também é importante mencionar que toda a extensão do Guaíba é procurada para quando os despachos precisam ser feitos na água.

Também é possível acessar a importância da orla através da memória. Em sua dissertação, Almeida Júnior conta que:

> O fato de morar na Volta do Gasômetro, se por um lado poderia afastar Mãe Tereza do universo batuqueiro, na época já em franco deslocamento para os bairros periféricos da cidade, por outro lado, a aproximava ainda mais, podendo mesmo ter sido definitivo para sua constituição como Mãe-de-santo. Segundo a narrativa de Mãe Tereza, o fato de morar a poucos metros da orla do Rio Guaíba, ao lado da Usina do Gasômetro, teve grande influência sobre seu destino, pois ali estão os "*axés do povo da praia*", especialmente, Oxum e Iemanjá. Por isso, ela conta que Mãe Stela da Iemanjá "*pedia pra que eu despachasse os axés pro povo da praia, ali no Gasômetro*". E mais, "*eu guardava os axés na minha sala de cabeleireira onde eu tinha uma prateleira com uma cortina e depois despachava na praia*" (Almeida Júnior, 2002, p. 30, destaques no original).

Essa citação tem dois pontos importantes. O primeiro é que ela nos permite ver a importância da orla para uma trajetória e para uma prática religiosa. Ao ter acesso privilegiado à orla, Mãe Tereza manteve um contato próximo e ativo com o Batuque. E, em segundo lugar, porque ela fala do movimento de deslocamento dos terreiros para longe da região central. Esse é um ponto que aparece em Corrêa (1992) e que também é desenvolvido e demonstrado pelo projeto de extensão Circuitos Religiosos na Cidade, coordenado por Emerson Giumbelli.[8]

Esse projeto, que consiste em caminhadas pelo centro de Porto Alegre, mostra as presenças do catolicismo, do mundo evangélico e das tradições de matriz africana naquela região. Porém, enquanto há diversos prédios católicos e evangélicos, o projeto passa por apenas dois lugares também ocupados pelo Batuque: o Mercado Público e o Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Não há *terreiros* no centro. Mas, no limite, toda encruzilhada é de *Bará* e todos os caminhos são de *Ogum*.

Tendo estabelecido a importância de pontos de Porto Alegre para a história negra do Batuque dessa cidade, passarei agora a mostrar como esses espaços são ocupados por essa tradição.

Adentrando espaços: o *passeio* na arquitetura

Fiquei perdido na primeira vez que fui fazer trabalho de campo no Rosário. Muitas informações chegaram até mim e eu não sabia como absorvê-las. Mais profundamente, eu não sabia exatamente o que observar; até que se deu a domesticação teórica do meu olhar (Cardoso de Oliveira, 2000). Através da abordagem material da religião, como conceitualizada e posta em prática por Birgit Meyer (2013) e Rodrigo Toniol (2015), comecei a prestar atenção em corpos, gestos e na manipulação de objetos. É através desse prisma que apresentarei aqui como os corpos do Batuque ocupam os espaços apresentados na sessão anterior.

Enquanto a ordem do *passeio* em sua forma mais comum começa pelo Mercado Público, meu trabalho de campo no Santuário de Nossa Senhora do Rosário[9] me

8 Professor titular do Departamento de Antropologia e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Rio Grande do Sul. Perfil do projeto na rede social Instagram: https://www.instagram.com/circuitos.religiosos_ufrgs/.

9 Enquanto este artigo busca dar uma visão geral do *passeio*, a minha dissertação versará especificamente

permitiu localizar outra ordem possível: uma que começa no santuário para depois seguir até o Mercado e até a orla. Assim, escolho guiar esta sessão a partir de uma observação que fiz em 2024, durante as enchentes que assolavam o Rio Grande do Sul. Escrevi no meu diário de campo:

> Depois de alguns minutos, apareceu um grupo. Cinco pessoas vestindo *axós* de cores diversas. Entraram pelo lado esquerdo, e foram direto para o corredor da direita. Passaram pelos altares e foram direto para os bancos da frente. Em duplas ou individualmente, se ajoelharam no primeiro degrau da escada, antes da corrente, e bateram cabeça, encostaram as testas no chão. "Bater cabeça" foi o termo usado por Andreza, a mãe de santo. Alguns minutos depois, quando falei da minha surpresa sobre eles terem conseguido bater cabeça [lá dentro], Andreza disse que já bateu boca com um dos seguranças antigos, mas que não lembrava qual. Disse que essa igreja sempre foi muito boa, mas que mudou de uns tempos pra cá. Falou que ela sempre foi frequentada por gente de religião.[10]

Esse foi o percurso de Mãe Andreza e seus filhos dentro do santuário. Ele me chamou atenção porque foi a primeira vez que observei um grupo bater cabeça do mesmo modo que se faz no *terreiro*. Observar o *bater cabeça* e identificar como esse gesto tão importante para o Batuque é acionado no santuário foi uma das primeiras perguntas que apareceram na pesquisa.[11]

Com o passar do tempo, fui identificando cada vez mais gestos e aprendendo sobre eles. Por exemplo, encostar a mão na imagem de um santo e depois beijá-la ou estender a palma da mão e depois beijá-la podem ser substituições para o *bater cabeça*, como já observei em *terreiros.* Outros gestos que observei em terreiros também aparecem no santuário, como esfregar as mãos e cruzar portas de costas em demonstração de respeito. Observei também como gestos católicos são incorporados. Como, por exemplo, o sinal da cruz, a genuflexão, o ajoelhar-se em oração nos bancos e a busca por água benta – que não está mais disponível.

Para cada grupo que entra no prédio eu faço um desenho da trajetória dentro do mapa da igreja, onde tento anotar ao máximo o que os corpos fazem. Com a união desses desenhos, construí um desenho-mapa que mostra dois extremos de modos de fazer o *passeio*: um que percorre todos os altares e outro onde os batuqueiros apenas ficam sentados (Figura 6).

Nesta imagem, podemos ver a distribuição dos bancos, dos altares e da corrente, elementos que, juntos, acabam por sugerir percursos. Primeiro, os altares (Figura 7). Eles são percorridos no sentido anti-horário, como tudo no Batuque. Em uma comunicação pessoal, Pai Tita me disse que esse é o sentido do voltar no tempo, do voltar para o tempo dos ancestrais até chegar no tempo que os *orixás* estavam na Terra. Por coincidência ou não, o primeiro altar a ser visitado nesse sentido é o de Santo Antônio, *Bará* no sincretismo. Em seguida, se vai ao altar de Nossa Senhora Aparecida (*Oxum*).

sobre como o *passeio* ocupa esse espaço católico.

10 Andreza também mencionou os passeios também podem passar pela Paróquia de São Jorge, no bairro Partenon, onde, para ela, o Catolicismo e o Batuque convivem melhor. Há passeios que também passam pela Basílica Nossa Senhora das Dores, também no centro de Porto Alegre.

11 Esse gesto demonstra respeito a um orixá ou a uma pessoa. De acordo com Corrêa (1992, p. 114), essa saudação "Tanto pode ser feita de pessoa para pessoa, orixás para pessoas, orixás para orixás. O de hierarquia inferior, seja na ordem mítica dos orixás, seja no status dos humanos, bate cabeça para o inferior". Idealmente, esse gesto consiste em deitar o corpo aos pés do seu superior e encostar a testa no chão.

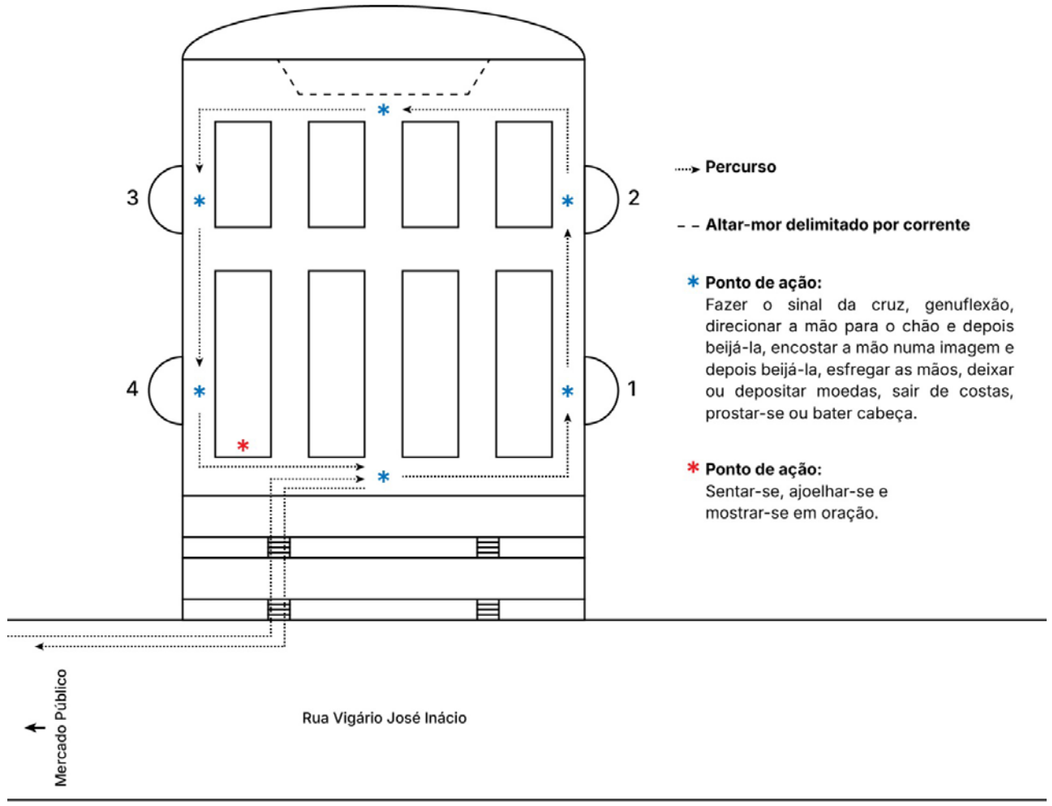


Figura 6 – Mapa e percursos dentro do Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: autor, 2025.

Depois, o presbitério, onde fica a Capela do Santíssimo Sacramento. Ali também, logo acima, fica uma imagem de Nossa Senhora do Rosário. Aqui, as referências podem ser Oxalá ou, como já ouvi, Iemanjá. Seguindo para a esquerda, há o altar de São Miguel Arcanjo segurando uma balança – *Xangô* no sincretismo. E, por último, São Jorge e Santa Cecília. *Ogum* e *Obá*, respectivamente.

Em cada altar, algum gestual é acionado. Também há grupos que deixam moedas nos altares ou nas caixinhas de doação. No âmbito da mente, são feitos agradecimentos e pedidos de saúde e prosperidade. Em comunicação pessoal, Pai Tita contou que "até rez[a] um Pai Nosso" porque estudou em colégio católico.

Já a corrente é uma adição para que o que aconteceu com Pai Maninho não volte a se repetir (Figura 8). Após o sucedido, a Federação Afro Umbandista do Rio Grande do Sul (FAUERS) entrou em contato com a Arquidiocese de Porto Alegre. Em uma reunião, a Arquidiocese pediu à FAUERS um ofício a ser repassado para as igrejas da arquidiocese explicando que ritual era aquele e como é feito. Por seu turno, a FAUERS pediu que as igrejas demarcassem aonde não se pode ir.

Voltemos ao relato de Mãe Andreza.

> Depois que Mãe Andreza e seu grupo terminaram a visita, eu os abordei e perguntei sobre o *passeio*. Ela se mostrou muito solicita e uma filha de santo disse que eu podia ir com eles até o Mercado.
>
> [...]



Figura 7 – Os altares laterais do Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: autor, 2025.

Saindo do santuário, descendo a rua e dobrando à esquerda, o grupo parou para comprar flores. "Cada orixá tem uma cor", falou uma filha [de santo] de Andreza. "Tá explicando isso pra ele?", perguntou ela a sua mãe de santo.

Vale notar que o florista foi muito atencioso com o grupo. Até deu uma flor branca de Oxalá de brinde.

Fomos ao Mercado. Antes de entrarmos, o grupo parou para contar moedas. Cada um precisava de 15. Três moedas para cada uma das quatro entradas e mais três para o cruzeiro. Entramos pela entrada do Largo Glênio Peres. Cada um de grupo atirou suas moedas para cada lado da entrada. Já havia muita pipoca nos cantos. "Pipoca é clareza", disse Andreza. Depois, por dentro, fomos para a esquerda, para a entrada pela Borges. Depois, fomos para a entrada da Júlio de Castilhos. Em seguida, para a entrada da Praça Parobé. Visitados os quatro lados, no sentido horário, o grupo se dirigiu para o cruzeiro. Se ajoelharam ao redor do círculo. Bateram cabeça. Pegaram as três moedas restantes. Uma por vez, as bateram três vezes no chão e as jogaram no centro.



Figura 8 – Corrente no Santuário de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: autor, 2025.

> Depois disso, foram comprar [“roubar”] lentilha. "Grão da fartura". Disseram-me que antigamente a lentilha tinha que ser "roubada" (e paga em seguida). Explicaram-me que é muito importante que a pessoa que vai pegar a lentilha a pegue com o punho, que pegue um punhado. Isso representa a busca por fartura. Foram até uma loja que permitia a prática. [Na ocasião, Andreza entrou na loja e combinou com um atendente o que aconteceria.]

Os corredores do Mercado Público formam uma cruz. As entradas norte e sul, leste e oeste se encontram exatamente no cruzeiro, o centro físico, ritual e espiritual do Mercado. Os percursos do *passeio* podem ser feitos internamente ou entrando e saindo – quando se sai por uma porta e se vai até a próxima por fora do prédio. Nessa etapa do ritual, as materialidades que aparecem são as moedas, a pipoca, as frutas, os vegetais, os legumes comprados e *Bará*, materializado no cruzeiro e nas trocas.

Os *passeios* que acompanhei foram muito silenciosos. Porém, na rede social TikTok, há vídeos de *passeios* com tambores e com sinetas. E, em seu texto, Mateus Cunha (2007), relata a entoação de rezas (no Batuque, sempre em iorubá).

Rezas em iorubá também aparecem na última etapa do *passeio*, na orla. Observei dois *passeios* nessa etapa perto das águas. Um em Porto Alegre, num ponto da orla perto do Mercado Público (Figura 4), e outro em Pelotas, no Quadrado.

Nessas duas ocasiões, ao som de sinetas e com os corpos joelhadas, foram entoadas as rezas de Oxum, Iemanjá e Oxalá. Foram jogadas na água flores amarelas, azuis, brancas e alfaces. Em Porto Alegre, a *mãe de santo* passou perfume, um *axé* do *povo da praia*, em todos os presentes.

Conclusão

Partindo de um caso de racismo religioso, apresentei um ritual que mantém relações estreitas com a cidade, com a sua arquitetura e com a história da população negra. O *passeio* tem a sua raiz em uma tradição iorubana – de ir ao mercado por motivos econômicos, sociais e religiosos (Sekoni, 1994; Verger, 1981) – que se transforma e que sobrevive no contexto colonial. Em Porto Alegre, a história do *passeio* não existe sem a história do povo negro da cidade. Ali, os corpos do Batuque conseguiram manter as suas tradições e criarem novas, ocupando espaços com seus gestos e objetos de mediação religiosa.

Esses corpos percorrem a cidade por onde deixam objetos que os ligam ao sagrado. Essas materialidades, agenciadas do jeito que são, são um meio que os batuqueiros usam para se comunicarem e a trocarem com os *orixás*. Tudo no Batuque é troca. As moedas, a pipoca e as flores, são trocas feitas com os *orixás* em agradecimento e em favor do que se pede. Configura-se, assim, uma linguagem religiosa expressa por meios materiais para que se alcance o extra-material sagrado. Mas esse extra-material, como as coisas estão postas na igreja do Rosário e no Mercado Público, estão muito bem materializados e localizados.

O corpo em si também é um meio de comunicação com o sagrado e um meio para que cada pessoa o sinta. Corpos e rituais são importantes meios materiais. Para ela, as técnicas do corpo, gestos e disciplinas, treinam os sentidos para sentirem o extra-ordinário. No *passeio*, os gestos e as ações dos corpos do Batuque mostram onde está o sagrado e como essa tradição preza por ele. Ao baterem cabeça, totalmente ou de modo discreto, ao saírem do santuário de costas e ao distribuírem moedas, é possível ver como o sagrado é concretamente agenciado e experienciado através das práticas corporais. É importante salientar que esses corpos, organizados em um ritual de peregrinação, vestidos de certo modo e fazendo certas coisas, materializam o sagrado e marcam a paisagem urbana com a presença viva da sua fé (Meyer, 2013).

Também é importante notar que o *passeio*, além de atualizar a presença negra no centro de Porto Alegre (Almeida Júnior, 2002; Anjos, 2007; Queiroz, 2022), também estabelece um desafio por onde passa.

As romarias de iaô – ou saídas de iaô – são um ritual do Candomblé que finaliza as iniciações. Apesar das diferenças, esse ritual é muito parecido com o *passeio*; há uma ida ao mercado e uma ida a uma igreja católica. Um argumento interessante sobre as romarias, feito por Vogel, Mello e Barros (2012) é que elas desafiam o Catolicismo quando entram no seu espaço. Porque ao fazerem isso, os candomblecistas mostram que eles também podem agenciar aquele sagrado. Acredito que o mesmo acontece quando o *passeio* passa pelo Santuário de Nossa Senhora do Rosário e pelo Mercado Público.

Ao entrar no santuário, o *passeio* dá outros significados ao prédio e aos seus altares; além de lembrar da sua história. E a força desse ritual é tamanha que a sua prática não foi proibida; a corrente é um acordo para que as duas religiões continuem convivendo. Algo parecido ocorre no Mercado. Lá, o passeio também é memória e também é presença. Em suma, é um desafio a quem deseja privatizar aquele lugar (Queiroz, 2022).

O *passeio* é, então, um ritual que marca a cidade com outras cores e que ocupa os seus prédios com outras práticas. Os corpos que participam desse ritual marcam a cidade com a presença de uma tradição relegada à invisibilidade geográfica, histórica e social. É um ritual que traz a memória do que a cidade já foi e do que ela, na verdade, é.

Referências

ALMEIDA JÚNIOR, Francisco. *"Aprontando Filhos-de-santo"*: um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de "Casas de batuque" de Porto Alegre. 2002. – Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002, p. 205 páginas.

ALVES, Juçara. *Gente estou indignada com o que aconteceu hoje na Igreja do Rosário*[...]. Porto Alegre, RS, 18 jan. 2020. Facebook: Juçara Alves @ jucara.alves.509. Disponível em: https://www.facebook.com/jucara.alves.509/videos/1428785927299849. Acesso em: 02 nov. 2024.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e significado*: ensaios de Antropologia Social. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995. p. 139-153.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A Reterritorialização do Negro no Centro de Porto Alegre. In: ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos; CUNHA, Mateus. *A tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre: PMPA/SMC/SMEC, 2007. Fotografias de Fernanda Rechenberg.

BAREA, José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Porto Alegre: EST, 2004. 375 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000. p. 17-36.

CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul*: antropologia de uma religião afro-rio- grandense. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1992.

CRISTALDO, Rafael. Incursões iniciais sobre o passeio do batuque gaúcho na região metropolitana de Porto Alegre. In: *REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 34., Belo Horizonte, 2024. Anais da 34ª Reunião Brasileira de Antropologia: Territórios vivos, corpos plurais: antropologia e saberes críticos, 23 a 26 de julho de 2024. Brasília: ABA Publicações, 2024. p. 1078.

CUNHA, Mateus. Orixá Bará. In: ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos; CUNHA, Mateus. *A tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre: PMPA/SMC/SMEC, 2007. Fotografias de Fernanda Rechenberg.

GIUMBELLI, Emerson; CRISTALDO, Rafael. Um ritual afrorreligioso em um templo católico: o passeio no Batuque gaúcho. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 27, n. 2, p. 6-25, 31 jul. 2025.

GIUMBELLI, Emerson. *Afrografias em uma igreja do Rosário: histórias negras em Porto Alegre*. 2025. [Texto inédito].

GRANDE AXÉ. *Conversando com...Pai Maninho de Ogum*. Porto Alegre, RS, 27 jan. 2020. Facebook: Grande Axé @grandeaxebrasil. Disponível em: https://www.facebook.com/grandeaxebrasil/videos/2610892169167093. Acesso em: 02 nov. 2024.

INDA, Sofia. Arte sacra em Porto Alegre: a antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário. In: Encontro de História da Arte, 12., 2017, p. 540-550. Campinas. *Atas* [...]. Campinas: UNICAMP/IFCH/CHAA, 2017.

MEYER, Birgit. Material mediations and religious practices of world-making. In: LUNDBY, Knut (Ed.). *Religion across media*: from early antiquity to late modernity. New York: Peter Lang, 2013. p. 1-19.

NASCIMENTO, Mara Regina. A Irmandade do Rosário de Porto Alegre diante dos controles civis e eclesiásticos, no século XIX. In: Simpósio Nacional de História, 25., 2009, p. 1-9. *Anais* [...]. Fortaleza: Associação Nacional de História, 2009. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.0227.pdf>. Acesso em: 04 set. 2021.

QUEIROZ, Vitor. Na rua, no meio do redemoinho: das mediações de Exu no espaço público à ação político-ritual em dois contextos afro-religiosos. *Religião & Sociedad*e, v. 42, n. 1, p. 127-152, jan. 2022.

SEKONI, Ropo. Yoruba Market Dynamics and the Aesthetics of Negotiation in Female Precolonial Narrative Tradition. *Research in African Literatures*, Bloomington, v. 25, n. 3, p.35-45, 1994.

TURNER, Victor. Passagens, margens e pobreza: símbolos religiosos da communitas In: TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*. Ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Eduff, 2008.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

INDÍGENAS MULHERES E AS LUTAS TERRITORIAIS URBANAS Considerações a partir de uma revisão de literatura

INDIGENOUS WOMEN AND URBAN TERRITORIAL STRUGGLES Considerations Based on a Literature Review

Giulia Ferreira Alberti[1] e Daniele Caron[2]

Resumo
O artigo busca contribuir para a ampliação do debate acerca da presença dos corpos territórios-indígenas-mulheres em contextos urbanos. A partir da análise crítica do processo de urbanização brasileiro sob herança colonial, evidencia-se os efeitos gerados à partir de um planejamento eurocentrado, racista e patriarcal, o qual exclui corpos femininos e racializados. Aponta-se para a emergência em romper com os ideais hegemônicos que ditam os rumos dos planejamentos territoriais e urbanos, reivindicando outras formas de se relacionar e constituir territorialidades à partir de cosmovisões indígenas pautadas pelas mulheres. Com base em revisão sistemática de literatura, investiga-se a expressão de trabalhos nos campos da Arquitetura e Urbanismo e do Planejamento Urbano e Regional, que abarquem a intersecção entre gênero, raça e território. O estudo revela a invisibilização da presença de indígenas mulheres nos trabalhos acadêmicos e aponta para a necessidade de se incorporar os saberes ancestrais e suas epistemologias para pautar a construção de outras formas de se pensar-fazer cidade e se relacionar com o território.
Palavras-chave: indígenas mulheres; contexto urbano; território; planejamento urbano; retomada indígena.

Abstract
The article seeks to contribute to the expansion of the debate regarding the presence of Indigenous-women-bodies-territories in urban contexts.Through a critical analysis of the Brazilian urbanization process under colonial legacy, it highlights the effects produced by a Eurocentric, racist, and patriarchal planning framework, which excludes female and racialized bodies. The urgency of breaking with hegemonic ideals that dictate the directions of territorial and urban planning is emphasized, calling for other ways of relating and constituting territorialities grounded in Indigenous women's cosmovisions. Based on a systematic literature review, the research investigates academic works in the fields of Architecture and Urbanism and Urban and Regional Planning that address the intersection of gender, race, and territory. The study reveals the invisibilization of Indigenous women in academic production and points to the need to incorporate ancestral knowledge and epistemologies in order to guide the construction of other ways of thinking-doing cities as well as new forms of relating to territory.
Keywords: indigenous women; urban context; urban planning; territory; indigenous retake.

1 Mestranda em Planejamento Urbano e Regional (PROPUR/UFRGS), Arquiteta e Urbanista pela Universidade Franciscana (UFN/2021). Integrante do grupo MargemLab e bolsista pela CAPES. e-mail: giulia.arqeurb@gmail.com
2 Docente da Faculdade de Arquitetura e do Programa de Pós Graduação em Planejamento Urbano e Regional (PROPUR/UFRGS); Coordenadora do Grupo de Pesquisa Margem_Lab (PROPUR/UFRGS); Doutora em Urbanismo (Universidad Politécnica de Catalunya, 2017); Mestrado em Urbanismo (Universidad Politécnica de Catalunya, 2010. e-mail: daniele.caron@ufrgs.br

Introdução

O presente artigo integra uma pesquisa de mestrado em andamento, desenvolvida dentro do Programa de Planejamento Urbano e Regional da UFRGS (PROPUR), tendo como temática os processos de resistência indígena em contexto urbano liderados por mulheres na região sul do Brasil. Trata-se de uma pesquisa comprometida com o desafio de descolonizar o pensar-fazer cidade, trazendo à partir de uma postura e escolha metodológica de pesquisarCOM[3] (Moraes, 2010) as margens (Caron et. al, 2020) (Caron; Cabral, 2024) um deslocamento das epistemologias hegemônicas e o reconhecimento de práticas urbanas insurgentes, constituídas por corpos-territórios de luta.

Como integrantes do grupo de pesquisa e extensão Margem_Laboratório de Narrativas Urbanas[4] (MargemLab) pautamos a importância de se pensar outras formas de atuação no planejamento urbano das cidades, que considere outras dimensões e cosmovisões, que interpelam os saberes hegemônicos, os quais historicamente ditam o modus operandis de se constituir e planejar cidades e territórios. Nessa perspectiva, volta-se o olhar para a presença indígena no território urbano e seus saberes, desde o sul de Abya Ayala[5], buscando visibilizar outras formas de se relacionar com a vida urbana e constituir territorialidades, através de corpos-territórios[6] de luta, de indígenas mulheres.

Com a intenção de refletir e pautar esta temática dentro de nossa área de pesquisa e atuação, buscou-se através de uma revisão sistemática, elucidar de que forma essas lutas e presenças tem se dado dentro do campo do Planejamento Urbano e Regional e da Arquitetura e Urbanismo. Dessa forma, o artigo organiza-se em três seções: a primeira abrange um percorrido acerca dos processos de invasão colonial e do esbulho de territórios e comunidades originárias que acarretaram no processo de urbanização brasileira, forjada sob os moldes do colonizador, apontando as cidades como territórios de manifestação de racismo, machismo e desigualdades socioambientais.

Em seguida, adentra-se na questão de gênero, trazendo para pauta as especificidades da luta das indígenas mulheres, apontando seu importante papel político e territorial, na realização de retomadas de terra e na conquista de direitos. Na terceira seção apresenta-se a revisão sistemática de literatura, focando no recorte de gênero e racial dentro dos estudos urbanos. Por fim, finaliza-se o artigo através das considerações e reflexões "finais" que emergem ao se investigar a temática dentro dos estudos

3 PesquisarCOM, segundo Márcia Moraes (2010), trata-se de uma concepção de pesquisa que é engajada e situada, subvertendo o modelo tradicional de pesquisarSOBRE o outro, enxergando os sujeitos como partes fundantes da pesquisa, como *experts,* com quem se pode formular conjuntamente as questões que interessam ao campo.
4 Grupo de pesquisa e extensão originado em 2019 pela Profa. Dra. Daniele Caron, vinculado ao Programa de Planejamento Urbano e Regional da UFRGS, desenvolvendo suas investigações por meio do projeto "Narrativas à margem: a dimensão pública e comum da paisagem na cidade de Porto Alegre/RS", através de processos colaborativos extensionistas com ocupações urbanas que reivindicam o direito e acesso à cidade e às suas próprias existências (Caron e Cabral, 2024).
5 Essa denominação hoje é utilizada para identificar o território conhecido por América, a partir de um acordo continental entre os povos originários, como forma de evidenciar a luta pela resistência no território, a memória dos povos ancestrais e a defesa da terra (Cabnal, 2018, p. 36)
6 Corpo-território trata-se de um termo que vem sendo utilizado pelas mulheres indígenas para designar a indissociabilidade entre corpo e território. Sendo os corpos das indígenas carregados por sua ancestralidade, atuam como um corpo de luta, que por si só já é um território a ser defendido.

urbanos, compreendendo que ainda há um caminho longo a ser trilhado no que tange à visibilidade e importância dados aos corpos e epistemologias contra-hegemônicos.

Urbanização e colonialidade: entre o apagamento e a resistência

A perpetuação da narrativa do descobrimento do território denominado pelos colonizadores europeus de Brasil se deu por muitos anos ao longo da nossa história. Foi apenas no último século que passou-se a desvelar e reconhecer as atrocidades cometidas pela invasão do território até então conhecido como Pindorama pelos povos originários dessa terra. Apesar do etnocídio em massa provocado pelo processo colonial, de diversos povos que aqui habitavam, seja através do massacre de populações, por doenças e tentativa de apagamento, os povos indígenas seguiram em resistência e lutam na atualidade pelos seus direitos e retomada de territórios ancestrais.

O processo colonial teve como mote a tentativa de enfraquecimento dos povos originários, através de uma série de mecanismos, destacando-se os processos de desterritorialização (Haesbaert, 2011), onde as populações eram afastadas de seus territórios de origem, impedidos de exercer seus costumes, de falar sua língua, controlando seus movimentos através do confinamento de corpos e transformando-os em mão de obra a serviço da colônia e do capital (Quintero e Marechal, 2020). Um projeto que visava a assimilação dos povos, com a tentativa de unificação da nação, na criação do Brasil como o conhecemos hoje (Núñez, 2022).

Tendo como molde o imaginário colonial eurocêntrico e patriarcal, que segue sendo atualizado e resistindo até os dias atuais, através do projeto colonial moderno, expresso por Quijano (2005) e Segato (2012), a urbanização das cidades brasileiras seguiu reproduzindo os ideais desenvolvimentistas do colonizador, transformando os territórios aos moldes eurocêntricos. Segundo Joice Berth (2023), o projeto de cidade no Brasil é forjado sobre uma lógica excludente, elitista e racializada. A ocupação do espaço urbano brasileiro foi e é moldada por uma ideologia que busca apagar os rastros dos povos originários e negros, enquanto reforça a centralidade da branquitude como símbolo de progresso e civilização, utilizando-se para isso da mão de obra racializada.

A partir do século XIX, a urbanização se estrutura e assume simbolicamente “um dos maiores signos civilizatórios, estruturando uma ideia de “progresso”, “desenvolvimento” e “qualidade de vida” típicos da sociedade capitalista.” (Helene et. al, 2022, p. 71). Sob um regime higienista e sanitarista, aos moldes da modernidade européia, intenciona se um “embelezamento” que se dá a partir da expulsão das populações de baixa renda e racializadas, alegando a ordenação do espaço urbano (Berth, 2023).

Já no século XX, com a industrialização intensificando as migrações para as cidades, a urbanização reflete na perpetuação do processo colonial e imperial, caracterizando se pela concentração de terras, de renda e poder, através de práticas autoritárias, de mão de obra escrava ou precária e do esbulho dos territórios indígenas, objetivando a expansão de territórios produtivistas (Rosa, 2024). Nesse sentido, podemos afirmar que a lógica urbana se contrapõe à ancestralidade indígena, assumindo um papel de segregação social, territorial e política, que se define a partir dos moldes do capital econômico, compreendendo a terra, ou o solo urbano, como um espaço de reprodução do capital (Rolnik, 2015).

Para o teórico indígena Ailton Krenak, o ideal de progresso perseguido pela sociedade nos levou a um processo acelerado de “devorar o planeta com fúria” (Krenak, 2022), em decorrência de modelos capitalistas e neoextrativistas. Pautados pela exploração da terra e dos recursos, visando a obtenção de lucro, estabelece-se com a terra uma relação de exploração e poder, enxergando-a como mercadoria (Kopenawa, 2015). Seguindo este modelo de desenvolvimento, as cidades viriam a se tornar a “caixa preta” da civilização, levando o corpo da Terra ao limite (Krenak, 2022), e assim nos conduzindo em direção ao estado de emergência climática que vivenciamos na atualidade, através da criação de paisagens para a renda (Rolnik, 2019) e a decorrente expulsão de comunidades originárias e tradicionais para as margens, para zonas periféricas, longe da infraestrutura urbana e em territórios que sofrem com maior vulnerabilidade socioambiental.

Todavia, as tentativas de apagamento, expulsão, desterritorialização, territorialização e invisibilização não foram suficientes para barrar a presença e o protagonismo indígena nas cidades. Os dados do último censo (IBGE, 2022) apontaram para um crescimento de 181,6% da população indígena vivendo em áreas urbanas desde o censo de 2010, totalizando 914.746 pessoas, ultrapassando a população indígena vivendo em áreas rurais (780.090 pessoas). De acordo com o Censo, dentro deste índice, a maioria são mulheres, havendo uma correspondência de 100 mulheres indígenas vivendo em cidades para cada 89,37 homens (IBGE, 2022). Esse dado nos conduz para a próxima seção, na qual compreendemos a importância de olhar para as pautas específicas de gênero e sua relação com a luta nos territórios urbanos.

Corpos-territórios em luta: indígenas mulheres nas cidades

A presença de indígenas mulheres em contextos urbanos vem se tornado cada vez mais expressiva nos últimos anos. Tal aumento pode ser decorrente de diversos fatores, como a busca por melhores condições de vida, disputas territoriais e até mesmo fuga de situações de violência sofridas nas aldeias. A busca por estudo e por emprego, seja ele formal ou informal, também são fatores expressivos (Rosa e Reis, 2023). Com iniciativas nos mais diferentes âmbitos, as mulheres indígenas têm demonstrado sua força e protagonismo nas cidades através das lutas territoriais, em processos de Retomada, na política institucional, ocupando um número cada vez maior em importantes cargos, lutando pela garantia de direitos, no associativismo através do número crescente de organizações de mulheres indígenas espalhadas por todo o país, e ainda, através das Marchas Nacionais das Mulheres Indígenas, gerando visibilidade e fortalecimento para suas lutas.

Dentro do contexto das lutas e reivindicações dos povos originários, a liderança de indígenas mulheres vem sendo testemunhada por todo o território de Abya Ayala, e se fortalecendo a partir de movimentos que buscam difundir e legitimar suas lutas, através de articulações e criação de redes como a ANMIGA (Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade), criada oficialmente no Brasil em 08 de março de 2021. Seu manifesto é fruto da 1ª Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, realizada em 2019, onde afirmam:

> Nossas lideranças estão em permanente processo de luta em defesa de direitos para a garantia da nossa existência, que são nossos corpos, espíritos e territórios. (...) As Mulheres Indígenas assumiram um papel fundamental na articulação das redes de apoiadores (...) Além n.36,v.10 272 verão de 2026 verão de 2026 273 de atuarem permanentemente nas barreiras sanitárias, as mulheres estiveram frente às construções estratégicas dos planos Territorial, Regional e Nacional no enfrentamento à Covid-19. Há muitas Mulheres Indígenas com atuações significativas na contribuição pela defesa dos direitos dos Povos Indígenas – muitas vezes enfrentando diversas formas de violências (Manifesto ANMIGA, 2021).

A criação da rede é resultado dos processos de mobilização e articulação das mulheres indígenas, que já havia ocorrendo de maneira mais intensa desde a 1ª Marcha, promovendo desde então diversos encontros online e debates, em meio a pandemia da COVID-19 e situação governamental desfavorável para os povos originários. A ANMIGA surge então como uma tentativa de unir e fortalecer a luta indígena através das mulheres - lutas essas que são diversas, levando em consideração os 305 povos existentes no país.

Todavia, associações políticas e coletivas entre indígenas mulheres já existiam desde os anos 80, através de organizações locais e regionais, no contexto de articulação política dos movimentos indígenas em torno da Constituinte brasileira (ISA, 2024). A primeira organização de mulheres indígenas criada no Brasil data de 1984 – a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro. Em 1989, a liderança indígena Tuire Kayapó, que ancestralizou em agosto de 2024, empunhava um facão contra a face de José Antonio Muniz Lopes, coordenador-geral da presidência da Eletronorte, em um ato corajoso contra a construção da Usina Hidrelétrica de Kararaô – ato que impediu por duas décadas o que viria a ser construída como Usina Hidrelétrica Belo Monte. (Mantovanelli, 2024).

Conforme aponta linha do tempo presente no Mapa das Organizações das Mulheres Indígenas, realizado por pesquisadoras e colaboradoras do Instituto Socioambiental (ISA) em parceria com ANMIGA,

> Mulheres Indígenas sempre estiveram em luta. Seja na política, como foi o caso de Carmelita Tuxá, eleita vereadora em Rodelas (BA), em 1963, seja à frente da disputa territorial, como Hilda Pankararu, que liderou as retomadas dos territórios tradicionais de seu povo nos anos 1970. Ou antes ainda, já no século 18, indígenas como Ana, Esperança, Inês, entre outras lutaram contra a escravidão em São Luís do Maranhão e Belém do Pará (ISA, 2024).

Mas a luta segue nos dias de hoje. Com cada vez mais indígenas mulheres ocupando cargos de poder e liderando processos de retomada, fortalecendo umas às outras em uma luta que é comum à todos os povos – a luta por território. Nesse sentido, as retomadas indígenas emergem como processos de resistência e (re)existência destes povos na contemporaneidade, atuando de modo a confrontar o sistema operante, que segue tentando se (re)afirmar como dominante e que se expressa tanto sobre esferas políticas, governamentais, quanto na gestão, no planejamento e no modo de se pensar e fazer cidades.

Nesse sentido, aponta-se para a importância de se ouvir e pautar não somente as demandas, como também as cosmovisões e formas de se relacionar com e no território, à partir da luta e organização dos povos originários, dando enfoque para a presença e liderança das mulheres, que se fazem cada vez mais presentes em nossas cidades. Situando essa pesquisa no campo em que nos cabe, como arquitetas e urbanistas, discente e docente de um programa de Pós Graduação em Planejamento Urbano e Regional, parte-se para uma investigação no campo acadêmico, através de uma revisão de literatura que se dará com o intuito de ampliar o diálogo com nossos pares, buscando a reflexão acerca de que saberes são pautados como relevantes dentro do contexto acadêmico e científico no qual estamos inseridas.

Revisão Sistemática

Para adentrar a problemática dos processos de luta das indígenas mulheres em contexto urbano, buscou-se investigar a incidência de pesquisas dentro do campo da Arquitetura e Urbanismo e do Planejamento Urbano e Regional, pesquisando pelo termo "mulheres indígenas" na plataforma de Teses e Dissertações da CAPES, realizando a filtragem dentro das respectivas áreas de avaliação mencionadas. A investigação resultou em um total de 10 trabalhos, produzidos entre 2015 e 2022 – sendo que dentre eles apenas 4 de fato abordavam as problemáticas indígenas no âmbito urbano, arquitetônico ou territorial, destacados no quadro abaixo.

	Título	Ano/ Tipo	PPG/Instituição	Autoria
1	Takiná - Organização de Mulheres Indígenas do Estado de Mato Grosso: Histórico, desafios e perspectivas	2021 Dissertação	Estudos Urbanos e Regionais / UFRN	Rochele Fiorini
2	Territorialidades Acionadas Pelo Saber-Fazer Artesanal de Mulheres Kaingang da Terra Indígena Mangueirinha	2021 Dissertação	Desenvolvimento Regional / UTFPR	Eliana Piaia
3	Espaços de cozinhar: mulheres, colonialidade e resistências coletivas a partir do trabalho de cuidado	2021 Tese	Arquitetura e Urbanismo / UFMG	Luna Lyra
4	Construção de territorialidades indígenas e suas inter-relações com o empoderamento feminino no médio e submédio São Francisco – BA	2017 Tese	Desenvolvimento Regional e Urbano / UNIFACS	Gisele Costa
5	Um olhar sobre o tamanho da prole das mulheres indígenas à luz do capital cultural e econômico, Brasil, 2010	2015 Dissertação	Demografia / UFRN	Anna Karoline Rocha Da Cruz
6	Corpo-papel: Um estudo imagético sobre acervo Lux Vidal de pinturas kayapó-xikrin	2019 Dissertação	Arquitetura e Urbanismo / USP	Bruna Keese Dos Santos
7	Diferenciais de gênero no mercado de trabalho brasileiro em 2016 e 2017: Uma aplicação acerca da elegibilidade a aposentadoria pelo RGPS.	2019 Dissertação	Demografia / UFRN	Vanessa Viana Da Nobrega
8	Os desafios da comunidade do Tekoha Ocoy no enfrentamento e prevenção da violência de gênero e doméstica	2020 Dissertação	Políticas Públicas e Desenvolvimento / UNILA	Laisa Massarenti Hosoya
9	Análise Gráfica das Capas do Jornal Lampião da Esquina: Contribuições para a Memória Gráfica e para o Movimento LGBTIA+	2022 Dissertação	Design / UFPE	Matheus Nascimento Do Prado
10	Participação Feminina: Um olhar sobre o Patrimônio Cultural de São Leopoldo (RS).	2022 Dissertação	Planejamento Territorial e Desenvolvimento Sócio-Ambiental / UDESC	Carline Luana Carazzo

Quadro 01 - Resultado da busca de trabalhos na plataforma de Teses e Dissertações da CAPES. Fonte: das autoras, 2025.

Escolhemos aqui adentrar com mais profundidade na análise dos quatro trabalhos que mais se aproximam da problemática pesquisada, explorando desta forma contribuições possíveis para o desenvolvimento de pesquisas que pautem questões de gênero e raça no âmbito urbano, arquitetônico ou territorial. Iniciamos assim com o trabalho intitulado "Takiná – Organização de Mulheres Indígenas do Estado de Mato Grosso: Histórico, Desafios e Perspectivas", defendido em 2021 no Programa de Pós Graduação em Estudos Urbanos e Regionais da UFRN, de autoria de Rochele Fiorini. A pesquisa teve como objetivo compreender o modelo de gestão criado e adotado pelas mulheres indígenas na Takiná[7], bem como seu papel político na defesa dos direitos e da organização social dos povos indígenas – com ênfase na dimensão de gênero, em um cenário marcado pela expropriação dos territórios e pela marginalização das culturas indígenas.

Tendo como metodologia a análise de documentos institucionais, legislações indigenistas e estudos acadêmicos sobre movimento indígena, feminismo e gestão social, além da observação participante e entrevistas semiestruturadas com mulheres da organização, esse trabalho contribui com o debate acerca de como as lutas indígenas podem inspirar uma reestruturação de políticas de desenvolvimento voltadas para a justiça socioambiental e para a promoção do bem viver.

O segundo trabalho "Territorialidades Acionadas Pelo Saber-Fazer Artesanal De Mulheres Kaingang Da Terra Indígena Mangueirinha", também de 2021, foi desenvolvido dentro do Programa de Desenvolvimento Regional da UTFPR por Eliana Piaia e propõe a partir de uma abordagem etnográfica, envolvendo a observação participante, uma investigação aprofundada sobre como as práticas artesanais das mulheres Kaingang podem ser lidas também como mecanismos de resistência e de ativação de territórios. Piaia (2021) se apoia em autorias de abordagem decolonial, como Rita Segato, Aníbal Quijano, Arturo Escobar e Viveiros de Castro, para questionar o modelo de desenvolvimento imposto pelo sistema ocidental e destacar a importância de saberes alternativos que valorizem a conexão intrínseca entre cultura, território e identidade – nesse caso o saber-fazer artesanal, como manifestação dessa conexão. O trabalho ressalta o papel vital das mulheres Kaingang na articulação de territórios de resistência e no resgate de práticas culturais ancestrais, podendo assim contribuir de forma significativa para o entendimento de suas cosmologias, conectando aspectos culturais na construção de territorialidades.

Quanto à tese "Espaços de Cozinhar: mulheres, colonialidade e resistências coletivas a partir do trabalho de cuidado", de Luna Lyra, apresentado em 2021 no Programa de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFMG, apesar de não ser uma pesquisa específica com mulheres indígenas, aborda uma experiência com mulheres indígenas Xakriabás em seu território. Além de se mostrar relevante no sentido de trabalhar questões de gênero dentro de uma abordagem decolonial e de resistência feminina, aciona reflexões acerca da esfera do cuidado, comumente reproduzidas em territórios liderados por mulheres.

Lyra (2021) apoia-se em um conjunto de aparatos teóricos que possibilitam compreender os espaços de cozinhar como manifestações de cuidado, resistência e (re)produção de modos de vida coletivos que questionam os legados do colonialismo e a imposição das categorias eurocêntricas de gênero e raça, alicerçadas por autoras como Maria Lugones (2014), Verônica Gago (2018), Silvia Federici (2019) e Silvia Cusicanqui (2010). Aponta-se aqui o trabalho de cuidado não apenas como um fardo, mas também como uma força coletiva, que emerge de movimentos e territórios de resistência, acarretando na transformação de espaços urbanos que possam promover o bem viver.

A partir de uma abordagem etnográfica, Lyra (2021) procura situar-se na pesquisa, colocando-se em uma posição de reconhecer seu lugar de escuta e de fala no trabalho, reconhecendo as implicações de sua posição de diferença e muitas vezes de hierarquia em relação às interlocutoras, com as quais opta por realizar entrevistas e a posterior análise de narrativas de mulheres, corporificadas em três territórios diversos de cozinhas coletivas. Dentre elas, duas em ocupações urbanas, uma localizada em Belo Horizonte e outra no Rio de Janeiro, e uma em terra indígena Xakriabá, localizada no extremo norte de Minas Gerais. Dessa forma, a autora relaciona as 3 experiências com os conceitos de cuidado comunitário, compreendido como práticas de resistência e (re)existência nos territórios.

Já a tese "Construção de territorialidades indígenas e suas inter-relações com o empoderamento feminino no médio e submédio São Francisco – BA", defendido por Gisele Costa (2017), no programa de Desenvolvimento Regional e Urbano da UNIFACS, dedica-se a investigar a construção de territorialidades indígenas, a partir de uma perspectiva de gênero, tendo como foco a contribuição e influência das cacicas, enquanto lideranças atuantes na (re)construção de territórios e na promoção do desenvolvimento territorial no Vale Sanfranciscano, na Bahia.

Para alcançar seus objetivos, Costa (2017) dedica-se a apresentar aspectos históricos da ocupação colonial do Vale do São Francisco, território que sofreu com esbulho territorial, através de uma política de etnocídio que incidiu sobre os povos originários, demonstrando a origem histórica de conflitos territoriais que se apresentam até os dias atuais. A autora busca conceituar, a partir de geógrafos como Haesbaert (2004; 2011) o termo território, e de que formas esse conceito se relaciona com o modo de territorialização praticada pelos povos indígenas.

Costa (2017) realiza uma pesquisa etnográfica, juntamente com abordagens participativas, tal como a realização de oficinas para elaboração de mapas mentais, produzidas pelas interlocutoras, além de entrevistas semiestruturadas com líderes e mulheres indígenas. Esses instrumentos possibilitaram a coleta de relatos diretos sobre a experiência das sujeitas, bem como a representação simbólica de seus territórios por meio de etnomapas e croquis. A análise posterior dos dados envolveu a interpretação das narrativas e dos elementos iconográficos presentes nos mapas, permitindo compreender como o povo Truká Tupan constrói seus saberes e reproduz suas práticas de resistência frente à imposição de modelos unidimensionais de desenvolvimento.

Em que pese a especificidade de cada pesquisa, os quatro trabalhos demonstraram-se relevantes para pensar sobre a problemática envolvendo questões étnicas, de gênero e territoriais, a qual se propôs esta revisão. Seja pelo aparato teórico e proximidade com a temática, seja pela abordagem metodológica e ética de pesquisa levantada pelas pesquisadoras, trouxeram contribuições importantes para a realização de mais estudos na área, demonstrando o grau de incipiência da problemática dentro dos estudos urbanos.

Dentre os outros seis trabalhos encontrados na presente revisão sistemática, temos duas dissertações produzidas no Programa de Demografia da UFRN, que focam em dados mais quantitativos e analíticos referentes às problemáticas específicas das pesquisas, envolvendo questões de prole (Da Cruz, 2015) e de aposentadoria (Nobrega, 2019). Há dois trabalhos com foco em materiais gráficos e artísticos produzidos na Faculdade de Arquitetura da USP (Santos, 2019) e no Design da UFPE (Prado, 2022). Quanto a trabalhos produzidos na região sul do Brasil, há uma dissertação desenvolvida na

7 Primeira organização de mulheres indígenas, criada em 2009, no Estado de Mato Grosso, chamada Takiná, composta por mais de cem mulheres de 43 etnias e divididas em sete regionais.

UNILA, no estado do Paraná, que foca na questão da violência de gênero e doméstica a partir de estudos de políticas públicas e acompanhamento de comunidades Guaranis (Hosoya, 2020) que pode ser relevante para pensar sobre as violências sofridas tanto acarretadas pela violação de territórios a partir de membros externos à comunidade quanto pelas violências internas praticadas à partir de relações desequilibradas nas comunidades.

Outro trabalho, desenvolvido na UDESC, em Florianópolis, dentro do programa de Planejamento Territorial e Desenvolvimento Sócio-Ambiental, aborda a questão do Patrimônio Cultural da cidade de São Leopoldo - RS (Carazzo, 2022), buscando outras narrativas, contra-hegemônicas de inventariar a história, dando destaque para o olhar e contribuição das mulheres. No entanto, o trabalho não traz nenhum tipo de enfoque para as indígenas. Apesar desta última pesquisa ser pautada em uma cidade do Rio Grande do Sul, a busca pelos trabalhos não apresentou nenhuma outra pesquisa realizada no Estado e em suas universidades, o que demonstra uma invisibilidade da problemática dentro dos estudos urbanos realizados até então.

Compreende-se que limitar a busca da revisão apenas dentro do catálogo de Teses e Dissertações da CAPES nos campos da Arquitetura e Urbanismo e do Planejamento Urbano e Regional acarretou em um número baixo de resultados e que através da ampliação das áreas de busca, haveria um aumento no número de pesquisas desenvolvidas acerca da temática. Contudo, a intenção deste trabalho foi justamente demonstrar a incipiência dos estudos urbanos dentro do nosso campo, que tratem das problemáticas indígenas e de gênero em relação.

No que tange os trabalhos produzidas dentro do campo do Planejamento Urbano e Regional e Arquitetura e Urbanismo, sem considerar o fator gênero na filtragem das pesquisas, há um estudo recente realizado por Pádua e Caron (2023), fruto de trabalho de tese em andamento, de doutoranda e orientadora, onde encontra-se disponível uma revisão sistemática acerca da problemática indígena, no artigo intitulado “Povos originários em contexto urbano: paisagem em devir”, apresentado no ENANPUR 2023 e atualmente disponibilizado nos Anais do evento. No mesmo caminho, o artigo denominado “Povos indígenas em contextos urbanos na América Latina: algumas considerações a partir da realidade brasileira” desenvolvido por Rosa e Reis (2023) apresenta um mapeamento de teses e dissertações desenvolvidas acerca da problemática, no âmbito de programas de pós-graduação em antropologia. Além disso, apresenta também um panorama geral da situação atual e histórica vivenciada pelos povos originários de Abya Ayala em contextos de cidades.

Considerações finais

A análise empreendida ao longo deste artigo buscou tensionar as ausências e silenciamentos em torno das presenças indígenas, em especial das mulheres, nos estudos de Arquitetura e Urbanismo e Planejamento Urbano e Regional. A partir da revisão sistemática realizada, evidencia-se a escassez de pesquisas que considerem a intersecção entre gênero, território e povos originários em contextos urbanos, revelando não apenas lacunas teóricas e metodológicas, mas uma invisibilização das mesmas como agentes de transformação territorial, urbana e socioambiental. Assim também como revela os limites de um campo que ainda opera majoritariamente sob os paradigmas coloniais e eurocentrados.

As experiências de luta e (re)existência das mulheres indígenas em contextos urbanos mobilizam outras formas de territorializar, resistir e produzir cidade. Corpos-territórios insurgentes que desafiam os marcos normativos do planejamento e da urbanização, ao convocarem saberes ancestrais, práticas coletivas e cosmologias que “insistem em existir” apesar dos processos de violências sofridos e da tentativa de apagamentos históricos. Tais práticas demandam do campo acadêmico repensar suas categorias analíticas e seus modos de produção de conhecimento, reconhecendo a legitimidade das epistemologias indígenas como parte fundamental da construção de cidades mais justas, plurais e saudáveis.

Como denuncia Joice Berth (2023), as terras originalmente pertencentes aos povos indígenas e a riqueza gerada pelo trabalho forçado de pessoas negras escravizadas acabaram, em grande parte, nas mãos de uma elite predominantemente branca e masculina, e é á partir dessa base desigual que as cidades brasileiras foram constituídas. Nesse sentido, corpos racializados e corpos femininos ocupam um lugar de “corpo estranho, indesejado, invadido e apto a ser cerceado ou limitado” (Berth, 2023, p. 157). As cidades brasileiras, como estão conformadas, estão repletas de símbolos que se referem à colonialidade do poder (Segato, 2012), símbolos fálicos que remetem à opressão masculina e às violações, que estimulam o individualismo e reafirmam a perpetuação das hierarquias sociais (Berth, 2023). Assim, compreende-se o espaço urbano/ as cidades não como um espaço de inclusão. E tão pouco se trata de incluir os corpos destas mulheres. A presença destes corpos é ancestral. Corpos estes que foram violentados no processo de colonização e que hoje reivindicam outras formas de ocupar o espaço urbano, acionando territorialidades outras a partir da luta de seus corpos-territórios.

Nesse sentido, a revisão aqui apresentada não apenas evidencia a invisibilização dessas presenças nos debates acadêmicos, como também propõe deslocamentos epistemológicos e metodológicos necessários para o enfrentamento dessas ausências. Ao reconhecer corpos-territórios indígenas femininos como agentes de produção de cidade, de memória e de futuro, aponta-se para a urgência de uma escuta comprometida e implicada. Descolonizar o planejamento urbano não se trata de incluir sujeitos nos marcos vigentes, mas o questionamento radical das bases que sustentam esses marcos: a ideia de cidade, de território, de desenvolvimento e de progresso. Reconhecer a potência política, epistêmica e territorial das mulheres indígenas é, portanto, um gesto de deslocamento e rearticulação do próprio campo acadêmico e científico, convocando assim a se imaginar outras formas de pensar, habitar e transformar os territórios urbanos.

Para Berth (2023, p. 257-273), “decolonizar a arquitetura e o urbanismo, portanto, é parte da ação de reversão do epistemicídio imposto ao povo brasileiro”. Assim, nesse território de confronto que são as cidades, é a partir de movimentos como o das indígenas mulheres que lutam por território e pelo direito à uma cidade digna e sociobiodiversa que emergem elementos que nos convocam à uma reflexão sobre a vida imposta, reivindicando à partir de retomadas territoriais e epistêmicas, uma cidade que possa ser percebida não apenas como terreno de des-envolvimento (Bispo, 2023) desumanizante, mas também como um território em disputa onde se constroem, a partir do corpo-território dessas mulheres e de seus saberes ancestrais, outras formas de se relacionar, à partir de uma política de cuidado, reciprocidade e respeito inter-relacional entre humanos e não-humanos, visando assim o rompimento com a lógica capitalista, colonial, racista e sexista reproduzidas nos espaços urbanos e ensinadas até hoje dentro de academias.

Referências

ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE (ANMIGA). *Manifesto das primeiras brasileiras. As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena.* APIB, 05 de março de 2021. Disponível em: https://apiboficial.org/2021/03/05/manifesto-das-primeiras-brasileiras/sto das primeiras brasileiras | APIB

BERTH, Joice. *Se a cidade fosse nossa: racismos, falocentrismos e opressões nas cidades.* 1.ed. São Paulo: Paz & Terra, 2023.

BISPO, Antônio dos Santos. *A terra dá, a terra quer.* São Paulo: Ubu Editora, PISEAGRAMA, 2023. 112 p.

CARAZZO, Carline Luana. *Participação Feminina: Um olhar sobre o Patrimônio Cultural de São Leopoldo (RS).* 2022. Dissertação (Mestrado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Sócio-Ambiental) - Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Sócio-Ambiental, Universidade do Estado de Santa Catarina.

CARON, Daniele; ISOPPO, Rodrigo; Oliveira, Katia; Perseu, Gianluca. Narrativas à margem: deslocar epistemes para uma metodologia do comum. *Revista V!RUS*, 1(20). 2020. Disponível em: https://revistas.usp.br/virus/article/view/229003.

CARON, Daniele; RODRIGUES, Ana Cabral. MARGEAR: Exigências ético-políticas e coemergências metodológicas para pensar com os territórios. Revista Cidades, Brasil, v. 16, n. 26, p. 107–130, 2024. DOI: 10.36661/2448-1092.2024v16n26.14663. Disponível em: https://periodicos.uffs.edu.br/index.php/cidades/article/view/14663.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E CARIBE. *Os povos indígenas na América Latina: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos.* Santiago, Chile: CEPAL, 2015.

COSTA, Gisele. *Construção de territorialidades indígenas e suas inter-relações com o empoderamento feminino no médio e submédio São Francisco – BA.* 2017. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional e Urbano) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Urbano, Universidade Salvador.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Chixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CRUZ, Anna Karoline Rocha da. *Um olhar sobre o tamanho da prole das mulheres indígenas à luz do capital cultural e econômico, Brasil, 2010.* 2015. Dissertação (Mestrado em Demografia) - Programa de Pós-Graduação em Demografia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

DI SOPRA, Fernando. *Territorializações indígenas no Rio Grande do Sul.* 2022. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Regionais e Desenvolvimento) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Campus Litoral Norte, Tramandaí, 2022.

FEDERICI, Silvia. A reprodução da força de trabalho na economia global e a revolução feminista inacabada [2009]. In*: Ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista.* Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil.* Arataca: Teia dos Povos, 2021.

FIORINI, Rochele. *Takiná - Organização de Mulheres Indígenas do Estado de Mato Grosso: Histórico, desafios e perspectivas*. 2021. Dissertação (Mestrado em Estudos Urbanos e Regionais) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Urbanos e Regionais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

GAGO, Verónica. Neo-comunidad: circuitos clandestinos, explotación y resistencias. In: Cristina Vega; Raquel Martínez-Buján; Myriam Paredes (eds.). *Cuidado, comunidad y común: experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida.* Madrid: Traficantes de sueños, 2018, pp. 75-92.

HAESBAERT, Rogério. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Porto Alegre, Setembro de 2004. Disponível em: http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton et al. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial.* 3. e. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011. p. 43 – 71.

HAESBAERT, Rogério. Território. *GEOgraphia,* Niterói, v. 25, n. 55, e61073, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2023.v25i55.a61073.

HAESBAERT, Rogério. Território e decolonialidade. *Revista da ANPEGE*, v. 17, n. 29, p. 182–213, jan./abr. 2021. Disponível em: https://doi.org/10.5418/ra2021.v17.n29.182-213.

HELENE, Diana; Albinati, Mariana; Andreotti, Maria B.; Lazarini, Kaya. Um ensaio sobre a urbanização capitalista como tecnologia: colonialidade, racialização e cis-hétero-patriarcado. In: KLEBA, John; CRUZ, Cristiano, ALVEAR, Celso (org.). *Engenharias e outras práticas: técnicas engajadas.* v. 3. Campina Grande, PB, 2022. p 65 -103.

HOSOYA, Laisa Massarenti. *Os desafios da comunidade do Tekoha Ocoy no enfrentamento e prevenção da violência de gênero e doméstica.* 2020. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Desenvolvimento) - Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Desenvolvimento, Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2022: mais da metade da população indígena vive nas cidades.* Agência de Notícias IBGE, 07 maio 2024. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/42277-censo-2022-mais-da-metade-da-populacao-indigena-vive-nas-cidades

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Movimento das mulheres indígenas é diverso e cresce a cada dia, mostra mapeamento inédito da Anmiga e do ISA*. Mariana Soares, 29 de Novembro de 2024. Disponível em: https://socioambiental.org/noticias-socioambientais/movimento-das-mulheres-indigenas-e-diverso-e-cresce-cada-dia-mostra

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu.* São Paulo: Cia das Letras, 2015.
KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LYRA, Luna. *Espaços de cozinhar: mulheres, colonialidade e resistências coletivas a partir do trabalho de cuidado. 2021.* Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. Trad. Juliana Watson; Tatiana Nascimento. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, [2010] 2014, pp. 935–952.

MANTOVANELLI. *Tuire Kayapó, vida e gesto de uma pessoa-multidão.* Sumaúma. Altamira, Amazônia, 16 de agosto de 2024. Viviário. Online. Disponível em: https://sumauma.com/tuire-kayapo-vida-e-gesto-de-uma-pessoa-multidao/. Acesso em: 10 de julho de 2025.

MORAES, Márcia. PesquisarCOM, política ontológica e deficiência visual. In: MORAES, Márcia; KASTRUP, Virgínia (Org.). *Exercícios de ver e não ver: arte e percepção entre pessoas cegas e com baixa visão.* Rio de Janeiro: Nau Editora, 2010.

NOBREGA, Vanessa Viana da. *Diferenciais de gênero no mercado de trabalho brasileiro em 2016 e 2017: Uma aplicação acerca da elegibilidade a aposentadoria pelo RGPS.* 2019. Dissertação (Mestrado em Demografia) - Programa de Pós-Graduação em Demografia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

NÚÑEZ LONGHINI, Geni Daniela. *Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude*. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires, AR: Clacso, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.

QUINTERO, Pablo; MARECHAL, Clémentine Ismérie. Populações kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto Uruguai (1941–1977). In: *Horizontes Antropológicos,* Porto Alegre, v. 26, n. 58, p. 155–190, set./dez. 2020.

PÁDUA, Juliana Lang; CARON, Daniele. Povos originários em contexto urbano: paisagem em devir. *ENANPUR,* 2023. Disponível em: <https://anpur.org.br/wp-content/uploads/2023/05/st13-23.pdf>.

PIAIA, Eliana. *Territorialidades Acionadas Pelo Saber-Fazer Artesanal de Mulheres Kaingang da Terra Indígena Mangueirinha*. 2021. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Tecnológica Federal do Paraná.

PRADO, Matheus Nascimento do. *Análise Gráfica das Capas do Jornal Lampião da Esquina: Contribuições para a Memória Gráfica e para o Movimento LGBTIA+*. 2022. Dissertação (Mestrado em Design) - Programa de Pós-Graduação em Design, Universidade Federal de Pernambuco.

ROLNIK, Raquel. *Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças.* São Paulo: Boitempo, 2015.

ROLNIK, Raquel. Paisagens para a renda, paisagens para a vida. *Revista Indisciplinar*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, jul-out 2019. p. 18-45.

ROSA, Flávia Sutelo da. *Cidade, território ancestral indígena: direitos e poeti(cidades), resistências ao pensar o urbano.* 2024. 309f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

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, jan./abr. 2023.

SANTOS, Bruna Keese dos. *Corpo-papel: Um estudo imagético sobre acervo Lux Vidal de pinturas kayapó-xikrin*. 2019. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico. *E-cadernos CES*, v. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: http://journals.openedition.org/eces/1533

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

CAMINHOS DA REGENERAÇÃO
Os conhecimentos indígenas e as cidades em tempos de emergência climática

WAYS TO REGENERATION
Indigenous Knowledges and Cities in Times of Climate Emergency

Kércia Priscilla Figueiredo Peixoto[1] e Jose Ripper Kos[2]

Resumo
A crise climática exige a busca por soluções urgentes e inovadoras que reconfigurem a relação da humanidade com a natureza. O atual modelo de desenvolvimento, que prioriza o crescimento econômico em detrimento da conservação do meio ambiente, é considerado como um dos principais responsáveis pela crise climática. Mesmo soluções de desenvolvimento que apenas minimizam impactos sobre a natureza se tornam insustentáveis diante das catástrofes recorrentes. Este artigo propõe uma reflexão sobre como os saberes ancestrais dos povos indígenas podem contribuir para a construção de um modelo que transforme radicalmente a relação entre a sociedade e o meio ambiente, a partir de um paradigma regenerativo sistêmico para as cidades. Argumenta-se que a compreensão profunda da relação humano-natureza inerente às cosmovisões indígenas, baseada na indissociabilidade entre tempo, território, espiritualidade e comunidade, é essencial para “reflorestar mentes” e promover uma verdadeira regeneração das cidades.
Palavras-chave: conhecimentos indígenas; projeto regenerativo; emergência climática.

Abstract
The climate crisis demands the search for urgent and innovative solutions that reconfigure humanity’s relationship with nature. The current development model, which prioritizes economic growth over environmental conservation, is considered one of the main causes of the climate crisis. Even development solutions that merely minimize impacts on nature become unsustainable in the face of recurrent catastrophes. This article proposes a reflection on how the ancestral knowledge of indigenous peoples can contribute to building a model that radically transforms the relationship between society and the environment, based on a systemic regenerative paradigm for cities. It is argued that a deep understanding of the human-nature relationship inherent in indigenous cosmovisions, based on the inseparability of time, territory, spirituality, and community, is essential to “reforest minds” and promote a true regeneration of cities.
Keywords: indigenous knowledge; regenerative project; climate emergency.

1: Professora e pesquisadora, doutora em Ciências Sociais (UFPA) e pós-doutoranda em Arquitetura e Urbanismo (UFSC), desenvolvendo pesquisa sobre saberes indígenas e regeneração urbana. Atuou na formação de professores em Licenciatura Intercultural Indígena (UFSC). É mestra em Serviço Social, com foco em Comércio Justo, Solidário e Turismo de Base Comunitária, e bacharel em Turismo. Leciona gestão do turismo, sustentabilidade e antropologia do turismo. Tem formação pedagógica em História e leciona na rede municipal de SC. Pesquisa temas como a Lei 11.645, antirracismo, identidade, movimentos indígenas, educação intercultural e decolonialidades, articulando saberes acadêmicos e tradicionais.
2 Professor titular do Departamento de Arquitetura e Urbanismo da UFSC e coordenador do Laboratório de Ecologia Urbana (LEUr), arquiteto e urbanista pela UFRJ, mestre pela Tulane University (EUA), PhD pela University of Strathclyde (Reino Unido) e pós-doutor pela University of Wollongong (Austrália) e Politecnico di Torino (Itália). Lecionou na FAU-UFRJ (1992–2007) e atua naUFSC desde 2008. É membro do corpo docente do PósARQ/UFSC e PROURB/UFRJ. Foi presidente da SIGraDi e da diretoria da ANPARQ, com pesquisas mais recentes focando temas de projeto regenerativo e abordagem sistêmica para o planejamento de cidades.

> O planeta Terra, ele tem poder de regeneração. Ele vai se regenerar passe o que passar. Mesmo que ele sucumba aí às emergências climáticas, o planeta vai se regenerar. Quem não vai se regenerar somos nós seres humanos e nós precisamos aprender isso. Nós precisamos compreender isso. Joziléia Daniza Kaingang[3].

Introdução: O chamado ancestral em meio à crise climática

O enfático discurso da liderança indígena Joziléia Kaingang é um alerta para a humanidade, que testemunha catástrofes climáticas cada vez mais frequentes. O modelo de desenvolvimento predominante, em busca de lucros rápidos, é apontado como um dos principais responsáveis pelo desequilíbrio climático e social contemporâneo. Até mesmo modelos de desenvolvimento pautados na minimização de impactos ambientais se tornam insustentáveis diante do cenário atual. Diante disso, especialistas apontam para a urgência de uma mudança radical de paradigma.

Em 1972, o Clube de Roma, por meio de seu renomado relatório "Os Limites do Crescimento", já alertava para o risco de uma crise global sem precedentes, incluindo a degradação ambiental e a mudança climática, caso os padrões de crescimento continuassem inalterados. Os povos indígenas também já se preocupavam e alertavam sobre essa crise. Como expressa Nadino Calapucha[4], do povo Wuaorani do Equador:

> Los pueblos indígenas, sobretudo nuestros abuelos, havian advertito que se seguíamos con un modelo de desarrollo que destruye, que non respetta la vida de las plantas, de los espíritus, de los animales e de los pueblos poderíamos entrar en una crises e esa crises ha llegado. Nadino Calapucha, 2024.

Os avós já haviam advertido que um modelo de desenvolvimento destrutivo levaria a uma crise sem precedentes que, de fato, chegou. É um alerta que reverbera a sabedoria ancestral que há gerações informa sobre as consequências de um desenvolvimento que destrói e não respeita a vida das plantas, dos espíritos, dos animais e dos próprios povos. O conhecimento dos “mais velhos”, como costumam ser chamados os anciãos, é profundamente respeitado pelos indígenas, sendo eles considerados os principais detentores e transmissores do saber.

3 Discurso na mesa “Descolonizando o Pensamento – A emergência climática e as mulheres indígenas: o Manejo de Corpos-Território”, promovida pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) Rio Grande do Sul https://youtu.be/hroWt7umG08?list=TLGGWLoJ7_zqwO4yMzA3MjAyNQ
4 Wuaorani do Equador em discurso no Sustainability Research & Innovation (SRI) Congress em colaboração com Sustainability Science Days 2024. Plenária 3: Living on the Frontlines of Change. Disponível em https://www.youtube.com/live/zzH_R17vWeE. Acesso em 14/06/2024.

A partir da escuta aos povos originários[5] buscamos compreender de que forma os conhecimentos indígenas podem oferecer uma perspectiva brasileira e latino-americana para o conceito de projeto regenerativo. Acreditamos que a integração do conhecimento das ciências sociais sobre a cultura indígena pode impulsionar mudanças significativas para um paradigma regenerativo nas cidades. Tal abordagem é intrinsecamente interdisciplinar, permitindo uma visão holística das complexas relações entre seres humanos e meio ambiente, algo que a fragmentação disciplinar tem se mostrado incapaz de abordar eficientemente.

Um documento, produzido pelo grupo interdisciplinar liderado por Lauren McPhillips (2018), demonstrou que, dependendo da disciplina, a definição do conceito de eventos extremos variava causando uma confusão com os conceitos de impacto e dessa forma dificultava o reconhecimento de iniciativas que aumentam a resiliência dos grupos mais vulneráveis. Os estudos urbanos trazem visões bem diferentes das engenharias e das ciências sociais, ambas desafiadas pelas mudanças climáticas. As engenharias lidam com dimensionamento de infraestruturas baseadas em modelagens de períodos específicos de retorno de eventos fundamentados em estatísticas históricas e assumindo uma regularidade na ocorrência desses eventos. Por outro lado, as ciências sociais se baseiam nas relações entre humanos e meio ambiente e em como os sistemas sociais respondem à vulnerabilidade às situações de risco.

Assim como nas engenharias, as mudanças climáticas contestam as metodologias utilizadas, uma vez que avaliações de respostas a eventos extremos baseados em situações do passado e presente mostram-se frágeis diante das novas situações extremas. Os autores reconhecem a importância e a complexidade da separação dos conceitos de eventos e impactos considerando, por exemplo, o fato das ciências sociais avaliarem a resiliência através das interrelações entre eventos e impactos. Por fim, os autores sugerem que, para facilitar a contribuição dessas definições, devem ser explicitados “o tipo de evento, o sistema socio-ecológico-técnico potencialmente afetado, o limite que está sendo usado para caracterizar o evento como extremo e a justificativa para o limite escolhido” (Mcphillips et al., p.451).

Por outro lado, os povos indígenas informam o quanto os eventos climáticos vêm impactando seus territórios e modos de vida:

> Mudanças, crise e agora emergência, substantivos que nos levam a perceber uma cronologia desses efeitos e o quanto está cada dia mais grave os duros rompimentos dos ciclos e círculos da natureza. Talvez nós, povos indígenas, estejamos falando em emergência climática porque já estamos vivendo esta emergência em nossos territórios há tempos (Kerexu, Julião, 2024; p. 8 e 9).

A emergência climática pede soluções inovadoras e que reúnam especialistas de várias áreas para pensar novas possibilidades de se relacionar com o meio ambiente, revertendo impactos em vez de minimizá-los. Buscar novas formas de pensar e de lidar com a natureza é urgente. Eis a importância de se aproximar do pensamento indígena e sua ancestralidade e verificar novas maneiras de considerar a inserção do espaço urbano no meio ambiente.

5 No desenvolvimento da pesquisa de pós doutoramento “Os conhecimentos indígenas e a regeneração de cidades em tempos de emergência climática”, no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PosArq) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC)

Este artigo se propõe a explorar como as narrativas ancestrais e indígenas reformulam a compreensão do tempo e da relação humano-natureza, oferecendo um caminho vital para a regeneração das cidades. As vozes indígenas carregam uma sabedoria milenar e uma filosofia de vida inerentemente cuidadosa com todas as formas de vida (idem; Krenak, 2020) e são o ponto de partida para repensar a inserção do espaço urbano no meio ambiente e desafiar as raízes coloniais que nos conduziram a esta emergência, pois conforme afirmam Juliana Kerexu e Cristiane Julião “é muito importante compreender que o modelo de sociedade que vivemos, construído a partir da colonização, é o que tem nos levado a esta situação de emergência” (2024, p. 12).

A emergência climática e a crítica ao modelo de desenvolvimento atual

Para os povos indígenas, a crise climática não é um fenômeno novo, mas o culminar de um processo de exploração e desrespeito à natureza que se arrasta há séculos, impulsionado por uma lógica colonial e capitalista. “As mudanças climáticas estão relacionadas com os sistemas colonialistas e capitalistas de poder, com resultados que afetam os povos indígenas de diferentes maneiras” afirmam Kristen Lyons e Peter Walters (2024, p. 26). Essa realidade é denunciada pela Ação Climática Indígena (ACI)[6] em “um projeto para descolonizar a política climática”, propondo uma efetiva mudança:

> As raízes das alterações climáticas estão profundamente interligadas com o legado do colonialismo. À medida que os seus efeitos devastadores atingem cada vez mais as comunidades indígenas, enfrentamos um dever urgente: descolonizar a política climática e amplificar as soluções lideradas pelos indígenas. Esta mudança não é apenas ética, mas essencial, pois reconhece que os mais afetados possuem frequentemente conhecimentos inestimáveis para enfrentar a crise. Ao capacitar as vozes indígenas e a sabedoria ecológica tradicional, podemos forjar respostas mais equitativas e eficazes aos nossos desafios ambientais partilhados (IWGIA 2024, s.p.).

De acordo com o Edenilson Sebastião, da etnia Terena, os anciãos indígenas previam o fim da humanidade devido à ganância de exaurir recursos naturais em busca de acúmulo de riqueza, da modernidade e da expansão das tecnologias “causando o que podemos chamar de “aquecimento global antropogênico”, responsável pelas mudanças climáticas” (Sebastião, 2025 p.405).

A crise climática é a consequência direta de um modelo de desenvolvimento destrutivo, baseado na dissociação da natureza, ocupação desordenada do solo e exploração desenfreada de recursos. Este modelo, que naturalizou a ideia de que os humanos podem agir impunemente sobre o planeta, reduzindo-o a uma "matéria plástica" a ser moldada como mercadoria[7] (Krenak, 2019; 2020), contrasta radicalmente com a filosofia de vida indígena inerentemente cuidadosa com todas as formas de vida. A "máquina de fazer coisas" que molda o mundo ocidental criou um sistema onde as descobertas científicas são frequentemente condicionadas a interesses de mercado, reproduzindo a perda de liberdade e inocência (idem, 2020).

6 Organização canadense liderada por indígenas, que acredita que os direitos e os sistemas de conhecimento dos povos indígenas são essenciais para o desenvolvimento de soluções para a crise climática e para alcançar a justiça climática.
7 “Construímos justificativas para incidir sobre o mundo como se fosse uma matéria plástica: podemos fazê-lo ficar quadrado, plano, podemos esticá-lo, puxá-lo. Essa ideia também orienta a pesquisa científica, a engenharia, a arquitetura, a tecnologia” (Krenak, p. 40, 2020).

Na ocasião do 19º Acampamento Terra Livre, realizado em 2023, os indígenas denunciaram que apesar de pouco contribuírem para o aquecimento global, eles são altamente impactados pelos seus efeitos, pois dependem dos recursos naturais e da biodiversidade para desenvolverem suas práticas tradicionais e para garantirem sua sobrevivência[8]. Embora os eventos climáticos não escolham a quem atingir, seus impactos são desproporcionais, revelando uma profunda injustiça climática[9]. As populações que menos contribuem para o problema das alterações climáticas são as mais vulneráveis e propensas a sofrer seus efeitos (Nusdeo; SILVA, 2023). Isso inclui mulheres, populações quilombolas, comunidades tradicionais, e aqueles que vivem nas periferias, que sofrem as ações de forma muito mais intensa. A tragédia no Rio Grande do Sul é um exemplo gritante, onde milhares de famílias indígenas foram impactadas e, muitas delas, não receberam apoio estatal, dependendo da mobilização da sociedade civil.

O líder Yanomami Davi Kopenawa já considera a emergência climática uma epidemia, responsabilizando o homem branco por queimar a floresta e informando que mesmo com a presença de trovoadas, que antes indicavam chuva, na sua terra não tem chovido (Pressoti, 2017). Com a emergência climática, vários dos indicadores naturais vêm deixando de funcionar. Os impactos são sistêmicos e relacionais, afetando a saúde, a educação e a convivência familiar. Em Roraima, por exemplo, a alteração dos ciclos de seca e chuva e o aumento das temperaturas foram percebidos pelos Wapichana, que expressam essa transformação como *Amazad Pana'adinhan*[10]: uma desordem no tempo-espaço-mundo, em sentido mais amplo "que vai além da "mudança" climática e remete às transformações do mundo, do tempo e do espaço percebidas pelos mais experientes nas últimas décadas" (Oliveira 2020, s/p).

Os povos indígenas enfrentam a perda de peixes devido ao aquecimento da água, escassez hídrica, aridez do solo e redução de colheitas, além de serem forçadas a deslocamentos por desastres naturais (Gonçalves 2023; Pressoti 2017). Vale informar que as enchentes, além de impactarem cidades, também prejudicam os territórios indígenas:

> Entre 2013 e 2022, 5.199 de 5.570 cidades brasileiras sofreram as consequências do excesso de chuvas. Elas impedem o deslocamento e evacuação dos indígenas, comprometem suas moradias por meio de grandes inundações e desencadeiam inúmeros tipos de doenças infecciosas por falta de tratamento para as águas e ingestão de alimentos contaminados (Gonçalves 2023, s. p.).

"Não obstante os impactos sofridos pelos territórios indígenas, as cidades em particular, tornaram-se o epicentro de uma lógica predatória. Ailton Krenak (2022) as descreve como a "caixa-preta da civilização", um "sorvedouro de energia" onde a "fúria de meter asfalto e cimento em tudo" sufoca córregos e rios. O planejamento urbano, na maior parte do tempo, é feito "contra a paisagem". Essa mentalidade retilínea e concreta ignora as sinuosidades dos rios e a natureza, tratando-a como algo a ser dominado, não integrado. O cimento e o asfalto tornam o solo impermeável impedindo a transpiração da terra, fragilizando sua capacidade de absorver água, tornam as cidades propícias às enchentes. Planejadores, engenheiros, urbanistas após catástrofes se dedicam a sanar o solo e apostam em projetos como o das cidades esponjas[11], como medida de retornar ao que os indígenas nunca deixaram de fazer: espeitar a natureza do chão que pisam, do solo em que vivem.

O protagonismo histórico e contemporâneo dos povos indígenas: guardiões da vida e do clima

Há milênios, os povos indígenas vivem e protegem seus territórios mantendo ecossistemas intactos para garantir o equilíbrio do clima, da biodiversidade e dos ciclos da vida. É o que afirma a "Declaração política dos povos indígenas da bacia amazônica e de todos os biomas do brasil para a COP30"[12]: "Nossos modos de vida já oferecem soluções concretas para enfrentar as mudanças climáticas com justiça e efetividade". Os indígenas são detentores de conhecimentos ancestrais que conservaram a maior floresta do mundo, e seus territórios representam um dos maiores sumidouros de carbono do planeta, mesmo com o crescimento do desmatamento e das queimadas.

Conforme informado no início desse artigo, os anciões indígenas já previam e sentiam que o "fim dos seres humanos" poderia chegar, devido à ganância e exploração desenfreada dos recursos naturais (Sebastião, 2025). Ailton Krenak (2018) reforça essa visão, lembrando que muito antes dos sistemas de medição científicos, seus avós já percebiam o afastamento das caças e o desaparecimento de plantas medicinais, como evidências claras das transformações ambientais. Essa memória ancestral, que confere com os relatórios do IPCC (Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas), infelizmente tem sido pouco internalizada pela sociedade como um indicador de perda da qualidade de vida e da relação profunda com a Terra (Pressoti, 2017).

A proteção de seus territórios é o fator mais importante da atuação indígena frente à crise climática. Para os povos indígenas, o território vai além de um espaço físico – é um lugar sagrado onde todos os seres coexistem em harmonia, unindo o espiritual e o material, o individual e o coletivo, o passado e o presente (COIAB, 2025). É nessa relação integral com a terra que se constrói o bem viver e uma vida plena, essencial para a preservação do planeta. A demarcação e proteção integral dos territórios indígenas são políticas climáticas eficazes que garantem direitos e fortalecem a conservação da biodiversidade e o equilíbrio climático.

A ciência tem avançado na compreensão dos mecanismos das mudanças climáticas e ultimamente tem reconhecido os conhecimentos dos povos originários como fontes essenciais para solucionar a crise, revelando que os indígenas têm papel fundamental na conservação dos biomas e na reconexão com a natureza da sociedade não indígena. Consequentemente, o reconhecimento do papel dos povos indígenas no enfrentamento da crise climática tem crescido nos fóruns internacionais. Assim, os movimentos indígenas têm participado ativamente nos encontros internacionais da agenda sobre o clima.

8 https://apublica.org/2023/04/indigenas-vao-decretar-emergencia-climatica-em-encontro-na-proxima-semana-em-brasilia/

9 Descolonizando o Pensamento – A emergência climática e as mulheres indígenas: o Manejo de Corpos-Território. Discurso de Joziléia Danuza Kaingang.

10 *Amazad Pana'adinhan* não é uma tradução linguística direta, mas uma ressonância, em língua aruaque, de uma aproximação colaborativa comprometida com a integridade de uma epistemologia irredutível. De volta, as "mudanças" do clima foram traduzidas como as alterações significativas nas transformações do tempo e do espaço, nos ciclos ecológicos anuais, em particular, a desorganização das duas estações principais, de seca e de chuva (verão e inverno), percepção de aumento das temperaturas, vistas sob o prisma dos conhecimentos e práticas tradicionais" (Oliveira 2023, s.p.).

11 Cidades projetadas para gerenciar de forma sustentável as águas pluviais, utilizando soluções baseadas na natureza para absorver, reter, limpar e reutilizar a água da chuva, em vez de deixá-la correr para sistemas de drenagem convencionais, o que ajuda a prevenir inundações.

12 Declaração redigida por autoridades e lideranças Indígenas da Bacia Amazônica representando os nove países da região, juntamente com líderes dos povos indígenas de todos os biomas do Brasil, reunidos em Brasília, entre os dias 2 e 5 de junho de 2025.

O Global Stocktake (GST)[13], da COP[14]28 e os relatórios do IPCC[15] – Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas – reconhecem a importância da participação indígena na adaptação e mitigação climática. O documento final da COP28 afirma que os direitos dos povos indígenas são essenciais para atingir as metas do Acordo de Paris. O IPCC destaca que práticas de manejo sustentável e conhecimentos ancestrais das comunidades indígenas são fundamentais para políticas climáticas inclusivas.

Tanto no GST da COP28 quanto os relatórios do IPCC reconhecem os povos indígenas como atores-chave na resposta global à crise climática e valorizam seus saberes tradicionais como essenciais para a adaptação climática global. O IPCC enfatiza que reconhecer os direitos dos Povos Indígenas e integrar seus conhecimentos na adaptação climática pode acelerar o desenvolvimento de soluções robustas e eficazes para a resiliência climática (IPCC, 2023). De acordo com Giannini et al (2023, s.p.) "há, portanto, uma mudança no paradigma, que passa a valorizar os sistemas de conhecimento indígenas como parte fundamental para se alcançar a justiça climática".

A participação indígena na governança climática global tem se institucionalizado, por exemplo, com o estabelecimento do Primeiro Fórum Internacional dos Povos Indígenas sobre Mudança Climática (IIFPCC) em 2000, e a Plataforma das Comunidades Locais e dos Povos Indígenas (LCIPP), operacionalizada na COP23. Essa plataforma visa valorizar os conhecimentos indígenas, desenvolver a capacidade de engajamento e facilitar a integração desses saberes na construção de políticas e ações climáticas.

Apesar desses avanços, barreiras ainda persistem, como a falta de financiamento para a participação indígena e a exclusão estrutural dos povos indígenas no desenvolvimento de leis e políticas climáticas, que reproduz relações coloniais. A descolonização da política climática é um projeto central para a Ação Climática Indígena (ICA), que busca amplificar as soluções lideradas pelos indígenas e reconhecer o colonialismo como a causa profunda das alterações climáticas. Isso significa criar políticas "por e para os povos indígenas", promovendo seus direitos, conhecimentos e perspectivas (IWGIA, 2024).

No Brasil, organizações como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e a Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) atuam intensamente. Eventos como o Acampamento Terra Livre (ATL) servem como plataformas para decretar a emergência climática e apresentar reivindicações, como a demarcação de terras, a implementação do Plano Nacional sobre Mudança do Clima e a fiscalização contínua dos territórios. A Marcha das Mulheres Indígenas, bianual, reúne milhares de mulheres para denunciar a crise climática, a violência contra seus corpos-territórios e pautar a demarcação de terras.

13 O GST é um processo abrangente de avaliação do progresso global em relação às metas climáticas do Acordo de Paris, estabelecido pela Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC). Realizado a cada cinco anos, o GST visa avaliar o progresso coletivo dos países em direção à mitigação das mudanças climáticas, adaptação a seus impactos e ao fornecimento de meios de implementação, como finanças, tecnologia e capacitação.

14 A Conferências das Partes (COP's) é uma reunião anual de países signatários da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima (UNFCCC). Discute e toma decisões sobre ações para combater as mudanças climáticas e implementar acordos relacionados ao clima. A COP28 aconteceu em Dubai, nos Emirados Árabes Unidos 2023 e seu objetivo principal foi traduzir os compromissos climáticos em ações concretas e avaliar o progresso em direção às metas estabelecidas no Acordo de Paris.

15 Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, é um órgão científico estabelecido pelas Nações Unidas para avaliar a ciência relacionada às mudanças climáticas. Ele fornece avaliações regulares da ciência, impactos e riscos das mudanças climáticas, bem como opções de adaptação e mitigação.

Conhecimentos indígenas e a regeneração de cidades: uma perspectiva decolonial para o urbanismo

O modelo atual de desenvolvimento urbano, focado na exploração desenfreada de recursos e na ocupação desordenada do solo, contrasta frontalmente com a filosofia de vida indígena, inerentemente cuidadosa com todas as formas de vida. A regeneração de cidades em tempos de emergência climática exige uma redefinição profunda da nossa relação com a natureza, passando de um modelo que apenas minimiza impactos para um que os anula e ativamente regenera. É nesse ponto que os conhecimentos indígenas se tornam indispensáveis.

Para os povos indígenas, o ambiente é concebido de forma abrangente, superando o plano físico e incorporando a complexidade das dinâmicas ambientais e sociais. Transportar essa concepção de território para as cidades é um dos objetivos centrais, visando transformar o modo de viver e planejar esses espaços. Ailton Krenak provoca a reflexão sobre como "reconverter o tecido urbano industrial em tecido urbano natural, trazendo a natureza para o centro e transformando as cidades por dentro (Krenak 2022, p.34)". Isso implica abandonar a "mentalidade de catacumba" (ibidem) que asfalta e cimenta córregos, impedindo-os de respirar.

É necessário verificar novas formas de inserção do espaço urbano no meio ambiente, avaliando o potencial de um paradigma regenerativo sistêmico das cidades a partir da aproximação, aprendizado e valorização dos conhecimentos indígenas. É necessário considerar a complexidade dos problemas ao utilizar conceitos como os de sustentabilidade e resiliência na busca por soluções e eficiência. Constatando que o debate sobre sustentabilidade é essencial, mas pressupõe práticas que não transformam profundamente o modo de lidar com a natureza, sendo então insuficiente para lidar com os desafios ambientais e sociais globais, diversos autores apresentam o conceito de projeto regenerativo (Lyle, 1994; 7Group; Reed, 2009; Girardet, 2013; Hes; Du Plessis, 2014; Mang; Haggard, 2016). Denunciam que a flexibilização do conceito de sustentabilidade cria distorções perigosas (Girardet, 2013) e que fazer reduzir o dano de uma iniciativa problemática não a transforma em benéfica (Braungart; Mcdonough, 2009).

Os autores informam que é necessário ir além de manter ecossistemas e comunidades humanas gravemente danificados (Reed, 2009; Girardet, 2013) e que a narrativa predominante de sustentabilidade de redução dos impactos negativos está associada à incerteza e ao sacrifício, que por sua vez, gera a resistência à mudança (Hes; Du Plessis, 2014). A proposta de Hes e du Plessis é transformar essa visão pessimista em otimista, aproveitando esse período de mudança para criar um modelo alternativo de desenvolvimento capaz de nos conduzir a um futuro próspero.

O projeto regenerativo vai além da sustentabilidade, buscando restaurar e revitalizar ecossistemas e comunidades. Acreditamos que a integração do conhecimento das ciências sociais sobre a cultura indígena à abordagem regenerativa pode impactar as mudanças para esse novo paradigma no contexto brasileiro e latino-americano. Isso se traduz em um convite para conhecer, aprender e valorizar os conhecimentos ancestrais dos povos indígenas na sua relação de complementaridade com a natureza.

Essa integração de conhecimentos é decolonial, pois não se baseia apenas na crítica, mas busca situar sujeitos em condição de igualdade de pensamento, conhecimentos e capacidades, estabelecendo um verdadeiro diálogo intercultural. Os registros dos colonizadores europeus nos territórios por eles descobertos, que constituíram a história da colonização europeia, depreciavam o conhecimento dos povos originários porque seu intento não era de reconhecer uma nova civilização. Ao contrário o objetivo

era subjuga-los e substituí-los. (Pascoe, 2014) O desafio para a valorização do conhecimento indígena é também de quebra de um preconceito sedimentado através de várias gerações de formação escolar no ocidente. Pascoe (2014) demonstra como os incêndios que progressivamente assolam a Austrália são em grande parte decorrentes da desconsideração pelos colonizadores britânicos do conhecimento dos aborígenes. Esses detinham uma tecnologia para administrar o crescimento e a resiliência da floresta através do fogo.

O intuito é conectar sujeitos para juntos promoverem mudanças estruturais, especialmente no sentido de regenerar cidades, reflorestar pensamentos e ações dos que nelas vivem e, sobretudo, daqueles que as planejam. Isso se alinha com a perspectiva de que as abordagens relacionais dos povos nativos questionam os dualismos da modernidade e retomam os territórios como espaços de reafirmação de identidades múltiplas, cuja organização social é baseada na reciprocidade e redistribuição, ética do cuidado e economia solidária.

Os conhecimentos e práticas indígenas oferecem modelos de resiliência e manejo ambiental que podem ser aplicados ou inspirar a transformação urbana. O primeiro exemplo é a utilização de práticas agrícolas sustentáveis, como o plantio rotacionado e a agrofloresta, que combinam árvores nativas com culturas agrícolas, preservando o solo e os ecossistemas. Tais técnicas regeneram ecossistemas e aumentam a resiliência a eventos climáticos extremos.

Um exemplo disso, de acordo com Anapuaka Tupinamba Hãhãhãe (2024, s.p.), é “o manejo sustentável da floresta, conhecido entre os povos indígenas da Amazônia como manejo florestal comunitário”, prática na qual ocorre a coleta seletiva de produtos - frutos, sementes e madeiras- de acordo com os ciclos de regeneração da natureza. Um projeto semelhante foi implantado na aldeia Guarani Pira Rupa, em Santa Catarina, no qual houve o plantio de várias espécies nativas na margem do rio. Esse contraste com a monocultura industrial pode inspirar cinturões verdes urbanos e hortas comunitárias regenerativas.

Em 2023, o Brasil teve 60% do seu território coberto por fumaça devido a queimadas, evidenciando a urgência de práticas de prevenção e combate a incêndios florestais. Essa é outra iniciativa das comunidades indígenas, conforme acontece na Terra Indígena Araribá, no estado de São Paulo, onde contam com brigadas de incêndio formadas por moradores indígenas. Além disso, na comunidade, promovem a conscientização para prevenção e combate a incêndios. A experiência dessas brigadas pode ser fundamental para a gestão de riscos em áreas periurbanas e florestas urbanas.

Também na Terra Indígena Araribá há uma preocupação com a gestão de recursos hídricos e saneamento, que anseia ter esgotos cem por cento tratados. A comunidade, na busca por soluções para o saneamento básico, visitou em 2021 a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), o que resultou em uma ação emergencial feita pela Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo - SABESP e contou com o apoio da prefeitura do município do Avaí (Sebastião, 2025). Essa busca por soluções integradas, que considerem a saúde da comunidade e do ambiente, é também um modelo para as cidades.

Outro exemplo é o desenvolvimento de um Etnoturismo de base comunitária**.** Projetos como a "Associação Cultura Viva, Expressão Nativa Kopenoti" desenvolvem etnoturismo com trilhas ecológicas, demonstrando um modelo econômico que valoriza a natureza e a cultura local. Essa abordagem pode fomentar a criação de "corredores culturais" e ecológicos em cidades, promovendo a conexão com a natureza e a valorização de saberes locais.

Tal conexão é sustentada pelas mulheres indígenas, que definem a resiliência climática não como a capacidade de "voltar ao normal", mas como a persistência em seu modo de vida, cuidando do manejo territorial e da gestão ambiental a partir de sua ciência e ancestralidade (Kaingang, 2025). Essa visão de resiliência, enraizada na vivência e no conhecimento acumulado, oferece uma perspectiva mais profunda e contextualizada para estratégias de adaptação urbana.

Desafios e caminhos para uma justiça climática interseccional: descolonizando o futuro

A implementação de um paradigma regenerativo, informado pelos saberes indígenas, enfrenta desafios complexos enraizados em estruturas históricas e políticas. Superá-los exige um compromisso irrestrito com a justiça climática e a descolonização. Como já mencionado, a crise climática não é um fenômeno neutro. O racismo ambiental, que historicamente impôs a povos e comunidades marginalizadas os maiores ônus da degradação ambiental, amplifica os impactos da emergência climática.

Mulheres, especialmente indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais, são desproporcionalmente afetadas, pois suas vidas e modos de subsistência dependem diretamente da saúde dos ecossistemas. A contaminação por mercúrio em territórios indígenas devido à mineração, com índices alarmantes em corpos de mulheres e crianças, é um exemplo cruel dessa injustiça (Kaingang, 2025; COIAB, 2025). A invisibilidade dessas populações nas políticas públicas, como demonstrado pela falta de apoio estatal às famílias indígenas afetadas pelas cheias no Rio Grande do Sul perpetuam injustiças e dificultam a formulação de respostas eficazes.

Uma das demandas mais urgentes dos povos indígenas é o acesso direto a mecanismos de financiamento climático (COIAB 2025; Gianinni et al 2023”). Frequentemente, os recursos destinados a projetos ambientais não chegam diretamente às comunidades, impedindo-as de implementar suas próprias estratégias de mitigação e adaptação. As comunidades indígenas, em vez de cestas básicas em situações de emergência, reivindicam ferramentas e apoio para cultivar suas terras e manter suas práticas tradicionais (Kaingang, 2025).

É fundamental que fundos climáticos, como o Fundo de Perdas e Danos, o Fundo de Adaptação e o Fundo Verde para o Clima, incluam e priorizem mecanismos de acesso direto para as organizações indígenas, fortalecendo sua autonomia e gestão de recursos com base em seus próprios sistemas de governança (COIAB 2025; Hãhãhãe, 2024). Além disso, os instrumentos financeiros devem apoiar diretamente as economias indígenas, valorizando seus modos de vida e sistemas produtivos sustentáveis. A cooperação entre o Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima (MMA) e o BNDES, que visa apoiar Terras Indígenas em projetos de restauração, designando pelo menos 50% das áreas restauradas para esses territórios, é um passo nessa direção.

Uma mudança de paradigma, que considere os saberes indígenas, não deve ser apenas técnica ou política; é, acima de tudo, uma transformação cultural e espiritual. As mulheres indígenas lançam um poderoso chamado para "reflorestar mentes", uma convocação à humanidade para repensar sua relação com o planeta, a Mãe Terra (Kaingang, 2025). Isso implica reconhecer que coexistimos não apenas com a fauna e a flora, mas também com a ancestralidade e os mundos espirituais que habitam a Terra.

"Reflorestar mentes" é um apelo para abandonar o consumo excessivo, o materialismo e o desejo incessante de acumular, que são motores da crise climática. Requer uma reeducação profunda da sociedade, ensinando desde cedo os conceitos de cidadania, justiça social e ambiental. Essa transformação passa por reconhecer que os povos indígenas não são invasores, mas foram usurpados de seus territórios (ibidem).

Finalmente, para que haja uma verdadeira mudança é necessário que a sociedade como um todo compreenda a importância da demarcação das terras indígenas como uma ação climática fundamental, e que as políticas públicas sejam formuladas com a participação plena, efetiva e com poder de decisão dos povos indígenas, incluindo mulheres e jovens (COIAB, 2025).

Saberes indígenas e escolas para cidades em harmonia com seus ecossistemas locais

A persistência de um modelo urbano homogeneizado, frequentemente calcado em padrões e ideologias do Norte Global é um dos principais entraves para o sucesso de iniciativas de maior escala nas cidades de projetos regenerativos. É imperativo rever nossa forma de pensar para que possamos compreender a cidade como parte intrínseca do ecossistema onde está inserida. É nesse contexto que a valorização do conhecimento indígena nas escolas emerge como um contraponto radical e indispensável à abordagem construída pelos colonizadores europeus. Historicamente, a escola foi concebida pelo Estado moderno-colonial como um instrumento de dominação das populações nativas, visando sua integração e, muitas vezes, o abandono de suas culturas e línguas.

Os Guarani resistiram a essa imposição (Peixoto, 2024). Eles não só se apropriaram do espaço escolar, originalmente colonial, como o transformaram, valorizando seu modo de educar e de viver. Para os Guarani, a *Opy* (Casa de Reza) é a primeira e principal escola, o lugar onde os saberes ancestrais são transmitidos por anciãos e anciãs (*xeramõi* e *xejaryi*), promovendo uma formação integral baseada na inseparabilidade entre vida terrena e espiritualidade, e no cuidado com as pessoas e o ambiente, esse é o modo de viver guarani: o Nhandereko.

Ao resistir os Guarani não rejeitaram a escola em si, mas a moldaram para servir aos seus próprios propósitos. De acordo com a guarani Gennis Martins Timoteo (apud Peixoto, 2024), a escola, quando considera os aspectos da cultura, deixa de ser uma "máquina de transformação" para ser uma "arma, um meio de lutar de igual pra igual". Esse movimento envolve a alfabetização na língua materna, a adaptação de currículos e a inserção dos mais velhos como educadores.

Um exemplo potente é a "aula intercultural crítica" do professor-ancião Valmor Venhrá Mendes de Paula, que ao ensinar sobre a palavra "casa" (*ĩn*) na língua Kaingang, conecta-a indissociavelmente ao conceito de "Terra", afirmando que "Nosso Território é Vida!" (Okawati; Venhrá De Paula, 2023). Essa é uma aula decolonial, interdisciplinar e intrinsecamente política, que fomenta nos estudantes a necessidade objetiva de demarcação de terras para a manutenção da vida e da cultura, contrastando com a visão passiva do currículo das escolas não-indígenas.

Para que a regeneração das cidades seja verdadeiramente eficaz, é imperativo que abandonemos a visão homogeneizada e eurocêntrica do urbanismo, permitindo que cada cidade se adapte às dinâmicas do meio ambiente onde está inserida, e não o contrário. Os saberes indígenas oferecem o caminho para essa profunda redefinição da nossa relação com a natureza. Conceitos como o "Bem Viver" (Acosta, 2012) e o "etnoenvolvimento" (Azevedo-Lopes, 2023) são cruciais.

A filosofia do Bem Viver, enraizada nas cosmovisões indígenas, propõe uma existência em profunda harmonia e reciprocidade com a Mãe Natureza e todos os seres, cultivando o bem-estar coletivo, a espiritualidade e a valorização do território e da ancestralidade como pilares de uma vida plena, em contraponto à lógica de exploração eurocêntrica e homogeneizada. O etnoenvolvimento, como aponta Ronnielle de Azevedo-Lopes (2023), é um contra-movimento ao etnocentrismo colonial e à metafísica do desenvolvimento, propondo uma relação cultural com a pluriversalidade do real, com a comunidade, com seres não-humanos, invisíveis e a ancestralidade.

A integração desses saberes nas escolas desde cedo pode "reflorestar mentes" e permitir que as cidades se tornem, de fato, "pedagogias vivas da floresta", onde a natureza não é um recurso, mas parte de uma complexa teia de relações e aprendizagens. A luta dos povos indígenas pela demarcação de seus territórios, ensinada na escola, transcende a questão territorial e se torna uma luta pela sobrevivência de toda a humanidade. Assim, ao decolonizar a educação escolar, abrimos caminhos para que as cidades se transformem em espaços que respeitam e se integram às condições ecológicas e culturais dos povos da terra, reinventando a existência a partir da sabedoria ancestral do Bem Viver.

Considerações finais: o amanhã não está à venda

A emergência climática exige soluções efetivas. A "normalidade" que a humanidade tem buscado retomar é, na verdade, uma normalidade que deseja a separação da natureza, a devastação do planeta e o aprofundamento da desigualdade (Krenak, 2020). Os conhecimentos indígenas não são apenas uma alternativa, mas um caminho intrínseco para a cura da Terra (Kerexu, Julião, 2024). Sua compreensão holística da interconexão entre seres humanos e natureza, suas práticas de manejo sustentável e sua resiliência ancestral oferecem um modelo de coexistência que é vital para o futuro. A proteção e ampliação das terras indígenas, o reconhecimento dos direitos territoriais e o apoio a iniciativas de conservação são passos fundamentais para um mundo mais equilibrado e sustentável.

A COP30 em Belém do Pará, em 2025, representa um ponto de virada crucial. Será a primeira vez que o mundo discutirá o futuro climático no coração da Amazônia, onde a floresta fala pelos povos indígenas e sua voz ecoa com urgência para o mundo. "Não haverá futuro possível sem os Povos Indígenas no centro das decisões globais". A presidência brasileira da COP30 tem promovido o conceito de "mutirão", inspirado em práticas coletivas indígenas, mas é imperativo que isso se traduza em ações concretas e proteção real da vida, territórios e direitos dos povos indígenas.

De acordo com Alessandro Oliveira (2020), a ciência tem avançado na compreensão dos processos das mudanças climáticas, mas o conhecimento sobre seus efeitos na biosfera ainda é insuficiente e os conhecimentos ecológicos dos povos originários emergem como fontes essenciais para compreender o fenômeno em escalas regionais e em relação a processos vitais. O autor chama atenção para o caráter instrumentalista dessa relação, se referindo à antropóloga Manuela Carneiro da Cunha para informar sobre modos específicos de produção dos conhecimentos indígenas, que em um "diálogo inter-epistêmico simétrico podem expandir os limites dos axiomas estabelecidos nos programas da ciência normal" (idem, s.p.). Assim, mais do que integrar os saberes indígenas às ciências do clima, e repetir dessa forma uma estrutura colonial de dominação, é necessário validar a pluralidade epistêmica e ontológica do mundo, que na percepção indígena critica e denuncia o atual modelo de desenvolvimento,

que estabelece um modo de vida baseado na exploração desenfreada dos recursos naturais.

A luta dos povos indígenas não é apenas por seus próprios direitos, mas pela vida em todas as suas formas. As mulheres indígenas são as "guardiãs do planeta", e seu chamado para "reflorestar mentes" é um convite à toda a sociedade para se engajar e se conscientizar, transformando nosso modo de vida e abraçando uma nova forma de relacionamento com a Mãe Terra.

Se a humanidade é como um rio que fluía em harmonia com a paisagem, mas que foi represado por barragens de asfalto, cimento e ganância, os conhecimentos indígenas são as forças das águas que se acumularam, revelando a urgência de desmontar essas barreiras e permitir que o fluxo natural da vida, em sua sinuosidade e abundância, regenere o leito, trazendo vida e sabedoria a todos os seus afluentes, especialmente os que correm pelas veias das cidades. Que possamos aprender a não ficar presos a nenhuma barragem.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio de bolsa de pós-doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC) – Chamada Pública 20/24, Processo nº 735/2024

Referências

7GROUP; REED, Bill. The integrative design guide to green building: Redefining the practice of sustainability. Hoboken: John Wiley & Sons, 2009. v. 43

ACOSTA, Alberto. O Bem Viver. Uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução: Tadeu Breta. São Paulo: Editora Elefante, 2012.

AZEVEDO- LOPES, Ronnielle. Etnoenvolvimento e as elaborações curriculares na T.I Mãe Maria: agenciamento e afirmação cultural dos povos Gavião no Vale do Tocantins-Araguaia. in Decolonizar a Educação: entretecer caminhos de Bem Viver. Org. Fleuri, R; Okawati, J. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.

BRAUNGART, Michael; MCDONOUGH, William. Cradle to cradle. [s.l.] Random House, 2009.

COIAB. Declaração política dos povos indígenas da Bacia Amazônica e de todos os biomas do Brasil para a COP30. PRÉ-COP 2025. Brasília, 2025.

FAO/FILAC. Os povos indígenas e tribais e a governança florestal - Uma oportunidade para a ação climática na América Latina e no Caribe.
Disponível em: https://www.fao.org/americas/priorities/indigenas-gobernanza-bosques/. Acesso em: maio de 2025.

GIANNINI Luisa; et al. Saberes indígenas e mudanças climáticas: a incorporação dos conhecimentos tradicionais como pressuposto para a justiça climática. Textos e Debates, Boa Vista, vol.29, n.02, e7879, Jul./Dez. 2023.

GIRARDET, Hebert. Sustainability is unhelpful: we need to think about regeneration. The Guardian, 10 jun. 2013.

GONÇALVES, Tainara. “Vulnerabilidades climáticas nas comunidades indígenas: um olhar profundo sobre os impactos atuais no Brasil”. Disponível em:
https://www.ufsm.br/midias/experimental/agencia-da-hora/2023/12/14/vulnerabilidades-climaticas-nas-comunidades-indigenas-um-olhar-profundo-sobre-os-impactos-atuais-no-brasil. Acesso em 02/07/2025.

HÃHÃHÃE, Anapuaka. Resiliência Climática e Povos Indígenas: Estratégias de Mitigação e Saberes Ancestrais. Disponível em: https://radioyande.com/resiliencia-climatica-epovos-indigenas-estrategias-de-mitigacao-e-saberes-ancestrais/. Acesso em: junhode 2025.

HES, Dominique; DU PLESSIS, Chrisna. Designing for hope: pathways to regenerative sustainability. New York: Routledge, 2014.

IPCC. Climate Change 2022 – Impacts, Adaptation and Vulnerability: Working Group II Contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

ISA, 2023. Relatório de atividade do Instituto Socioambiental 2023. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/default/files/2024-07/Relatorio-2023-F3%20%282%29.pdf

KAINGANG, Joziléia. Discurso na mesa “Descolonizando o Pensamento – A emergência climática e as mulheres indígenas: o Manejo de Corpos-Território”, promovida pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) Rio Grande do Sul. Disponível em: https://youtu.be/hroWt7umG08?list=TLGGWLoJ7_zqwO4yMzA3MjAyNQ. Acesso em 12/06/2025.

KEREXU, Juliana; JULIÃO, Cristiane. Emergência climática: povos indígenas chamam para a cura da Terra!. Org: Kassiane Schwingel. – Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Futuro Ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. Um Outro Nome para as Mudanças Climáticas: “Tudo o que fere a terra fere aos filhos da terra”. Em: LIMA, A.; FANZERES, A.; ALCÂNTARA, L. (Eds.). Mudanças Climáticas e a Percepção Indígena. 2. ed. Mato Grosso: Operação Amazônia Nativa (OPAN), 2018.

LYLE, John. Regenerative design for sustainable development. New York: Wiley, 1994.

LYONS, Kristen; WALTERS, Peter. “Os Povos Indígenas e as respostas baseadas em defesa de direitos face à crise climática”. In Dimensões humanas das mudanças climáticas um diálogo Austrália-Brasil. Revista: Diálogos Socioambientais Edição Vol. 06, n.º 16 março/2023.

MANG, Pamela; HAGGARD, Ben. Regenerative development and design: a framework for evolving sustainability. Hoboken, New Jersey: Wiley, 2016.

OLIVEIRA, Alessandro. “Conhecimentos e políticas indígenas sobre as mudanças do clima”. COLETIVA | Dossiê 27 | Emergência climática | Jan. Fev. Mar. Abr. 2020.

OKAWATI, Juliana; VENHRÁ DE PAULA, Valmor. 2023. Educação escolar como direito e projetos de futuro indígena in Decolonizar a Educação: entretecer caminhos de Bem Viver. Org. Fleuri, R; Okawati, J. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.

PASCOE, B. Dark emu: black seeds agriculture or accident?. Broome: Magabala Books, 2014.

PEIXOTO, Kércia. “Da opressão à libertação: decolonizando a escola através da educação Guarani” in Decolonizar a Educação: entretecer caminhos de Bem Viver. Org. Fleuri, R; Okawati, J. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.

POLÍTICA POR INTEIRO. “Os povos originários e o futuro do clima - os indígenas conhecem o caminho para enfrentar a emergência e alcançar um desenvolvimento conectado à natureza”. Tá lá no gráfico, edição 31. Disponível em:https://politicaporinteiro.org/2025/04/17/os-povos-originarios-e-o-futuro-do-clima/Publicado em abril de 2025. Acesso em abril de 2025.

PRESSOTI, Clarissa. “Líderes indígenas alertam sobre mudanças do clima”. https://www.wwf.org.br/?61202/Lderes-indgenas-alertam-sobre-mudanas-do-clima. Acesso em 04/07/2025.

SEBASTIÃO, Edenilson. “O conhecimento ancestral dos povos originários em apoio ao enfrentamento da crise climática”, in “Do local ao global - Mudanças climáticas e gestão de risco de desastres”, Org. Magnoni Júnior et al. São Paulo: Centro Paula Souza, 1ª ed., 2025.

ÁGUA, TERRITÓRIO E MEMÓRIA
Saberes Ancestrais e a Reinvenção da Gestão Hídrica nas Cidades do Semiárido

WATER, TERRITORY, AND MEMORY
Ancestral Knowledge and the Reinvention of Water Management in Semi-Arid Cities

***Jáfia Catarina Freitas Mendes*[1]**

Resumo
Este artigo analisa a exclusão histórica dos saberes tradicionais na gestão da água nas cidades do semiárido, com foco no Ceará, e propõe sua valorização como estratégia para um urbanismo mais justo e sustentável. A partir de autores como Ailton Krenak, Nego Bispo e Boaventura de Sousa Santos, discute práticas comunitárias de convivência com a água, como cisternas, cacimbas, mutirões e proteção de nascentes, que persistem apesar das lógicas técnico-centralizadoras do planejamento urbano. Por meio de uma análise crítica da literatura especializada e de documentos oficiais, o artigo evidencia como as tecnologias sociais das comunidades tradicionais oferecem respostas efetivas às crises hídricas urbanas. A pesquisa defende a integração desses saberes nas políticas públicas e no desenho urbano, reconhecendo a água como elemento simbólico, político e territorial. Ao recuperar essas memórias vivas, contribui para a construção de cidades resilientes, enraizadas em histórias locais e abertas à diversidade dos modos de viver.
Palavras-chave: saberes tradicionais; gestão hídrica urbana; tecnologias sociais; semiárido cearense.

Abstract
This article analyzes the historical exclusion of traditional knowledge in water management in semi-arid cities, focusing on Ceará, Brazil. It proposes recognizing such knowledge as a strategy for more just and sustainable urbanism. Drawing on authors like Ailton Krenak, Nego Bispo, and Boaventura de Sousa Santos, the study explores community based water practices such as cisterns, hand dug wells, collective efforts, and spring protection that persist despite dominant centralized, technocratic urban planning. Through a critical analysis of specialized literature and official documents, the article demonstrates how the social technologies of traditional communities provide effective responses to urban water crises. The research advocates integrating these practices into public policy and urban design, recognizing water as a symbolic, political, and territorial element. By recovering living memories, it aims to contribute to building resilient cities rooted in local histories and open to diverse ways of inhabiting the world.
Keywords: traditional knowledge; urban water management; social technologies; ceará's semi-arid region.

1 Pós Graduada em Arquitetura e urbanismo em áreas de interesse cultural pela Faculdade de Minas (FACUMINAS, 2025) e Arquiteta e Urbanista pela Centro Universitário Unigran Capital (Unigran Capital, 2022).

Introdução

O semiárido brasileiro, especialmente o cearense, é simultaneamente abundante em saberes ancestrais sobre a água e vulnerável a um histórico de secas, negligência e modelos urbanos que ignoram sua complexidade (ASA BRASIL, 2020). O planejamento urbano, historicamente desprezou os conhecimentos acumulados por comunidades tradicionais, adotando soluções técnicas e centralizadas que, muitas vezes, falham em atender às demandas reais da população.

Este artigo parte da premissa de que a gestão da água nas cidades do semiárido precisa ser reinventada com base na escuta ativa desses saberes ancestrais. As práticas tradicionais de manejo da água não são resíduas do passado, mas expressões vivas de resistência e adaptação (Tavares, 2021). Cisternas, cacimbas, mutirões e rituais de cuidado com as nascentes são tecnologias sociais que aprenderam a viver em harmonia com o clima semiárido, sem depender exclusivamente da infraestrutura formal do Estado.

Para aprofundar a compreensão dessas práticas e seu potencial de aplicação no planejamento urbano, adotou-se uma abordagem qualitativa com foco em pesquisa bibliográfica e análise documental. A metodologia concentrou-se em duas frentes, a análise crítica de literatura especializada, selecionando obras de autores que discutem os saberes ancestrais, ecologia de saberes, urbanismo insurgente e justiça hídrica, e o exame de documentos oficiais, planos e políticas públicas relacionados à gestão da água no semiárido cearense, como o Plano Estadual de Recursos Hídricos do Ceará (PERH-CE). O conceito de Cartografia Social, referenciado por Acselrad (2008), é empregado como lente para analisar as experiencias que redefinem o território a partir das comunidades. A partir dessa análise integrativa buscou-se compreender como as práticas tradicionais de manejo da água podem ser reconhecidas e incorporadas no planejamento urbano contemporâneo. É importante notar que o artigo não recorre à pesquisa de campo direta ou entrevistas, mas sim à articulação teórica e documental dos saberes ancestrais como alternativas concretas ao modelo técnico-centralizador.

Panorama histórico e cultural da relação com a água no Ceará

Desde o início do século XX, as secas no Nordeste vêm sendo estudadas sob uma perspectiva climatológica e técnica. Pesquisas clássicas, como as conduzidas por Hull (1952), foram fundamentais para compreender a periodicidade das estiagens e caracterizar os longos períodos de escassez hídrica na região. Esses levantamentos serviram como base para uma série de políticas públicas centradas na construção de açudes, canais e obras emergenciais, consolidando um modelo de gestão da água focado em grandes infraestruturas.

Contudo, esse enfoque técnico, ainda que importante para mapear os fenômenos climáticos, acabou reforçando uma resposta centralizadora e pouco sensível à realidade social e cultural do semiárido. Ao longo das décadas, essa visão deixou em segundo plano as estratégias de convivência desenvolvidas pelas populações locais, que, muito antes da chegada desses diagnósticos científicos, já haviam elaborado tecnologias sociais para lidar com a escassez: reservatórios domésticos, uso coletivo da água, proteção das nascentes e uma cultura de partilha que atravessa gerações.

Para os povos originários que habitavam a região muito antes da colonização portuguesa como os Tremembé, Tabajara, Potiguara e outros, a água nunca foi um "recurso a ser explorado", mas um ser vivo com ciclos próprios e significados sagrados. Atualmente, a luta pela água e pelo território se manifesta na resiliência dessas comunidades que

ainda residem em diferentes regiões como os Tremembé em Acaraú e Itarema, e os Tabajara e Potiguara em Crateús, Tamboril e Monsenhor Tabosa (SECULT-CE). Os saberes desses povos, como demonstram os estudos de Graça Graúna (2022), são essenciais para a compreensão da territorialidade e dos modos de vida tradicionais no Ceará. Rios, fontes e olhos d'água eram pontos de encontro, ritual e sobrevivência, integrados ao modo de vida e à cosmologia desses povos.

> Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem –, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (Krenak, 2019, p. 16-17).

Com a chegada dos colonizadores e o avanço do modelo de ocupação baseado na produção extensiva de gado, a água passou a ser objeto de controle e cercamento. A lógica do latifúndio e da cisterna privada se impôs sobre os saberes coletivos, iniciando um processo de desterritorialização da água onde as fontes antes compartilhadas passaram a ser apropriadas e, muitas vezes, destruídas. A canalização de rios, a substituição da vegetação nativa e o desmatamento das margens agravaram ainda mais a vulnerabilidade hídrica das populações locais, especialmente nas zonas urbanas que começaram a se expandir sem planejamento.

Ao longo dos séculos, práticas de convivência com o semiárido continuaram vivas nas bordas da urbanização: comunidades sertanejas e quilombolas mantiveram formas de manejo da água como os barreiros de captação, cacimbas escavadas à mão, mutirões de escavação de cisternas e os conhecimentos de leitura do céu, da terra e dos ventos. Esses saberes, transmitidos oralmente, foram marginalizados pelos sistemas técnicos urbanos, mas constituem uma verdadeira tecnologia social de sobrevivência climática.

Essa persistência das práticas comunitárias pode ser lida como uma forma de “contra colonização”, conceito trazido por Nêgo Bispo (2020). Para ele, os modos de vida quilombolas e indígenas não se limitam a resistir passivamente: eles reconstroem, dia a dia, formas próprias de cuidar do território, da água e das relações sociais, subvertendo a lógica imposta pela colonização. Assim, as cacimbas coletivas, os mutirões e a partilha da água não são apenas técnicas, mas estratégias políticas e culturais de permanência.
Na urbanização recente, a água se tornou uma mercadoria disputada: bairros periféricos vivem sob racionamentos, encanamentos improvisados, ou abastecimento por carros-pipa, enquanto grandes empreendimentos turísticos ou industriais mantêm seus sistemas próprios de irrigação e abastecimento contínuo. Essa desigualdade é herança direta da colonialidade hídrica, que impôs ao território uma lógica de extração e exclusão, apagando os saberes ancestrais em nome do "progresso".

Ao compreender essa trajetória, percebemos que a crise da água nas cidades do semiárido não é só natural, nem apenas climática, ela é social, política e histórica. E para enfrentá-la de forma justa, é preciso retomar a escuta dos saberes silenciados, que continuam correndo como veios subterrâneos nas falas das parteiras, dos pescadores, das mestras benzedeiras e dos pequenos agricultores que ainda sabem, de cor, onde nasce a água.

A crise hídrica urbana e a exclusão dos saberes tradicionais

A urbanização no semiárido nordestino, marcada por um modelo de cidade centrado em soluções técnicas e infraestrutura rígida, promoveu o apagamento sistemático de saberes populares relacionados à gestão da água. Ao privilegiar encanamentos subterrâneos, sistemas centralizados de distribuição e drenagem superficial, o planejamento urbano silenciou práticas ancestrais que lidavam com os ciclos da água de forma comunitária e adaptativa.



Figura 1 – Escavação manual de cacimba (imagem ilustrativa da técnica construtiva) Fonte: Banco de Imagens Pulsar (Chapada dos Guimarães, 2015). Disponível em: pulsarimagens.com.br.

Esse apagamento não é acidental: faz parte de uma lógica de colonialidade do saber, que valoriza o conhecimento "científico" europeu em detrimento das epistemologias dos povos indígenas, quilombolas, sertanejos e ribeirinhos. A transformação de rios urbanos em esgoto, o asfaltamento de margens de riachos e a canalização de córregos exemplificam uma política que enxerga a água como obstáculo à cidade moderna, e não como parte integrante da vida urbana. Essa injustiça hídrica revela que o problema não é apenas técnico, mas político e simbólico: quem tem o direito de conviver com a água? Quem é excluído dos fluxos urbanos e sociais?

Ao serem ignorados pelos planos diretores, pelas autarquias de saneamento e pelas universidades técnicas, os saberes ancestrais de manejo da água como o reuso, a captação de chuva, o cuidado com nascentes e a manutenção de várzeas são tratados como obsoletos ou "coisa de interior". No entanto, são exatamente essas práticas que se mostram mais eficientes, sustentáveis e culturalmente enraizadas para enfrentar a crise climática e a escassez hídrica urbana.

Reconhecer essa exclusão é o primeiro passo para abrir espaço para o diálogo entre os diferentes saberes, reconfigurando o planejamento urbano a partir de uma ecologia de saberes, como propõe Boaventura de Sousa Santos (2014). Ao incluir a oralidade, a memória e os modos de viver com a água que vêm das margens geográficas e epistemológicas podemos construir cidades mais justas, resilientes e verdadeiramente nossas. Essa abertura para outros tempos e outras lógicas de existência é o que permite a resistência ao modelo hegemônico.



Figura 2 – Mutirão de construção de cisterna de placa em comunidade quilombola no Ceará
Fonte: Ministério do Desenvolvimento Social (2024). Disponível em: gov.br/mds.

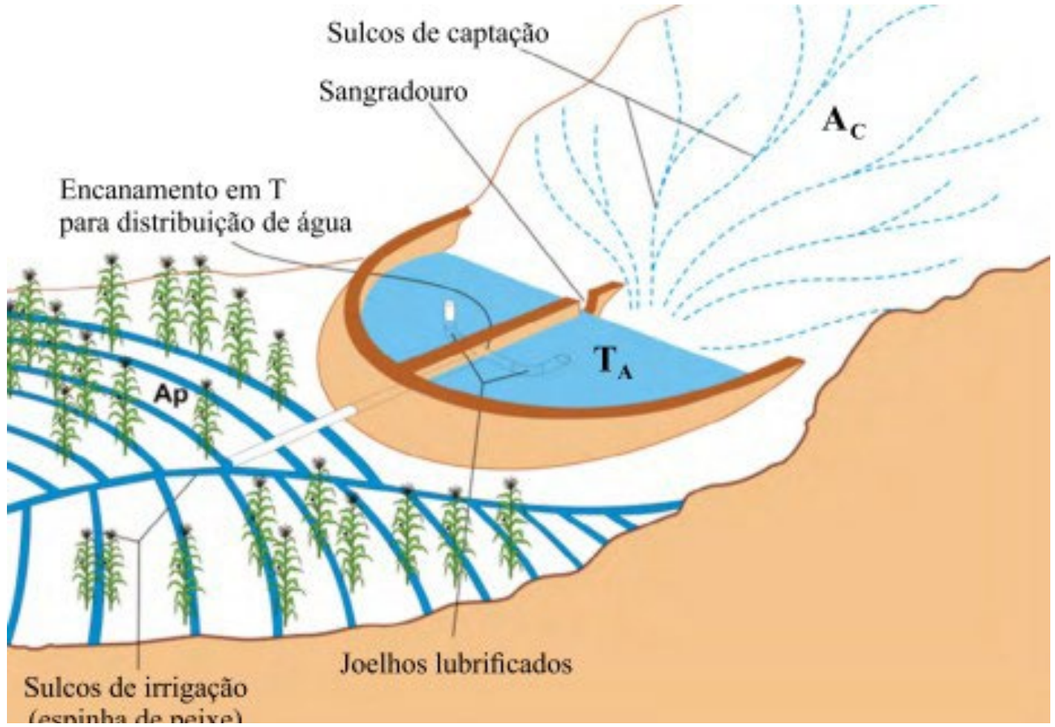
Saberes aplicados: tecnologias sociais e suas funções

Mais do que memória ou tradição oral, os saberes ancestrais do semiárido são também técnicas sofisticadas, criadas na prática e testadas por séculos de convivência com a irregularidade das chuvas. Eles combinam conhecimento do território, observação atenta da natureza e organização coletiva. Cada método carrega uma lógica própria: captar a água que passa, guardar o pouco que cai, compartilhar o que existe e proteger a fonte para que ela continue viva. Essas soluções não nascem de laboratórios nem de pranchetas técnicas, mas de experiências transmitidas de geração em geração, que foram refinadas no diálogo entre povos indígenas, comunidades quilombolas e sertanejos.

As cacimbas, por exemplo, são pequenas obras de engenharia popular: escavadas à mão nas margens de rios intermitentes ou em áreas onde o lençol freático aflora, formam reservatórios simples, de uso coletivo, que garantem água mesmo quando a superfície está seca. A materialidade dessa técnica, baseada na escavação manual e no conhecimento do solo, pode ser observada no exemplo da Figura 1, que ilustra o processo construtivo típico dessas estruturas.

As cisternas de placas, amplamente difundidas a partir de mutirões organizados por redes como a ASA Brasil, adaptaram essa lógica para o armazenamento doméstico da chuva, criando autonomia hídrica para famílias inteiras, processo que envolve a mobilização comunitária em todas as etapas (Figura 2).

Já os barreiros comunitários grandes escavações rasas onde a água das chuvas se acumula e infiltra lentamente no solo cumprem a dupla função de abastecer a comunidade e ajudar a recuperar a umidade do terreno ao longo do tempo. O esquema de funcionamento dessas estruturas pode ser visualizado na Figura 3.



Essas técnicas raramente são solitárias. Elas acontecem no plural, em mutirões que misturam trabalho físico, cantos, rezas e festas, transformando a obra em rito. Essa dimensão coletiva é tão importante quanto a estrutura física: é ela que garante que o saber circule, se mantenha vivo e se fortaleça na partilha. Junto a isso, há ainda a leitura do céu e da terra o conhecimento empírico, passado pelos mais velhos, capaz de prever chuvas a partir dos ventos, do voo dos pássaros, da floração das plantas.

Não se trata apenas de técnicas, são modos de pensar a água como um bem comum. Por isso a distribuição desse recurso segue, em muitos lugares, regras comunitárias de uso, onde se prioriza quem mais precisa e se decide coletivamente sobre o destino da água acumulada. No fim, esses arranjos locais formam verdadeiras políticas de convivência com o semiárido, que conciliam cultura, técnica e solidariedade.
Essas práticas, nascidas da necessidade e da observação atenta do território, são verdadeiros sistemas integrados de manejo da água. Funcionam como uma engenharia social e ecológica que pode e deve dialogar com as políticas públicas e o planejamento urbano contemporâneo.

Saberes ancestrais como solução urbana

As práticas ancestrais oferecem soluções urbanas sustentáveis que podem ir muito além das zonas rurais. Ao adaptar tecnologias sociais desenvolvidas pela ASA Brasil como cisternas de captação de chuva e barreiros comunitários para a realidade das cidades, é possível reduzir alagamentos, criar reservas descentralizadas de água e fortalecer a autonomia das comunidades. Essas experiências, tradicionalmente associadas ao meio rural, podem se transformar em infraestrutura verde e azul urbana, aproximando a cidade de seus ciclos naturais.

Figura 3 – Componentes de um barreiro para captação e uso da água em irrigação de salvação
Fonte: Embrapa (Campina Grande, 2019). Disponível em: infoteca.cnptia.embrapa.br.

Essa perspectiva desafia a visão convencional que limita a sustentabilidade à escala rural e nos convida a repensar a cidade como um organismo integrado aos seus processos naturais. A adaptação das tecnologias sociais ao ambiente urbano não é apenas uma questão técnica, mas uma oportunidade de resgatar autonomia local e promover resiliência diante das crises hídricas e climáticas. Ao deslocar essas práticas para o contexto urbano, ampliamos o potencial transformador do planejamento, colocando a água e a comunidade no centro das decisões.

Mas essas soluções não se limitam à técnica. Graça Graúna (2022), em Fios da Memória, destaca a transmissão oral das histórias e saberes ancestrais é fundamental para manter viva a conexão das pessoas com suas fontes de água e seus lugares sagrados. Mapas participativos promovidos pela FASE (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional) demonstram que quando as comunidades desenham seus próprios territórios, identificando nascentes, rios e locais de captação, produzem um planejamento mais justo e resiliente. A análise de experiências sistematizadas pela FASE em publicações como "Mapas para construir futuros: experiências de cartografia social" (2021) evidencia o potencial da cartografia social como uma ferramenta política que dá voz às comunidades, redefinindo o território a partir de suas experiências e necessidades reais. Reconhecer o papel da cultura e da memória no cuidado com a água é fundamental para garantir a sustentabilidade social das políticas públicas.

Os saberes orais e os rituais coletivos fortalecem vínculos afetivos com o território e estimulam a participação popular, elementos muitas vezes negligenciados pelo planejamento tradicional. O uso de mapas participativos, portanto, não é mero exercício cartográfico, mas uma ferramenta política que dá voz às comunidades, redefinindo o território a partir de suas experiências e necessidades reais.

Incorporar essas estratégias ao planejamento urbano significa reconhecer que as cidades do semiárido podem aprender com sua própria gente. O que a engenharia chama de inovação, para essas comunidades, é apenas tradição.

Essa inversão de perspectiva questiona a centralidade da engenharia e do conhecimento técnico formal, propondo um diálogo horizontal entre saberes técnicos e populares. Entender a tradição como inovação é um passo decisivo para desconstruir hierarquias epistemológicas que marginalizam os conhecimentos ancestrais. Essa abertura não só enriquece o planejamento urbano como também promove justiça ambiental e social, ao legitimar as práticas e demandas das comunidades historicamente invisibilizadas.

A efetivação de um planejamento urbano que incorpore a sustentabilidade hídrica no semiárido requer a adoção de metodologias participativas que valorizem os saberes locais e a experiência comunitária. Nesse sentido, o mapeamento comunitário, também denominado cartografia social, emerge como uma ferramenta fundamental. A análise documental dessas experiências, demonstra que as metodologias participativas foram realizadas com sucesso em diversos assentamentos rurais e comunidades quilombolas do Ceará e do Nordeste. Por meio de metodologias participativas, como as desenvolvidas pela FASE, é possível envolver as comunidades na identificação e demarcação de elementos territoriais relevantes, tais como nascentes, microbacias hidrográficas, pontos de captação e áreas de risco ambiental. Essa abordagem potencializa o controle social sobre o território, assegurando que o planejamento urbano responda às necessidades específicas e ao contexto real das populações, promovendo, assim, maior equidade e efetividade na gestão dos recursos hídricos.

Adicionalmente, a realização de oficinas de memória, direcionadas à participação dos moradores nos processos de revisão dos planos diretores municipais, configura-se



como método pertinente para o resgate da dimensão cultural e histórica do território. Por meio do compartilhamento de narrativas, práticas orais e manifestações culturais relacionadas à água, esses espaços possibilitam a reintegração de elementos ambientais historicamente esquecidos, como rios, fontes e áreas alagáveis. Tal prática contribui para o fortalecimento da consciência ambiental coletiva e legitima a incorporação desses elementos no desenho das políticas urbanas.

No que se refere à infraestrutura verde e azul, inspirada nas tecnologias sociais do semiárido, diversas intervenções podem ser adaptadas ao contexto urbano para promover a resiliência hídrica. A exemplo do projeto de infraestrutura verde executado pelo escritório Architectus S/S em 2022 no Parque Raquel de Queiroz, em Fortaleza, que utiliza áreas alagáveis para drenagem (Figura 4). A implantação de cisternas em edifícios públicos, como escolas e unidades básicas de saúde, configura-se como uma estratégia eficaz de captação descentralizada de água da chuva, promovendo a autonomia hídrica e a redução da dependência dos sistemas centralizados de abastecimento. Essa adaptação das tecnologias sociais rurais para o meio urbano representa uma alternativa técnica viável e de baixo custo.

Outro método relevante consiste na implantação de bacias de retenção e barreiros adaptados em parques e praças, que atuam como reservatórios temporários durante os períodos de precipitação, mitigando enchentes e alagamentos. Além da função hidráulica, tais estruturas possibilitam a criação de espaços públicos de convivência, utilizados durante a estação seca, integrando a gestão hídrica à qualificação ambiental e social das áreas urbanas.

Por fim, a revegetação das margens de rios e nascentes urbanas, mediante o plantio de espécies nativas e a delimitação de áreas protegidas, constitui técnica que pode ser replicada a partir das práticas tradicionais de manejo rural. Essa intervenção

Figura 4 – Parque Raquel de Queiroz, Fortaleza: Exemplo de infraestrutura verde baseada na drenagem pluvial. Fonte: ArchDaily Brasil (2023). Disponível em: https://www.archdaily.com.br/br/985555/parque-rachel-de-queiroz-architectus-s-s

contribui para a conservação da qualidade da água, a preservação da biodiversidade e a restauração dos ciclos naturais, promovendo a resiliência ambiental no ambiente urbano.

Desafios e possibilidades de integrar esses saberes nas políticas públicas urbanas

A legislação brasileira até reconhece, em partes, a importância da água e dos saberes tradicionais. O Código Florestal (Lei 12.651/2012) protege nascentes e encostas, e o Decreto 6.040/2007 institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Mas há um abismo entre a letra da lei e sua efetiva implementação.

Programas como o Cisternas do MDS ou o Plano Estadual de Recursos Hídricos do Ceará (PERH) poderiam ser pontes entre o saber técnico e o saber tradicional. Contudo, sem participação comunitária, tais políticas se tornam frias e insensíveis. O Congresso Brasileiro de Recursos Hídricos (CBRH), espaço ainda dominado por vozes acadêmicas e técnicas, vem sendo lentamente ocupado por lideranças populares que exigem reconhecimento das tecnologias sociais.

Paulo Tavares (2021) articula essa crítica à escala do projeto urbano. Para ele, as cidades projetadas sobre o semiárido frequentemente operam como apagadores de território. A “razão cartográfica” transforma áreas vivas em mapas abstratos, enquanto desconsidera os ciclos, os saberes e os modos de ocupação existentes. Ao contrário disso, um urbanismo insurgente começa pela escuta: é preciso desenhar com o território, não sobre ele. Um exemplo emblemático desse apagamento está na própria cidade de Fortaleza, onde o rio Pajeú que já estruturou a vida e o crescimento urbano, conforme ilustra o mapa do século XVIII na Figura 5, foi gradualmente soterrado e canalizado até desaparecer da paisagem. Hoje, corre oculto sob ruas e avenidas, invisível para a maioria da população. Esse processo não foi apenas físico: ao esconder o rio, a cidade também apagou a memória coletiva associada a ele, substituindo relações de proximidade com a água por uma lógica de afastamento e esquecimento. A história do Pajeú sintetiza a tendência de tratar os cursos d’água como obstáculos ao projeto urbano, em vez de reconhecê-los como elementos vivos e estruturantes do território.

Para romper com essa lógica de apagamento e invisibilização, as propostas de gestão participativa da água ganham protagonismo, envolvendo diretamente as comunidades locais na tomada de decisões sobre o uso, proteção e revitalização dos corpos hídricos. Essa abordagem não só democratiza o acesso à água, mas também fortalece o vínculo social e cultural com o território, permitindo que os saberes tradicionais e as práticas ancestrais orientem intervenções mais sustentáveis e sensíveis. Assim, a água deixa de ser um recurso controlado por poucos para se tornar um patrimônio coletivo que reflete a identidade e as necessidades reais das populações.

Para avançar, é necessário que os planos diretores e políticas urbanas reconheçam essas práticas e construam uma governança participativa. Boaventura de Sousa Santos (2024) defende a valorização de diferentes formas de conhecimento como ponto de partida para esse processo.

Essa valorização plural dos saberes precisa ser incorporada de forma estruturante no planejamento urbano, rompendo com a tradição tecnocrática que domina a gestão das cidades. A integração das práticas locais e dos conhecimentos ancestrais no desenho das políticas urbanas possibilita soluções que respeitam a dinâmica ecológica e social do território, promovendo cidades mais resilientes e inclusivas. Para isso, é essencial que o planejamento se torne um processo aberto, colaborativo e flexível, capaz de

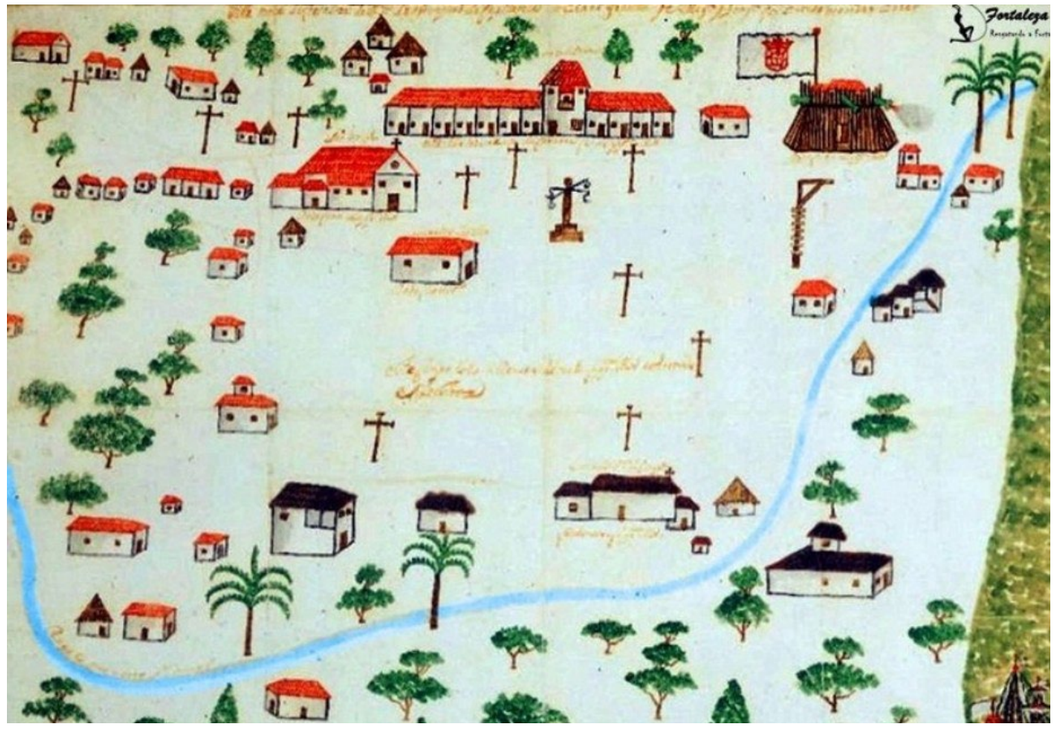


Figura 5 – Mapa da Vila de Fortaleza (Séc. XVIII), evidenciando o Rio Pajeú como elemento estruturante. Fonte: Blog Fortaleza Nobre (2019). Disponível em: http://www.fortalezanobre.com.br.

dialogar com as demandas e potencialidades específicas de cada lugar, especialmente em contextos vulneráveis como o semiárido.

O Plano Estadual de Recursos Hídricos do Ceará (PERH-CE) (CEARÁ. ASSEMBLEIA LEGISLATIVA, 2009) e estudos do Instituto Polis (2020) sobre justiça hídrica trazem caminhos concretos para essa integração. Entretanto, a análise desses instrumentos revela a persistência de uma lacuna na integração real dos saberes tradicionais, priorizando historicamente a visão técnica e centralizada. A relevância desses instrumentos, no cenário ideal, reside na possibilidade de dar visibilidade e voz aos saberes silenciados, como as práticas de gestão comunitária de água em assentamentos rurais e comunidades quilombolas do Ceará, articulando diretrizes técnicas com espaços efetivos de participação popular. A inclusão de conselhos gestores, audiências públicas e mecanismos de monitoramento coletivo garante que as políticas não fiquem engessadas em documentos, mas se transformem em processos vivos, onde o controle social atua como força reguladora e propulsora de inovação. Dessa forma, o PERH-CE e as iniciativas do Instituto Polis não apenas consolidam o papel da água como elemento fundamental do planejamento urbano, mas também apontam para uma transformação profunda na forma de governar as cidades, aproximando poder público, sociedade e território.

Conclusão

Reinventar a gestão hídrica urbana à luz dos saberes ancestrais é um gesto de reparação histórica e também de inteligência territorial. Como lembra Krenak (2019), "adiar o fim do mundo" passa por resgatar a harmonia entre humanidade e natureza. O semiárido, com toda sua riqueza simbólica e complexidade ecológica, pode nos ensinar a habitar o futuro com mais humildade e escuta.

O principal resultado desta análise documental e teórica é o reconhecimento de que a crise hídrica urbana é intrinsecamente social e histórica, resultado de uma colonialidade hídrica que marginalizou as tecnologias sociais (Nêgo Bispo). O artigo demonstrou que as práticas ancestrais, como o sistema de barreiros e cisternas, configuram-se como uma infraestrutura verde e azul descentralizada e resiliente, capazes de dialogar com os desafios do planejamento urbano contemporâneo. A integração efetiva desses saberes depende da adoção de metodologias participativas, como a cartografia social (ACSELRAD, 2008) analisada a partir das experiências da FASE, e da ampliação da governança em instrumentos como o Plano Estadual de Recursos Hídricos do Ceará (PERH-CE).

Ao integrar as práticas de cuidado com a água ao desenho urbano, as cidades do semiárido podem se tornar referências de um urbanismo que respeita os ciclos naturais, valoriza o saber das comunidades e integra práticas simbólicas, técnicas e políticas. A água, nesse caminho, deixa de ser um número em planilha e volta a ser o que sempre foi: fonte, caminho, memória e vida.

Referências

ACSELRAD, Henri (org.). Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008.

ARCHDAILY BRASIL. Parque Rachel de Queiroz / Architectus S/S. 2022. Disponível em: https://www.archdaily.com.br/br/985555/parque-rachel-de-queiroz-architectus-s-s. Acesso em: 1 ago. 2025.

ASA BRASIL. Tecnologias sociais de convivência com o Semiárido. Recife: ASA Brasil, 2020. Disponível em: https://www.asabrasil.org.br. Acesso em: 1 ago. 2025.

BISPO, Antônio (Nêgo Bispo). *Colonização, quilombos: modos e significados*. 2. ed. Brasília: INCTI, 2020.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Anexo da Instrução Normativa SESAN nº 51, de 13 de novembro de 2024: Modelo da Tecnologia Social nº 1 – Cisternas de Placas de 16 mil litros. Disponível em: https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/acesso-a-alimentos-e-a-agua/programa-cisternas/tecnologias-sociais/modelo_01/Anexo_IN_N_51_2024.pdf. Acesso em: 03 ago. 2025.

BRITO, L. T. de L.; MELO, R. F. de; ANJOS, J. B. dos; PEREIRA, L. A.; SILVA, A. de S. *Barreiro para uso da água em irrigação de salvação*. In: XIMENES, L. F.; SILVA, M. S. L. da; BRITO, L. T. de L. (Ed). *Tecnologias de convivência com o Semiárido brasileiro*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2019. p. 301-318. Disponível em: https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/bitstream/doc/1111293/1/Barreirosdesalvacao2019.pdf. Acesso em: 01 ago. 2025.

CEARÁ. Secretaria da Cultura (SECULT). Quadro dos Povos Indígenas do Estado do Ceará (Anexo VII do I Prêmio Culturas Indígenas do Ceará). Fortaleza: Secult CE, 2019. Disponível em:https://www.secult.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/43/2019/11/07_-ANEXO-VII-POVOS-IND%C3%8DGENAS-DO-CEAR%C3%81-1.pdf. Acesso em: 09 dez. 2025.

CEARÁ. Assembleia Legislativa. Conselho de Altos Estudos e Assuntos Estratégicos. Plano estratégico dos recursos hídricos do Ceará. Coordenador: Eudoro Walter de Santana. Fortaleza: INESP, 2009. 408 p. Disponível em: https://portal.cogerh.com.br/wp-content/uploads/2018/09/Plano-Estrat%C3%A9gico-dos-Recursos-H%C3%ADdricos-do-Cear%C3%A1.pdf. Acesso em: 1 ago. 2025.

FASE. Mapas para construir futuros: experiências de cartografia social. Rio de Janeiro: FASE, 2021. Disponível em: https://fase.org.br. Acesso em: 1 ago. 2025.

FORTALEZA NOBRE. O Pajeú vai despejar no Poço da Draga. 2019. Disponível em: http://www.fortalezanobre.com.br/2019/02/o-pajeu-vai-despejar-nopoco-da-draga.html. Acesso em: 03 ago. 2025.

GRAÚNA, Graça. Fios da memória. Rio de Janeiro: Malê, 2022.

HULL, H. L. As secas do Nordeste e seus efeitos. Fortaleza: DNOCS, 1952.

INSTITUTO PÓLIS. Justiça Hídrica: Água e Cidades. São Paulo: Instituto Pólis, 2020. Disponível em: https://polis.org.br/wp-content/uploads/2020/12/JUSTIÇA-HÍDRICA-AGUA-E-CIDADES-INSTITUTO-POLIS-2020.pdf. Acesso em: 1 ago. 2025.

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

O POVO. O triste destino do ‘Sena tupiniquim’: o riacho Pajeú soterrado em Fortaleza. O Povo, Fortaleza, 17 abr. 2019. Disponível em: https://mais.opovo.com.br/jornal/2019/04/17/o-triste-destino-do--sena-tupiniquim.html. Acesso em: 1 ago. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). Epistemologias do Sul: a reinvenção do conhecimento e da emancipação social. São Paulo: Cortez, 2014.

TAVARES, Paulo. Arquitetura e saberes tradicionais no semiárido nordestino. In: MORAES, S. A. G. (org.). Saberes Tradicionais, Políticas e Ações Sustentáveis. Fortaleza: EDUECE, 2021. p. 19-35.

ISSN 2526-7310 PIXO n.36, v.10 verão de 2026

FUTUROS ANCESTRAIS NA ARQUITETURA
Realidade virtual destinada a crianças e adolescentes para a valorização do morar ribeirinho amazônico belenense

ANCESTRAL FUTURES IN ARCHITECTURE
Virtual Reality Designed for Children and Adolescents to Promote the Appreciation of Riverside Living in Belém, Amazon Region

Bárbara Faciola Pessoa Baleixe da Costa[1], Luiz de Jesus Dias da Silva[2], Paulo André Dantas Silva[3] e Maria José Andrade[4]

Resumo
Este artigo explora a valorização do morar ribeirinho amazônico por meio de atividades de extensão universitária que utilizam realidade virtual e modelagem 3D. Inspirado nas reflexões de Ailton Krenak sobre ancestralidade, coletividade e a crítica à desconexão da humanidade com a terra e rios, a atividade extensionista "Nas margens da cidade" proporcionou a alunos do sexto ano da Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará uma experiência imersiva em habitações ribeirinhas. A iniciativa promoveu o reconhecimento de saberes tradicionais e modos de vida associados aos rios de Belém. Resultados indicam que a atividade ampliou o conhecimento dos estudantes sobre a moradia ribeirinha. O estudo destaca o potencial pedagógico da tecnologia de baixo custo e a sua importância para despertar o interesse e sensibilidade para a cultura local.
Palavras-chave: arquitetura ribeirinha amazônica; realidade virtual aplicada à educação; extensão universitária; cozinhas ribeirinhas.

Abstract
This article explores the appreciation of Amazonian riverside living through university extension activities that employ virtual reality and 3D modeling. Inspired by Ailton Krenak's reflections on ancestry, collectivity, and the critique of humanity's disconnection from the land and rivers, the extension project "On the Margins of the City" offered sixth-grade students from the Escola de Aplicação of the Federal University of Pará an immersive experience in riverside dwellings. The initiative fostered recognition of traditional knowledge and lifestyles associated with Belém's rivers. Results indicate that the activity broadened students' understanding of riverside housing. The study highlights the pedagogical potential of low-cost technology and its importance in sparking interest and sensitivity toward local culture.
Keywords: amazonian riverside architecture; virtual reality applied to education; university extension; riverside kitchens.

1 Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (UFPA), Mestra em Antropologia Social (UFPA/2019). Técnica Administrativa em Educação (UFPA/EA). Email: barbarabaleixe@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4811-0300.
2 Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (UFPA/2016). Professor do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo e da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFPA). Email: ljesusds@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9037-5081.
3 Mestre em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (UFPA/2015). Professor do Centro Universitário do Pará (Cesupa). Email: paulodantas.ad@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0009-0000-2971-7070
4 Multiartista.

Iniciando pelo ancestral

Ailton Krenak (2022) defende que "[...] o futuro não existe - nós apenas o imaginamos." e que olhar para o futuro e não para o que acontece ao nosso redor gera sofrimento, inclusive para os jovens. A educação, portanto, não diz respeito ao futuro, mas a experiências reais e cotidianas, nas quais as crianças são –ou deveriam ser– orientadas para se prepararem para a vida adulta enquanto sujeitos coletivos, que partilham o lugar onde vivem e o que tem para comer, inclusive com outros seres, não humanos (Krenak, 2022). Mais que um prédio, a escola é uma experiência geracional de troca, na qual as pessoas que passaram por coisas distintas podem compartilhar conteúdos, e as crianças, num contínuo, podem seguir os rastros dos mais antigos, sendo, assim, a ancestralidade educativa (Krenak, 2022).

São nos primeiros anos de existência que fazemos uma cartografia do mundo, que orientará, posteriormente, a experiência adulta (Krenak, 2022). Se por muito tempo a colonização foi justificada pela noção que existe um jeito de estar aqui na terra, a dos brancos europeus (Krenak, 2020), na cartografia que formamos enquanto crianças e adolescentes podemos sedimentar caminhos rumo a pluralidade e diversidade e aprender com os *povos das bordas do planeta*, com sua organicidade, desconstruindo a ideia de uma humanidade única, abstrata, descolada e independente da terra e de outros seres –aqui usando a crítica que Krenak faz a ideia de humanidade (2020).

> [...] a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na te rra. [...] A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. É melhor colocar um extrator na terra. Gente não, gente é uma confusão. E principalmente, gente não está treinada para dominar esse recurso natural que é a terra." [...] (Krenak, 2020, p.21-22).

Pensando na escala urbana amazônica, a cidade de Belém foi fundada e construída em convivência com as águas (Almeida, 2011). Essa convivência foi marcada por ambivalências: historicamente, por vezes suas águas eram consideradas amigas, lugar de recreação, banho, confraternização, trabalho, sustento, e navegação, inclusive para muitos indígenas, seus descendentes e *mestiços*; e, por outras vezes, como inimigas: inconvenientes, empecilhos às ruas, estradas e pontes, gerando, assim, práticas culturais diferentes entre os diferentes moradores da cidade em relação às suas águas (Almeida, 2010).

Ideais de progresso e civilização, em alguns momentos históricos, acabaram fazendo com que a construção da cidade, com suas grandes obras e leis, significasse sobretudo um embate com as águas, que precisavam ser controladas, em suposta autoridade dos homens com a natureza (Almeida, 2010 e 2011) e, recorrentemente também o afastamento e apagamento das pessoas que bem conviviam com elas, nas suas bordas – *a sub-humanidade*, como chamadas na denúncia de Krenak. Os tupinambá, por exemplo, construtores, moradores e ocupantes dos primeiros núcleos de Belém, foram posteriormente expulsos para subúrbios e periferias, sofrendo maus tratos por séculos (Figueiredo, 2019).

Segundo Krenak (2022) "[...] tem uma parte da humanidade que encontra nas águas a completude da sua existência, de sua cultura, de sua economia e experiência de pertencer" (p.17), pessoas que vivem na e da água. Neste sentido, a categoria de análise *ribeirinidade* ajuda justamente a pensar modos de viver de grupos sociais localizados à margem de mananciais aquáticos, de onde emanam elementos materiais, imateriais e simbólicos fundamentais para o seu ser, agir e pensar (Rente Neto; Furtado, 2015). E as relações estabelecidas com o rio que caracteriza alguns grupos como ribeirinhos (Rente Neto; Furtado, 2015) envolvem, mais especificamente, um modo específico também de construir, habitar e morar.

Se as cidades, enquanto espaço de disputa de poder geram apagamentos e discriminações, sobretudo a populações percebidas como racializadas, produzindo desigualdades que se entrecruzam também com gênero, classe e outros marcadores da diferença (Crenshaw,2002), vulnerabilizando mulheres em suas experiencias urbanas cotidianas concretas (Kern, 2021), cartografias do mundo que fazemos quando crianças e adolescentes e que orientará a vida adulta comentado anteriormente (Krenak, 2022) podem ajudar a indicar caminhos alternativos. Com os povos indígenas, que lutam contra as tentativas de destruição de seus mundos desde a colonização, podemos criar modos de resistir: *paraquedas coloridos,* como diz Krenak (2020). Neste sentido, em contraposição às invisibilizações históricas das margens de Belém, olhar para e valorizar os rios e aqueles que vivem entrelaçados com eles, pode ser um caminho de resistência, ou *paraquedas coloridos*, afinal, "[o]s rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui" (Krenak, 2022, p.11).

Este artigo tem como objetivo geral explorar o potencial de uma experiência imersiva em realidade virtual, centrada na representação tridimensional de uma casa ribeirinha e voltada para crianças de adolescentes, para revelar pedagogicamente como esse espaço materializa a teia de saberes tradicionais, práticas construtivas, alimentares, expressões artísticas e políticas que constituem o cotidiano ribeirinho da Amazônia belenense.

Para tal, mais especificamente, primeiramente descreveremos e fundamentaremos o processo de concepção e desenvolvimento da experiência extensionista "Nas margens da cidade", detalhando a seleção e representação dos elementos materiais da casa ribeirinha à luz de referenciais teóricos, como os estudos feministas sobre espaço doméstico. Em seguida, analisaremos as percepções e os conhecimentos construídos pelos estudantes participantes, a fim de avaliar como a experiência imersiva ampliou sua compreensão sobre a moradia e os saberes tradicionais ribeirinhos. Por fim, discutiremos as possibilidades de aprofundamento da ferramenta em futuras aplicações pedagógicas, com base no refinamento da modelagem dos objetos da cozinha, de modo a destacar seu potencial na visibilização da arte e agência, atividades desenvolvidas majoritariamente por mulheres, que ocorrem nesses espaços.

Desse modo, espera-se que a iniciativa aqui descrita possa colaborar para que as cartografias do mundo elaboradas por crianças e adolescentes, futuras orientadoras de suas experiências adultas (KRENAK, 2022), incorporem e legitimem saberes ancestrais dos povos ribeirinhos amazônicos, inclusive aqueles histórica e cotidianamente protagonizados por mulheres.

Nas margens da cidade: atividade com realidade virtual para a valorização do morar ribeirinho amazônico belenense

A atividade com realidade virtual "Nas margens da cidade" fez parte do Projeto de Extensão Universitária "Conhecendo Arquitetura e Urbanismo a partir dos rios urbanos", fomentada pelo edital "CAU Educa" do Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Pará, e coordenado pelo professor Dr. Luiz de Jesus Dias da Silva (Silva, 2024; CAU/PA, 2024 e 2025). A referida extensão buscou promover a educação urbanística, climática e ambiental, pensando sobretudo a partir dos rios urbanos de Belém e dos modos de ser, criar e construir das pessoas que vivem sobre eles ou em suas proximidades. Apesar de ancestrais, são saberes usualmente apagados na medida em que historicamente se construiu cidades e arquiteturas centradas em ideias modernos, que tomaram esmagadoramente o masculino, branco, cis, hétero, do norte global como regra (Kern, 2021). Tendo em mente que a outra face da Modernidade é a Colonialidade (Quijano, 2005), ressaltou a importância de desconstruir percepções que ainda confundem a Arquitetura e Urbanismo com desenvolvimentismo, luxo ou simplesmente aço, concreto e vidro. O saber fazer local, coletivo, ensinado e aperfeiçoado ao longo de gerações, precisa e pode ser ensinado e valorizado desde cedo, defendeu-se no projeto extensionista. (Silva, 2024)

Amplamente, o Projeto de Extensão Universitária "Conhecendo Arquitetura e Urbanismo a partir dos rios urbanos" (Silva, 2024), destinado tanto para estudantes de graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (FAU) da UFPA, como para crianças e adolescentes da educação básica, contou com uma série de atividades, como um concurso de projeto arquitetônico para as margens de um rio urbano e universitário, excursões ao mesmo rio, mural efêmero de uma cidade dos sonhos que bem convivesse com a natureza feito a partir dos desenho das crianças e adolescentes, partidas com o jogo de tabuleiro "Trilhas Urbanas", palestras, dentre outras. À coordenação do professor Dr. Luiz de Jesus Dias da Silva, foram somados os esforços de, em ordem alfabética, Ma. Bárbara Faciola Pessoa Baleixe da Costa, Cintia Geraldina Reis da Silva Sousa, Ma. Juliane Santa Brígida, Letícia Kuwahara e Ma. Mara Inez Sampaio Chagas Coelho na organização e apoio à execução do projeto.

Mais especificamente, a atividade "Nas margens da cidade", foco deste tópico, foi desenvolvida e conduzida por Bárbara Baleixe, em 16 de outubro de 2024, para uma turma de sexto ano de Ensino Fundamental II da Escola de Aplicação da UFPA, com uma faixa etária média de 11 a 12 anos. Na parte inicial da atividade, as crianças e adolescentes participaram de um diálogo sobre as ilhas, dinâmica das marés e bacias hidrográficas de Belém, principais características das palafitas da cidade, racismo ambiental, memória e resistência. Posteriormente, aos estudantes foi oferecida uma experiência de realidade virtual imersiva, na qual utilizaram um VR box de smartphone para visualizar uma habitação ribeirinha em imagens 360º.

Para tal, a partir de pesquisa bibliográfica (Menezes, Perdigão, 2021; Vicente, Cardoso, 2020; Mesquita, 2017; Menezes, Perdigão, 2015), observações participantes em outros projetos de pesquisa e extensão, como o "Viva Petronília: buscando sustentabilidade ambiental e afeto à espacialidade em uma comunidade ribeirinha do rio Guamá em Belém-PA" (Silva, 2024), e em suas próprias vivências na região Amazônica, a estudante colaboradora primeiramente modelou computacionalmente em 3D uma

casa ribeirinha, do tipo palafita.

Na região amazônica, para que as casas construídas ao longo dos rios possam conviver com suas variações periódicas de nível, é preciso fazê-las flutuar ou construí-las acima do nível máximo das cheias (Weimer, 2005). Dentre essas duas possibilidades construtivas, as palafitas são as construções feitas sobre as águas, usualmente sobre esteios de madeira, conectadas a terra firme ou entre si por meio de passarelas — ou estivas —, a partir de uma apropriação dos ciclos das marés, segundo Mesquita (2017), baseado em Bahamón e Álvarez (2009 *apud* Mesquita, 2017).

Em Belém, cidade na qual a rede hidrográfica condiciona e define a morfologia urbana (Ximenes Ponte, 2015), na qual o rio é a base da caracterização de sua paisagem, modelando e dinamizando a cidade (Moreira, 1989) e onde a atividade extensionista é desenvolvida, ao passo que os flutuantes não são tão recorrentes, as palafitas são construções bastante frequentes em suas áreas alagadas ou alagáveis. Os conhecimentos tradicionais que garantem a construção dessas edificações, possibilitaram, inclusive, a ocupação de terrenos baixos não distante do centro da cidade, sobretudo por populações migrantes, mas que são subjugadas, consideradas como reserva de valor na medida em que a cidade se expande orientada pelas dinâmicas capitalistas do mercado imobiliário (Cardoso; Miranda, 2018).

Muitas cidades nas quais se vive hoje, sobretudo no Norte global, pressupõe uma divisão sexual do trabalho, nas quais a configuração de seus espaços se orienta a partir de duas esferas, a produtiva e a reprodutiva, sendo a primeira relacionada a categorias genéricas e naturais de masculino e a segunda a categorias genéricas e naturais de feminino (Col-lectiu Punt 6, 2019; Kern, 2021) Processos históricos, como a Revolução Industrial, delimitaram essas esferas espacial e temporalmente, e também posicionaram a esfera produtiva em um lugar hierarquicamente superior do que o da esfera reprodutiva, criando um sistema binário e opressivo, um dualismo público-privado que está materializado, construído com pedra, tijolo, vidro e concreto nas cidades, influenciando as experiências das pessoas que nelas vivem (Col-lectiu Punt 6, 2019; Kern, 2021; Darke, *apud* Kern, 1996/2021):

> A Revolução Industrial trouxe consigo o surgimento do operário fabril, que deixava o lar para se deslocar até um centro de produção. O espaço doméstico tornou-se secundário e perdeu sua capacidade de produzir bens de consumo para subsistência, que passaram a ser adquiridos no mercado. Assim, o valor e o controle sobre o novo conceito de trabalho, que se tornou indissociável do salário, foram perdidos. Essa separação de espaços esteve ligada a uma definição e delimitação do tempo, com o surgimento da jornada de trabalho finita, com remuneração econômica à qual foi atribuído valor social, em contraste com o tempo reprodutivo, que permaneceu flexível, sem remuneração econômica ou valor social (Col-lectiu Punt 6, 2019, p.68, *tradução nossa*).

Nesta visão dicotômica, portanto, falar de lar, da esfera doméstica, de casa é falar de um espaço eminentemente feminino, pouco valorizado social ou economicamente, de atividades de reprodução da vida, entendidas pelo Col-lectiu Punt 06 (2019) como atividades de provimento de moradia, incluindo comprar, alugar, equipar, mater e limpar a residência; de provimento de alimentação, entendidas como cuidar do jardim, comprar mantimentos, preparar e servir alimentos e lavar louças; prover vestuário, podendo ser desde a sua confecção ou compra, até lavá-lo, secá-lo e passa-lo; e prover cuidados, seja de crianças, idosos ou doentes; sem excluir outras semelhantes desenvolvidas em sua maioria por mulheres.

E, desde muito cedo, as crianças são expostas a reforços dessas dicotomias, como, por exemplo, através do universo dos brinquedos. Para meninos, são destinados brinquedos de cores realistas, que dialogam com as mais diversas profissões: construtores, motoristas, soldados, bombeiros, empresários e de chefe de cozinha[5]; estimulando assim força, coragem e liderança, e os preparando para papéis adultos fora do lar (SOUZA *et al.*, 2021). Para as meninas são oferecidos brinquedos miniaturizados, em rosa, lilás ou roxo, que estimulam a maternar bebês; a brincar de *dona de casa*, com itens como escorredores de loucinhas; e a cuidar da aparência, através de pequenos secadores de cabelo, diferentes roupas para vestirem as bonecas e outros (SOUZA *et al.,* 2021), atividades usualmente não remuneradas ou valorizadas.

Historicamente, pensadoras anteriores ao feminismo e, posteriormente, aquelas que se definem ou depois foram definidas como feministas, visando desnaturalizar desigualdades, refutaram ideias que construíam o masculino e o feminino de modo universal e exclusivamente biológico — portanto imutáveis— e reforçaram as suas dimensões culturais e históricas (Piscitelli, 2009). Ao pensar em cozinhar, por exemplo, Chimamanda Adichie (2015) observa que não há um impedimento biológico para os homens executarem a tarefa e nos indica as diferentes posições de poder e possibilidades de autorrealização conferida a eles e a elas na execução da mesma tarefa:

> Meninos e meninas são inegavelmente diferentes em termo biológicos, mas a socialização exagera essas diferenças. E isso implica a autorrealização de cada um. O ato de cozinhar, por exemplo. Ainda hoje, as mulheres tendem a fazer mais tarefas de casa do que os homens – elas cozinham e limpam a casa. Mas por que é assim? Será que elas nascem com um gene a mais para cozinhar ou será que, ao longo do tempo, elas foram condicionadas a entender que seu papel é cozinhar? Cheguei a pensar que talvez as mulheres de fato houvessem nascido com tal gene, mas aí lembrei que os cozinheiros mais famosos do mundo- que recebem o título pomposo de chef- são, em sua maioria, homens (p.37).

Essas discussões também influenciaram o Urbanismo, que na sua perspectiva feminista tem como um grande objetivo romper com a falsa construção de espaços contrapostos, naturalmente binários, baseados na dicotomia público-privado que orientam a vida nas cidades (Col-lectiu Punt 6, 2019)

Colocar a casa em destaque ao modelá-la tridimensional e disponibilizá-la em uma experiencia imersiva destinada a todos os gêneros em um espaço escolar —apto de ser lido como público— buscou contribuir tanto para a valorização do ambiente residencial, como das atividades que costumam nele ser realizadas e de quem as realiza, se dialogarmos com as referências supramencionadas. Pensando nas cartografias que orientarão as experiencias adultas das hoje crianças (Krenak, 2022), a atividade pode somar com um referencial de casa capaz de disputar referências hegemônicas que recorrentemente a subalterniza e as relaciona exclusivamente as mulheres e contribuir para a superação da dicotomia público-privado.

Especificamente quanto os estudos feministas sobre casas, destaca-se que o ambiente doméstico, em alguns contextos, possui uma dimensão política radical

5 Interessante perceber que, nos brinquedos destinado aos meninos, o cozinhar é muito menos frequente e os utensílios de cozinha são representados em cores que coincidem com o mundo real, enquanto, para meninas, são muito mais frequentes, e em cores como rosa, roxo e lilás, diferentes das cores usuais dos utensílios (SOUZA *et al*., 2021).

(hooks, 2019). Historicamente e no mundo inteiro, sobretudo mulheres negras tiveram a responsabilidade de construir lares como espaços de acolhimento e cuidado, de resistência e luta contra a opressão racista e dominação machista, nos quais, apesar de pobreza e dificuldades, pessoas negras pudessem dar força umas às outras e restaurar a dignidade negada no mundo público, ensina bell hooks (2019). Assim, é um espaço que possui um valor subversivo, de organização e de formação da solidariedade política, de comunidades de resistência, continua a autora. Isto nos ajuda a pensar a casa como um lugar de atividades reprodutivas, mas também de muitas outras práticas: políticas, artísticas, relacionada a memória e saberes locais, afastando-a das visões estreitas que o binarismo costuma implicar.

A casa e o habitar não são um dado universal, sendo atravessados por diversas condicionantes, sociais, culturais, históricas, ambientais. Por exemplo, em sociedades pré-industriais europeias a família era uma unidade produtiva autônoma, uma célula econômica nas quais a fronteira entre atividades produtivas e reprodutivas era tênue, o que impactava na habitação: “O local onde se trabalhava, comia, estudava, cuidava dos filhos, dormia, vendia mercadorias, produzia bens e assim por diante, era o mesmo. Não havia uma separação clara entre o interior e o exterior, entre o comum e o privado (Col-lectiu Punt 6, 2019, p.67). Isso foi mudando com o avanço do capitalismo, que encerrou o trabalho produtivo e assalariado nas fábricas, e retirou as atividades reprodutivas dos espaços comuns para os espaços privados (Col-lectiu Punt 6, 2019). Por sua vez, em construções vulnerabilizadas, não raramente a divisão entre público e privado se dissolve, e, em muitas sociedades indígenas a ideia de propriedade privada é lida como uma imposição colonial e o lar se estende para além da casa (Col-lectiu Punt 6, 2019).

Não diferentemente, as casas ribeirinhas amazônicas possuem suas próprias características e atravessamentos, marcadas pelo contexto local e histórico na qual estão inseridas, variando inclusive entre si, a depender de onde estejam e de quando se fale. Pensando num *tipo palafítico amazônico*, como um princípio elementar que rege o espaço ou esquema de articulação espacial, a floresta e o rio atuam como uma extensão da casa (Menezes *et al*., 2015), estando os espaços de produção próximos e interligados ao da moradia:

> As pesquisas evidenciam que diversas comunidades não dependem apenas do espaço da moradia para viver, dependem também da relação direta com a natureza e de espaço de produção que se articula com o entorno da moradia caracterizado por um sistema socioterritorial constituído por ambientes interligados que permitem formas de apropriação e produção complementares, que, iniciado na margem do rio, e segue pela clareira (ou quintal) ocupada pelas edificações, passa pela área de roça e termina na mata, denominado por Loureiro (2014) de sistema rio–mata–roça-quintal” (Vicente, Cardoso, 2020, p.97)

Na modelagem, além da construção de madeira de planta retangular, representou-se a clareira ou quintal ocupados pela edificação, a floresta e o rio, para indicar essas relações de continuidade e proximidade com a natureza (Menezes et al, 2015; Vicente, Cardoso, 2020, p.97). As janelas e portas abertas, a possibilidade de se ter visualizações do modelo a partir das varandas, também buscaram evidenciar visualmente essa íntima relação com o entorno. Porém, quanto a vegetação circundante, recorreu-se as árvores disponibilizadas nos softwares utilizados, sem correspondência real com a vegetação regional, porém, a importância do conhecimento nutricional e curativo relacionado a determinadas espécies indicam a necessidade de aprimoramentos destes elementos posteriormente. Tais limites de representação se deram exclusivamente pelo tempo disponível para a construção do modelo tridimensional, mas, futuramente a ideia é adicionar árvores de cacau, açaizeiros, dentre outras.

Ressalta-se que a virtualização de edificações e espaços tem se mostrado uma prática relevante no campo da Arquitetura e Urbanismo, com distintas e, muitas vezes, complementares abordagens. São frequentes as aplicações da realidade virtual como meio para transpor distâncias geográficas, permitindo experiências imersivas em locais diferentes daqueles em que o usuário se encontra e temporais, possibilitando o acesso a lugares que foram modificados ao longo do tempo ou que não existem mais; dentre outras.

Como exemplos das referidas aplicações, há estudo que ressalta o potencial didático da realidade virtual para múltiplos e simultâneos usuários nas salas de aula das faculdades de arquitetura, e apresenta fluxos de trabalho que visam melhorar o ensino da disciplina, diminuindo assim as referidas distancias (Gomes *et al.,* 2022). Outra abordagem diz respeito especificamente ao trânsito temporal, possibilitando interações com contextos arquitetônicos que já não existem, mas que podem ser reconstituídos virtualmente com o auxílio de fotografias e outros registros históricos (Gomes *et al*., 2020). Em sentido semelhante, há quem defenda que a realidade virtual abre possibilidades de preservação, transmissão e disseminação do patrimônio cultural (Zhao *et al.,* 2025). Pinheiro (2020), por sua vez, reflete sobre o potencial da referida ferramenta para permitir o entendimento do espaço a ser construído, podendo ser aplicada tanto no ensino, quanto no mercado.

A virtualização da casa palafita amazônica, foco desta discussão, além de aproximar geograficamente o usuário que se encontra em contexto escolar, compreende a experiência virtual como uma forma de registro e ferramenta de valorização cultural, especialmente no que se refere à preservação e difusão de arquiteturas e paisagens construída a partir de conhecimentos tradicionais ribeirinhos ancestrais. Similarmente Bhaumik *et al.* (2023) aplica a experiência imersiva com realidade virtual em construções tradicionais da comunidade Toda, do sul da Índia, entretanto seu foco está em representar o desempenho de conforto térmico, enquanto que o presente trabalho busca, por meio da representação realista, aproximar o usuário de uma realidade que ele não conhece ou evocar memórias de experiência já vividas em ambientes semelhantes, enaltecendo o tipo palafita como exemplo vivo de conhecimento tradicional, sustentabilidade e bioclimatismo.

Uma vez realizada a modelagem, houve o acréscimo de alguns elementos tridimensionais e a renderização das imagens com o programa *twinmotion* e, então, exportou-se em modo panorama cenas de diferentes cômodos da casa (varanda, sala, corredor, quarto, cozinha interna e externa) e uma cena exterior. É possível ver abaixo uma das imagens geradas pelo programa *twinmotion*, em formato equirretangular, com proporção 2:1 (Fig 1)..

As imagens geradas foram carregadas no aplicativo Meu Passeio Virtual em um celular para, enfim, serem visualizadas pelos estudantes num *Virtual Reality Box (VR Box)*, ou, em português, em um óculos de realidade virtual, capaz de acomodar o smartphone. Mais especificamente, o equipamento bloqueia a visão periférica, retirando o campo de visão externo, e projeta as imagens da tela do celular próxima aos olhos. O aplicativo Meu Passeio Virtual divide a imagem 360º em duas imagens ligeiramente diferentes, que, por sua vez, são vistas através de duas lentes nos óculos de realidade virtual, o que, em combinação, gera o efeito estereoscópico. E, com auxílio do giroscópio do próprio celular, os estudantes puderam interagir com as imagens, de modo que ao movimentarem e rotacionar a cabeça, tinham acesso a diferentes ângulos da edificação, em uma experiência imersiva (Fig.2).





Figura 1 - Imagem equirretangular do corredor da palafita. Fonte: dos autores, 2024. Figura 2 - Imagem duplicada pelo aplicativo para visualização em celular no óculos de realidade virtual. Fonte: dos autores, 2024.

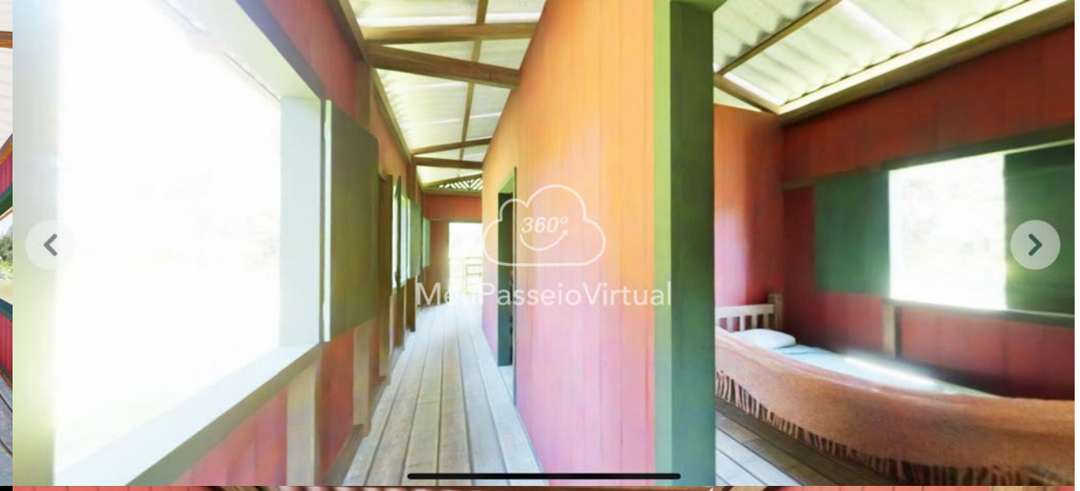




Figura 3 - Imagem sem duplicação para representar a visão dos estudantes ao usar o óculos. Fonte: dos autores, 2024. Figura 4 - Montagem para ilustrar a experiência imersiva com óculos de realidade virtual na cozinha. Fonte: dos autores, 2024.

Na imagem anterior vê-se as ligeiras diferenças destinada a cada um dos olhos no aplicativo Meu passeio virtual para que, combinado com as lentes dos *VR Box*, haja o efeito estereoscópico. Na imagem seguinte, por sua vez, é possível ter apenas uma aproximação da visão que os estudantes tiveram do ambiente, a partir de um print gerado do aplicativo sem estar no modo destinado aos óculos (Fig.3).

Nas montagens digitais a seguir se ilustra a experiência imersiva das crianças nas cenas dos diferentes cômodos disponibilizadas aos alunos (Fig. 4, 5 e 6).

Uma vez realizada a atividade, os estudantes envolvidos responderam a um pequeno questionário. Dos vinte e dois respondentes, apenas um afirmou morar ou ter morado em uma casa ribeirinha. E, apesar da maioria dos estudantes (16 alunos) já terem visto uma casa ribeirinha por fora, apenas seis, ou seja, menos da metade da turma, havia de fato entrado em uma casa ribeirinha. Considerando este aspecto, a experiência se mostrou positiva para ampliar os conhecimentos dos participantes sobre esse tipo de moradia, uma vez que proporcionou uma experiência virtual imersiva em seus interiores, desconhecidos por muitos.

Sobre o que os estudantes acharam do passeio em uma casa ribeirinha com óculos virtual, nove classificaram a experiência como boa e treze como excelente. Ao serem perguntados sobre o que haviam gostado e o que não haviam gostado, houve muitas respostas positivas, como “muito legal, parecia real”, “a qualidade do óculos tava muito boa”, “eu gostei de tudo”, “principalmente por dentro dela”, “eu gostei porquê pude conhecer a casa por dentro”, “gostei de ver como a casa era e suas características”, “eu achei legal que dava pra mudar de lugar”, “da rede e das flores”, “eu gostei de tudo, dos móveis, dos tecidos [...]”. Interessante notar que detalhes da modelagem como rede, flores e móveis não passaram despercebidos e que a disponibilidade de mais uma cena em um mesmo passeio também foi valorada positivamente.

Por outro lado, quase metade da turma apresentou ressalvas, ainda que concomitantemente a elas muitos tenham manifestado apreço pela experiência. As principais reclamações se referiram ao pouco tempo que cada pessoa teve de acesso aos óculos (5 pessoas, respondendo, por exemplo “eu gostei de tudo, mas foi pouco tempo”); três estudantes relataram problemas com a qualidade da imagem (“o passeio em si, gostei de tudo, só que tava meio turva a imagem”, “tava muito borrado o cenário”, “achei interessante, o único problema é que a tela parecia estar rachada”), e uma pessoa relatou que “achei perfeito, mas acho que poderia ser um mapa maior de exploração”.

Assim, considerando o ponto de vista dos próprios alunos, para experiências futuras semelhantes, um tempo maior deve ser destinado para o uso do *VR Bo*x, para que possam explorar com mais calma e cuidado o ambiente virtual imersivo. Elucida-se que a atividade “Nas margens da cidade” como um todo contou com dois horários de aula, de 40 minutos cada, tendo sido o primeiro momento mais expositivo e o segundo destinado a experiência com os óculos de realidade virtual. Fazer a atividade em 3 horários ou, ainda, disponibilizar mais de um óculos para que mais de uma pessoa tenha a experiência por vez, agilizando o processo, parecem solucionar as queixas relatadas.









Figura 5 - Montagem para ilustrar a experiência imersiva com óculos de realidade virtual com a máquina de açaí. Fonte: dos autores, 2024. Figura 6 - Montagem para ilustrar a experiência imersiva com óculos de realidade virtual na varanda. Fonte: dos autores, 2024.

Figura 7 - Montagem para ilustrar a experiência imersiva dos familiares com óculos de realidade virtual. Fonte: dos autores, 2024. Figura 8 - Modelo virtual da cozinha usado na oficina Margens da Cidade. Fonte: dos autores, 2024.

Diante das reclamações da qualidade das imagens, também se mostrou pertinente orientar melhor sobre as possibilidades de foco logo no início da experiência. Além disso, o tópico marcou a importância de se preparar uma audiodescrição das cenas ou a construção de um modelo físico para garantir a acessibilidade da atividade.

Apesar de ser possível visualizar a imagem de diversos ângulos, a tecnologia não permite que as crianças de fato caminhem na cena. Ainda assim, o baixo custo dos óculos e do aplicativo e a replicabilidade da atividade em outras turmas e contextos, reforçam a potencialidade pedagógica do modelo.

Em 19 de outubro o projeto compôs a programação de um “sábado coletivo” da Escola de Aplicação, dia letivo porém destinado a atividades não apenas conteudistas de sala de aula, no qual os alunos de diferentes anos se misturam e há o convite para a participação dos familiares. Assim, a atividade alcançou também crianças e adolescentes de diferentes idades e seus responsáveis adultos (Fig. 7).

É interessante pensar a construção de uma casa palafita como resultado de um conjunto de relações e processos, históricos, sociais e culturais; e que elas estão “presente às margens de igarapés, rios e furos, indicando a resistência de uma cultura que se adaptou às terras baixas e alagáveis, ao ciclo das águas, a uma floresta densa e ao clima úmido com chuvas frequentes” (Menezes *et al.*, 2015, p. 241), de modo que o modelo pode ser um ponto de partida também para a discussão e análise desses muitos processos. Portanto, para além de uma atividade de um dia, pode ser incorporado em disciplinas mais longas, que abordem temas como o habitar na Amazônia, memória, patrimônio, conhecimentos tradicionais e gênero.

O futuro ancestral: a força dos rios e das cozinhas para um museu itinerante virtual

A excelente receptividade da atividade — evidenciada pelos questionários respondidos pelos alunos, pelos comentários compartilhados durante o sábado coletivo e pelo longo tempo em que cada participante permanecia ou desejava permanecer com os óculos — reafirma o caráter imersivo, interativo e pedagógico do modelo. O baixo custo e o aspecto lúdico da proposta, somados a fatores acadêmicos relevantes, como a importância da casa e das cozinhas nos estudos feministas, incentivam o aprimoramento contínuo do modelo.

Vivências na cidade de Belém e seus arredores, interlocução cotidiana com mulheres, interações feitas por ocasião do projeto de extensão “Viva Petronília: buscando sustentabilidade ambiental e afeto à espacialidade em uma comunidade ribeirinha do rio Guamá em Belém-PA”, também coordenada pelo Prof Dr. Luiz de Jesus Dias da Silva e dados oficiais, como os do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2023) reforçaram as cozinhas como lugar majoritariamente feminino, considerando que as mulheres ainda são as principais responsáveis pela alimentação.





Figura 9 - Modelo virtual da cozinha atualizado com a inserção dos detalhes e utensílios. Fonte: dos autores, 2024. Figura 10 - Modelo virtual da cozinha atualizado com a inserção dos detalhes e utensílios. Fonte: dos autores, 2024.

Para além das atividades de cuidado, como vimos no item anterior, a casa e a cozinha é um espaço que também pode acomodar outras atividades, de natureza política, de compartilhamento de memória, e de arte: com as pinturas em tecidos e peças em crochê, feitos por mulheres e que manifestam zelo, cuidado e afeto, em uma estética própria.

Com esses aspectos em consideração, a primeira melhoria no modelo foi detalhar melhor os referidos elementos artísticos e mais alguns dos utensílios recorrentes em cozinhas ribeirinhas observadas até então (Fig. 8).

A imagem acima retrata a cozinha disponibilizada na oficina *Margens da Cidade,* ainda com poucos utensílios. E, nas imagens seguintes, vê-se o detalhamento efetuado posteriormente, como o crochê vestindo e enfeitando o garrafão de água e, com as mesmas cores e estilos, outros utensílios domésticos; repetido também em cor e ponto nos jogos de mesa a tapetes; e os panos de prato manualmente pintados (Fig. 9).

No enquadramento seguinte, é possível visualizar outras novidades: os protetores de cadeiras, as vasilhas para armazenamento de comida, os utensílios organizadamente pendurados na parede, prateleiras e bancadas.

A modelagem e renderização desta etapa, mais especificamente dos elementos em crochê e dos panos de prato pintado à mão e esses novos elementos, contaram com a expertise do Me Paulo André Dantas Silva, e as pinturas e crochês foram baseados na obras da artista Maria José Andrade (Fig. 10).

Detalhamentos de outros elementos também recorrentes nas tarefas ditas de reprodução da vida (Col-lectiu Punt 6, 2019), como bacias de água, varal de roupas, material de limpeza, alimentos, açaí, os quintais, ainda serão feitos, em uma representação mais precisa da materialidade cotidiana destes espaços. A melhoria da representação dos objetos de outros cômodos, a embarcação, outras residências ligadas por estivas, das espécies vegetais e animais locais, e talvez outros tipos de edificação, também estão nos planos futuros.

Apesar dos detalhamentos exigirem modelagens mais complexas, adaptações de processos e maior processamento de máquinas, a ideia é fazê-los para garantir experiências interativas cada vez mais realistas, disseminando conhecimentos sobre modos habitar amazônicos ou evocando as memórias afetivas presentes nesses espaços. Espera-se assim contribuir com a valorização do saber fazer das ribeirinhas e ribeirinhos.

Conclusão

A atividade extensionista “Nas margens da cidade” demonstrou significativo potencial pedagógico ao articular tecnologia acessível e cultura ancestral local na representação e valorização das moradias ribeirinhas amazônica. A experiência imersiva em realidade virtual de palafita belenense permitiu aos alunos o contato com ambientes até então desconhecidos por muitos, ampliando sua compreensão sobre os modos de vida ribeirinhos.

A análise das respostas dos participantes e da atividade em si reforça a relevância da iniciativa, mas também aponta a necessidade de aperfeiçoamentos: no tempo a disponibilizado para que a experiência seja realmente imersiva e na acessibilidade do modelo.

Diante dos impactos positivos observados, este estudo reafirma o potencial transformador das práticas extensionistas com realidade virtual e indica caminhos promissores para o aprimoramento e replicação do modelo, como a criação mostras itinerantes digitais que preservem memórias afetivas e promovam o reconhecimento do saber-fazer ancestral, dando destaque ao papel central das mulheres na dinâmica social e cultural das comunidades ribeirinhas.

Espera-se que iniciativas como esta contribuam para que as crianças e adolescentes tenham referencias mais plurais nas cartografias que fazem da vida e que orientarão seu futuro, não apenas com referências dos brancos europeus e seu modo de estar na terra, mas também das pessoas que há muito tempo bem vivem nas margens, nos rios (Krenak, 2020, 2022), em especial das mulheres ribeirinhos.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos feministas.* São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALMEIDA, Conceição Maria Rocha de. *As águas e a cidade de Belém do Pará: história, natureza e cultura material no século XIX*. 2010. 340 f. Tese (Doutorado em História) - Curso de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Online. Disponível em: https://tede2.pucsp.br/handle/13217. Acesso em: 02 ago. 2025.

ALMEIDA, Conceição Maria Rocha de. Belém do Pará, uma cidade entre as águas: história, natureza e definição territorial em princípios do século XIX. In: *XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH*, São Paulo, 2011, *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. Online. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548855457_cc15032685f4fa3003717aa83be0a581.pdf. Acesso em: 02 ago 2025.

BHAUMIK, Rahul; PRAJAPATI, S.; KUMAR, Tarun; BHALLA, Kriti; ASHOK, S. S. Smart Vernacular Architecture: A Framework for Assessment and Virtual Reality-based Visualisation of Indigenous Toda Dwellings. *Procedia Computer Science*, [S.l.], v. 218, p. 1-10, 2023. Online. Disponível em: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877050923000479 Acesso em: 02 dez. 2025.

CARDOSO, Ana Claudia Duarte; MIRANDA, Thales Barroso. Invisibilidade social e produção do espaço subordinado em Belém (PA). *Paisagem e Ambiente*, São Paulo, v0i41 n. 41, p. 85-107, 2018. Online. Disponível em: https://revistas.usp.br/paam/article/view/141265.. Acesso em: 5 dez. 2025.

COL-LECTIU PUNT 6. *Urbanismo feminista: Por uma tranformación radical de los espacios de vida.* Barcelona: Virus Editora, 2019.

CONSELHO DE ARQUITETURA E URBANISMO DO PARÁ (CAU/PA). *Edital CAU Educa: extensão universitária pela educação climática e urbanística*. CAU/PA, Belém, 12 de jul. 2024. Online. Disponível em: https://www.caupa.gov.br/edital-cau-educa-extensao-universitaria-pela-educacao-climatica-e-urbanistica/. Acesso em: 01 ago. 2025.

CONSELHO DE ARQUITETURA E URBANISMO DO PARÁ (CAU/PA). *Cartilha CAU Educa 2024*. CAU/PA, Belém, 15 de out. 2024. Online. Disponível em: https://www.caupa.gov.br/cau-pa-publica-a-cartilha-cau-educa-2024-no-dia-do-professor/. Acesso em: 01 dez. 2025

CRENSHAW, Kimberlé W. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da
Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

FIGUEIREDO, Aldrin M. Mairi dos Tupinambá e Belém dos Portugueses: encontro e confronto de memórias. In: SARGES, Maria de Nazaré; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; AMORIM, Maria Adelina (org.). *O imenso Portugal: estudos luso-amazônicos*. Belém: UFPA, 2019. v. 1, p. 19-41.

GOMES, Emerson Bruno de Oliveira; ARAUJO, Talita Simão Luiz; AFLALO, Anna-Beatriz Bassalo; FERRAZ, Abner Simões Portilho. Digital reconstruction of historical heritage – a quantitative methodology for measuring the reliability of Largo de Nazaré iconographic data between the years 1900 and 1910. In: *XXIV INTERNATIONAL CONFERENCE OF THE IBEROAMERICAN SOCIETY OF DIGITAL GRAPHICS (SIGRADI)*, Medelin, 2020. Proceedings of the XXIV International Conference of the Iberoamerican Society of Digital Graphics (SIGraDi), Medellín, p. 73-80. Online. Disponível em: https://www.researchgate.net/figure/Figura-11-Imagem-da-reconstrucao-tridimensional-baseada-no-mapa-de-confiabilidade_fig4_348051994. Acesso em: 02 dez. 2025.

GOMES, Emerson; REBELO, Francisco; VILAS BOAS, Naylor; NORIEGA, Paulo; VILAR, Elizângela. A workflow for multi-user VR application within the physical classrooms of architecture and urbanism courses. *Ergonomics in Design*, [S.I.] v. 47, p. 448-456, 2022. Online. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/361247383_A_workflow_for_multi-user_VR_application_within_the_physical_classrooms_of_architecture_and_urbanism_courses. Acesso em: 02 dez. 2025.

hooks, bell. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

IBGE. *Em 2022, mulheres dedicaram 9,6 horas por semana a mais do que os homens aos afazeres domésticos ou ao cuidado de pessoas.* Agência de Notícias, Rio de Janeiro, 27 dez. 2023. Online. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37621-em-2022-mulheres-dedicaram-9-6-horas-por-semana-a-mais-do-que-os-homens-aos-afazeres-domesticos-ou-ao-cuidado-de-pessoas. Acesso em: 01 dez. 2025.

KERN, Leslie. *Cidade Feminista: A luta pelo espaço em um mundo desenhado por homens.* 1ª Ed. Tradução de Thereza Roque de Motta. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2021.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MENEZES, Tainá Marçal dos Santos; PERDIGÃO, Ana Klaudia de Almeida Viana. O Tipo Palafita Amazônico: entre formalidade e informalidade do habitar na Vila da Barca. *Revista Projetar - Projeto e Percepção do Ambiente*, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 44–59, 2021.

MENEZES, Tainá Marçal dos Santos; PERDIGÃO, Ana Klaudia de Almeida Viana; PRATSCHKE, Anja. O Tipo Palafita Amazônico: contribuições ao processo de projeto de arquitetura. *Oculum Ensaios,* [S. l.], v. 12, n. 2, p. 237–254, 2015.

MESQUITA, Fernando José Lima de. *Arquitetura vernacular ribeirinha, patrimônio cultural nas Amazônias: o caso de Afuá-PA.* 2017. 222f. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro.

MEU PASSEIO VIRTUAL. FAQ – perguntas frequentes. *Meu Passeio Virtual*, [s.l.], [s.d.]. Online. Disponível em: https://www.meupasseiovirtual.com/faq/index.html. Acesso em: 04 ago. 2025.

MOREIRA, Eidorfe. *Obras reunidas de Eidorfe Moreira*. Belém: CEJUP, 1989.

PINHEIRO, Pedro Sávio Jobim. *Realidade virtual como ferramenta de avaliação de projetos de arquitetura: uma experiência museológica.* 2020. Dissertação (Mestrado em Tecnologia da Arquitetura) curso de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo.

PISTICELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SZWAKO, José Eduardo. *Diferenças, igualdade*. São Paulo, Berlendis & Vertecchia, 2009, p. 116-148.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgar (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RENTE NETO, Francisco; FURTADO, Lourdes Gonçalves. A ribeirinidade amazônica: algumas reflexões. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 24, n. 24, p. 158–182, 2016. Online.Disponível em: https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/97408.. Acesso em: 3 ago. 2025.

SILVA, Luiz de Jesus Dias. *Conhecendo Arquitetura e Urbanismo a partir dos rios urbanos.* 2024. Projeto de extensão inédito. Universidade Federal do Pará, Belém,

SOUZA, Rosilene Rodrigues de et al. Para menino ou menina? Representações culturais de gênero nas embalagens de brinquedos. *Texto & Contexto-Enfermagem*, Florianópolis, v. 30, e20190391, p. 1-15, 2021.

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,* [S. l.], v. 5, n. 3, p. 96–112, 2020. Online. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/revprojetar/article/view/20390. Acesso em: 1 dez. 2025.

WEIMER, G. *Arquitetura popular brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

XIMENES PONTE, Juliano Pamplona. Belém do Pará: cidade e água. *Cadernos Metrópole*, [S. l.], v. 17, n. 33, p. 41-60, 2015. Online. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/metropole/article/view/20335. Acesso em: 6 dez. 2025.

ZHAO, Yiqing; LI, Yaning; DAI, Tianchen; SEDINI, Carla; WU, Xue; JIANG, Weile; LI, Ji; ZHU, Kaiyi; ZHAI, Binqing; LI, Meng; LC, Ray. Virtual reality in heritage education for enhanced learning experience: a mini-review and design considerations. *Frontiers in Virtual Reality*, [S.I.] v. 6, p. 1-6. 2025. Online. Disponível em: https://www.frontiersin.org/journals/virtual-reality/articles/10.3389/frvir.2025.1560594/full. Acesso em: 02 dez. 2025.

ISSN 2526-7310 PIXO n.36,v.10 verão de 2026

A CIDADE PELAS BORDAS
Comida de rua em Salvador, ancestralidade e a colonialidade

THE CITY FROM THE EDGES
Street Food in Salvador, Ancestry, and Coloniality

Letícia de Fátima Durlo Coutinho[1]

Resumo
O ensaio investiga a comida de rua em Salvador-BA como prática que entrelaça saberes ancestrais, resistências históricas e disputas pelo espaço urbano. A partir do resgate do trabalho de ganho — com ênfase nas ganhadeiras — e da análise de documentos iconográficos e textuais dos séculos XIX ao XXI, evidencia-se a permanência de políticas de repressão, ordenamento e embranquecimento desses modos de habitar-rua. Ancorado na crítica à colonialidade, o trabalho argumenta que os modos ambulantes de cozinhar, vender e ocupar o espaço público operam como contra imagens da cidade moderna, abrindo fissuras em seus modelos hegemônicos de urbanidade. Este trabalho, ainda em desenvolvimento, propõe pensar a comida de rua não apenas como prática econômica, mas como práxis territorial, estética e ancestral que desafia lógicas de branquitude, ordeNamento e financeirização da paisagem.
Palavras-chave: comida de rua; colonialidade; paisagem; imagem.

Abstract
This essay investigates street food in Salvador, Bahia, as a practice that weaves together ancestral knowledge, historical resistance, and ongoing disputes over urban space. By revisiting the history of the trabalho de ganho — with emphasis on the ganhadeiras — and analyzing iconographic and textual documents from the nineteenth to the twenty-first century, the study highlights the persistence of policies of repression, regulation, and whitening directed at these modes of inhabiting the street. Grounded in critiques of coloniality, the work argues that ambulant practices of cooking, selling, and occupying public space operate as counter-images to the modern city, opening fissures within its hegemonic models of urbanity. Still in development, this research proposes understanding street food not merely as an economic activity, but as a territorial, aesthetic, and ancestral praxis that challenges the logics of whiteness, ordering, and the financialization of the landscape.
Keywords: street food; coloniality; landscape; image.

1 Mestranda em Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo na Universidade Federal da Bahia. Graduada em Arquitetura e Urbanismo (UFRGS/2021).

Rastros da comida de rua, uma breve retomada aos começos

Há cheiros e sons que atravessam o tempo. Na rua, eles se anunciam antes mesmo do olhar: o vapor do milho recém-cozido, o aroma do café passado na hora ou o dendê que se revela de longe. São gestos que sinalizam não apenas comida, mas vida pulsando na cidade. O cheiro da rua é, muitas vezes, uma das primeiras camadas sensíveis do caminhar — uma camada que indica: “há gente aqui”, e que conta sobre a história da cidade, a formação de espaços públicos de encontro, gestos cotidianos e modos de habitar a rua.

Este ensaio é parte de algumas reflexões iniciais que emergem junto de uma pesquisa de mestrado em andamento intitulada “A comida de rua na tessitura da paisagem: rastros, dinâmicas e reverberações, na área de concentração em Urbanismo e vinculada ao Programa de Pós-Graduação da UFBA. A pesquisa aproxima-se de etnografia visual desenvolvida a partir de um procedimento cartográfico (Alvarez, J; Passos, E, 2019, p.131), que busca refletir sobre como a comida de rua e a comensalidade se relacionam com práticas ancestrais, com a presença negra — sobretudo feminina — e às reverberações disso na construção de paisagens em Salvador. O objetivo não é responder perguntas fechadas, mas abrir possibilidades e levantar pistas sobre como esses saberes, sistematicamente invisibilizados pelas lógicas do planejamento e da financeirização da paisagem (Rolnik, 2021), continuam a estruturar modos de vida e ocupação nas cidades. Entretanto, neste ensaio não serão expressos dados visuais ou parte da cartografia junto das/dos trabalhadoras/res na cidade, mas parte de uma reflexão ensaística sobre a comida de rua - através da noção do giro decolonial (Torres, 2005 apud Ballestrin, 2013) - na tentativa de criar aproximações teóricas e históricas ao entendimento da mesma enquanto uma prática ancestral - e em disputa - que se faz presente até os dias atuais.

Guiada, assim, pelos sentidos e pelos rastros, inicio meu percurso não pelos mapas oficiais, mas por aquilo que escapa a eles: os cheiros, gestos, vozes. No centro de Salvador, esses gestos e sensorialidades ganham forma em práticas culturais que se reiteram nas esquinas, calçadas e praças, revelando uma paisagem atravessada e constituída pela comida de rua.

Não se trata aqui apenas de comércio. A comida que pulsa na rua carrega saberes transmitidos pela oralidade, pelas panelas e pelas conversas — muitas vezes entre gerações. Ela alimenta não só os corpos, mas os vínculos, as narrativas e os modos de estar na cidade. Sua força está em sua capacidade de contar histórias, mante-las vivas e, assim, recriar memórias coletivas. Trata-se, portanto, de uma prática ancestral, expressão viva de cultura e de um modo de habitar o espaço público.

Há razões muito concretas para que a comida de rua seja tão marcante em Salvador, conectadas diretamente à história da cidade, ao colonialismo vinculado ao trabalho negro e ao encontro entre as culinárias indígena, portuguesa e africana. Desde sua fundação, Salvador “teve sua paisagem fortemente marcada pela presença do negro” (Costa, 1991), resultado da diáspora africana, em que povos de diferentes regiões e etnias do continente africano foram trazidos forçosa e violentamente para o Brasil e escravizados por séculos. Na cidade, estruturaram-se diversas formas de exploração: o trabalho nos engenhos e plantações, o serviço doméstico nas casas grandes e, também, o trabalho de aluguel e de ganho, através das ganhadeiras e dos ganhadores (Costa, 1991, p.18).

A primeira capital do Brasil se fundou com o trabalho de escravizados, de homens e mulheres forros (brasileiros e africanos) e de pessoas livres, pobres e negras — tanto nos espaços privados quanto públicos. Neste trabalho, detenho-me sobre os

ganhadores e ganhadeiras, fundamentais para as relações comerciais na rua e para o surgimento do trabalho ambulante no Brasil. Atuavam no transporte de pessoas e mercadorias, como estivadores, carregadores ou vendedores de doces, frutas, peixes, tecidos etc. (Costa, 1991, p.19). Como descreve Cecília Soares, historiadora e antropóloga brasileira, em seu artigo “As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX”, parte do ganho obtido era obrigatoriamente entregue aos senhores, e o excedente podia ser usado em despesas cotidianas ou para acumular recursos com vistas à alforria (Soares, 1996, p.57). Por estarem fora da casa senhorial, os trabalhadores não-forros tinham uma certa autonomia no tempo e circulação em relação a outros tipos de escravizados, cabe lembrar, porém, que essa acumulação de excedente e autonomia era extremamente dificultada pelas estruturas opressivas da época (Soares, 1996, p.57).

Entre as mulheres, o trabalho no ganho estava especialmente associado à comida e, em segundo plano, às miudezas (Soares, 1996, p.64). Desse modo, a significativa presença de mulheres ambulantes em Salvador não é um acaso: “Muitas ganhadeiras africanas eram provenientes da Costa Ocidental da África, onde o pequeno comércio era tarefa essencialmente feminina” (Soares, 1996). Esses saberes mercantis foram apropriados e reinventados nas ruas do Brasil, desenvolvendo-se sobretudo pela oralidade e pela prática cotidiana do "narrar-vender". Soares (1996) conta que essas mulheres “não raro revelavam um faro para o negócio, um tino comercial”.

O pequeno comércio era parte importante das tarefas das mulheres nas sociedades africanas, responsáveis pela subsistência doméstica e pela circulação de gêneros essenciais. Ainda que muitas ganhadeiras tivessem relação com a Costa ocidental onde essa prática por elas era comum, mulheres de grupos bantos também praticavam, em suas terras de origem, o comércio ambulante. “Em Salvador, as africanas eram maioria no trabalho de ganho ao longo da primeira metade do século XIX” (Soares, 1996, p.60) e tinham forte influência na circulação de alimentos — como destaca Graham, historiador brasileiro-estadunidense especializado no Brasil do século XIX, no livro “Alimentar a cidade: das vendedoras de rua à reforma liberal”:

> Na falta de uma praça ou um edifício central para mercado — isso só foi criado nos anos 1850 e mesmo então era tido como bastante inadequado —, as donas de casa de Salvador recorriam, rotineiramente, a vendedores ambulantes para a compra de alimento. A maioria desses vendedores, em contraste com os proprietários de armazéns, era de mulheres, sobretudo mulheres de cor (Graham, 2013, p.65).

Segundo o levantamento feito por Graham (2013), “ao examinar 843 registros entre 1789 e 1819 (com um total de 977 vendedores), mais da metade era composta por negros ou mulatos, sendo a maioria mulheres”. Os homens escravizados que trabalhavam no ganho eram apenas quatro (entre um total de 382 mandados para a rua). Além disso, “desse total de 977 vendedores, 866 — quase 89% — eram mulheres” (Graham, 2013, p. 54). Essas mulheres ocupavam esquinas, ruas e praças, em especial áreas voltadas ao mercado público e às feiras livres. Com tabuleiros, gamelas e cestas equilibradas sobre as cabeças (Soares, 1996, p. 62), faziam da cidade uma cozinha viva, onde o corpo era suporte, território e prática cotidiana.

O trabalho de ganho, em geral ambulante, implicava então intensa mobilidade física pela cidade, construindo redes que ultrapassavam fronteiras geográficas, sociais e culturais. Como também descreve Graham (2013, p. 59), essas mulheres percorriam a cidade, conversavam com carregadores, escravizados, forros, transeuntes e fregueses de diferentes classes sociais. Criavam conexões, trocas e alianças nas brechas do dia.

Nesse contexto de criação de redes e espaços de ocupação negra na cidade, destacam-se os “cantos”, espaços de encontro, venda e socialização, espalhados por toda a cidade. Organizados sobretudo por homens ganhadores, eram territórios negros frequentados por escravizados e libertos, em geral, da mesma nação africana. Apesar de serem espaços masculinos, arquiteta Ana Costa (1991), descreve que há relação das ganhadeiras com os cantos,ainda que elas não estivessem separadas por nações, pode-se inferir que exerciam papel crucial nessa rede como um todo:

> dividiam a soberania das ruas. Apesar de não participarem dos cantos, uma instituição masculina, elas faziam parte da rede mais ampla de trabalhadores africanos urbanos. Eu suspeito, inclusive, que ajudaram o movimento não apenas desencorajando as deserções. Como vendedoras de comida, não duvido que tenham alimentado a crédito ganhadores que há dias não faziam vintém (Reis,1993, p.25).

No entanto, apesar de serem basilares para a distribuição de bens essenciais à vida urbana, a presença das ganhadeiras preocupava as autoridades, devido a intensa ambulação das mesmas pela cidade:

> faziam seu trabalho de maneira itinerante ou fixavam-se em pontos estratégicos da cidade, servindo de elementos de integração entre uma população considerada perigosa pelas elites. “Este fator político, somado ao esforço do Estado para organizar e controlar a vida urbana no século XIX, levaria a muitos embates entre essas trabalhadoras e autoridades policiais (Soares, 1996, p.65).

Conforme afirma Graham (2013) até 1821, a cidade exigia que todos os vendedores de rua tirassem licença. Nada era cobrado, e uma pessoa poderia obter uma licença para si mesma, para seus escravos ou para ambos. Segundo o autor, apesar disso “o excesso de supervisão ou de violência para impor disciplina podia ser contraproducente” (Graham, 2013, p.37) e que os senhores de escravizados estariam mais inclinados na persuasão e incentivos aos trabalhadores de ganho, justamente, porque grande parte do trabalho necessário exigia habilidade e boa vontade do vendedor, mais do que esforço físico para controle do trabalho. No entanto, essa circulação e influência também se manifestaram indesejáveis a medida que fortaleciam possibilidades de insurgências negras, como no levante dos malês em 1835 — “a maior rebelião escrava do Brasil” (Reis, 1993 p. 11), organizada por escravos e libertos mulçumanos (conhecidos como malês), que decidiram romper com as diferentes formas de opressão que sofriam. Nesse contexto, ganharam destaque acusações de que ganhadeiras participaram ativamente da conspiração, fornecendo alimentos e recados entre a população articulada no levante. Cabe lembrarmos de Luiza Mahin, mãe do abolicionista Luiz Gama, como uma figura emblemática desse movimento (Soares,1996, p. 68).

O receio das elites brancas frente à possibilidade de liberdade negra fez com que, já em 1836, um ano depois do levante dos Malês, surgissem leis mais severas de controle e repressão ao trabalho de ganho. Foram muitas as medidas — às quais, nesse ensaio, não nos deteremos uma a uma — que remontam ao século XIX (com alvarás e posturas proibindo a “gente de cor” de exercer essa atividade). Decretos como a reconfiguração dos cantos em capatazias, a obrigatoriedade do uso e pagamento de chapas metálicas como forma de identificação dos escravizados (Reis, 1993, p.18), além de custosas licenças e formas de remuneração de inspetores e capatazes, o controle, portanto, se intensificou muito nos muito seguintes. A reconfiguração dos cantos em capatazias, por exemplo, “tinha o objetivo de criar uma espécie de "polícia dos ganhadores", fossem os ganhadores escravos, libertos ou livres, trabalhadores em terra ou no mar” (Reis, 1993, p. 17). Mesmo diante dessas políticas repressivas — algumas já em curso desde o

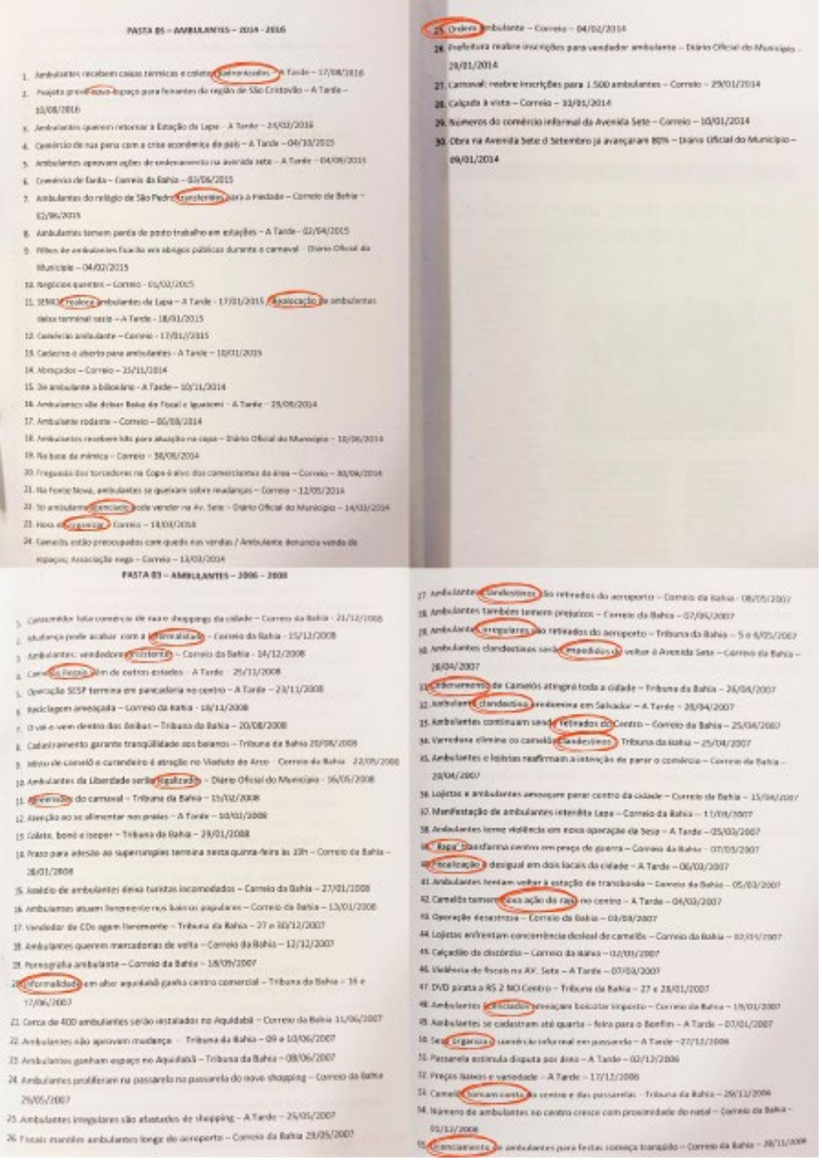


Imagem 1 - Sumário de recortes de jornais entre 2016 e 2006 do Acervo Histórico Municipal de Salvador, com grifos em palavras que expressem algum mecanismo de controle. Imagem 2 - 2006 e 1988. Imagem 3 - 1988 e 1939. Fonte: elaborada pela autora, adaptado de AHM, 2024.

século XVIII —, a "complexidade da vida urbana e a escassez de alimentos tornavam o comércio negro "tolerado" (Soares, 1996, p. 67), ainda que sob forte vigilância.

Essas leis dificultavam, inclusive, a vida não só de africanos escravizados, mas também libertos — considerados indesejáveis — procurando forçá-los a retornar à África através dessas medidas (Soares, 1996, p.66). Existiam, portanto, mecanismos severos de repressão ao pequeno comércio ambulante e, sobretudo, direcionados aos corpos negros de ganho. Não obstante, ainda assim, a cidade dependia substancialmente do seu trabalho. Fato esse que fortaleceu, inclusive, a grande greve de 1857, em que homens negros de ganho, cientes da relevância do seu trabalho e à contrapelo das imposições da Câmara Municipal, se posicionaram contra as placas de identificação e as altas taxas cobradas pela mesma.

No caso das mulheres de ganho, além da pressão institucional à qual estavam submetidas, também eram alvo de alguns lojistas que se opunham ao trabalho negro, por preocupação com a concorrência em suas vendas. Como nos lembra Reis (1993), ao citar a reclamação de um lojista, Francisco José de Farias Villaça, contra os ganhadores do canto do Beco dos Galinheiros, esquina com a Rua do Comércio:

> tão numeroso, que não só quasi que prohibem [os ganhadores] a passagem por aquelle beco, porém também produzem tão horrivel algazarra, e proferem taes obscenidades, que incommodão os Negociantes que se não podem distrahir de suas sérias occupações" (Reis, p. 14).

Como se não bastasse, as arbitrariedades fiscais sobre o trabalho de ganho, inclusive em casos de ganhadeiras que tinham seus documentos regularizados (Soares, 1996, p. 68), as trabalhadoras também foram alvo de constantes perseguições e até extorsões por parte de sabichões e particulares. Este foi o caso, por exemplo, de José Alexandre, "preso por andar exigindo dízimas de peixes das ganhadeiras, forjando credenciais da Câmara com sua própria letra para intimidá-las e extorqui-las e também confiscava suas mercadorias" (Soares, p. 70). Ainda assim, há que considerar-se que devido sua importância e suas exímias qualidades para o mercar "essas mulheres praticamente monopolizavam o pequeno comércio" (Soares, 1996, p.68). E, justamente por isso, haviam também formas de atenuar tais medidas de repressão, conforme explica Soares:

> Os embates com os fiscais municipais podiam ser amenizados, a depender de relações estabelecidas pelas ganhadeiras com pessoas socialmente privilegiadas…. Se escrava, a obrigação de legalizar o negócio ficava a cargo do senhor. Eles pediam e renovavam licenças, submetendo-se às averiguações fiscais. Tratando-se de negra liberta, ela própria dirigia-se, através de ofício, à Tesouraria, solicitando a licença para exercer atividades no comércio (Soares, 1996, p.68).

O exemplo das medidas de controle após 1835 foi apenas algumas das tantas tentativas regulatórias do trabalho de ganho durante o século XIX. Espaços como os cantos que mobilizavam formas de produção do comum (Dardot; Laval, 2017) — e que constituíam lugares de articulação para a liberdade — e isso era ameaçador aos códigos de ordem, colonialismo e progresso da época. Ainda que houvesse divergências entre os poderes provinciais (mais liberais em relação ao comércio) e os da Câmara Municipal (mais intervencionistas) (Reis,1993, p.20), a questão é que formas de controle de circulação, identificação, separação e taxação foram implementadas cada vez mais - ainda que sem muito sucesso - na tentativa de controle não só da mobilidade e circulação dessa

Entre o mergulho histórico e o olhar para os índices: deslocamentos, desvios e persistências.

Esta curta e superficial retomada histórica revela que o trabalho ambulante e da comida comida de rua resiste em sua origem às lógicas de expulsão e às políticas de ordenamento do horizonte urbano. Contudo, para além da mera resistência, é necessário compreender como esses conflitos persistem e se manifestam em diferentes temporalidades, estabelecendo uma sobreposição de temporalidades. Para isso, realizaremos um salto histórico, guiado pela perspectiva do habitar de Tim Ingold (2021), que compreende a paisagem não como pano de fundo estático, mas como um registro duradouro e um testemunho das vidas e dos trabalhos das gerações que a habitaram. Perceber a paisagem é, desta forma, um ato de lembrança que nos permite buscar os vestígios, e desvios, do passado no presente.

> paisagem conta — ou melhor, é — a história. Ela envolve as vidas e os tempos dos predecessores que, por gerações, caminharam por ela e desempenharam seus papéis na sua formação. Perceber a paisagem é, dessa maneira, realizar um ato de lembrança, e lembrar não é mais uma questão de resgatar uma imagem interna guardada na mente do que uma questão de se envolver perceptivamente com um ambiente que está repleto do passado (Ingold, 2021, p.113).

É neste sentido que o trabalho se move para a articulação dos procedimentos da cartografia contemporânea para investigar como a comida de rua, o trabalho ambulante e as disputas pela rua continuaram a reverberar no século XX e XXI. O foco deixa o documento histórico descritivo e se volta para o índice de conflito.

Como gesto metodológico para pensarmos sobre como a comida de rua em Salvador seguiu reverberando no século XX e XXI, realizou-se uma reunião de manchetes de jornais do acervo histórico municipal. Esse material, que coletivamente opera como um índice histórico, revela que as narrativas de ordem e controle observadas no século XIX são notavelmente persistentes ao longo do tempo. A cartografia deste corpus busca apreender a recorrência de narrativas de “expulsão, regulação da ordem, padronização em nome de um ‘progresso’” e controle dos corpos, manifestadas entre 1939 e 2016. A seguir, apresentamos um sumário desses recortes, visualmente organizados para



Imagem 4 - Alguns recortes de jornais de Salvador entre 1939 - 2016, fornecidos pelo Acervo Histórico Municipal de Salvador. Fonte: elaborada pela autora, adaptada a partir dos jornais do AMS, 2024.

destacar as palavras que expressam o mecanismo de controle presente na disputa pela paisagem e o habitar-rua:

Enquanto pesquisadora, ao entrar em contato com os materiais do acervo municipal de Salvador, não tinha ideia do que iria encontrar. Imaginava que encontraria algumas fotografias, histórias e, talvez, algumas notícias de conflitos em relação ao uso do espaço público. No entanto, já no terceiro livro com clipagens e recortes de jornais, notei que se repetia, de maneira muito cansativa — entre 1939 e 2016 — uma narrativa muito parecida à que observamos desde o surgimento da prática de venda na rua: a da expulsão, da regulação da ordem, da padronização em nome de um “progresso”, do controle dos corpos e da disputa por territórios nas ruas.

Nesse sentido, esse gesto de olhar para a “história” -aqui entre aspas porque está representada pelas narrativas de jornais especificamente - busca apreender mais do que uma relação linear entre os acontecimentos, mas propõe pensar sobre quais são os rastros, dinâmicas e reverberações que emergem nessa paisagem hoje? Quais são os vestígios que sobrevivem, seja em similitudes, seja através de desvios — na tentativa de refletir, inclusive, sobre que insubmissões às formas de controle, de financeirização

da paisagem (Rolnik) e modos de sobrevivência se desvelam ao longo do tempo.

Esses recortes de jornais, portanto, mais do que fontes documentais, operam como índices históricos — sintomas que revelam o incômodo que certas práticas populares causam ao longo das décadas. São sinais que, mesmo fragmentados, ajudam a compor um mosaico de conflitos persistentes, estratégias de resistência e disputas em torno da produção do espaço urbano.

Após perceber a recorrência dessas narrativas (de “organizar”, “ordenar”, “padronizar”, “deslocar”, “higienizar”, “expulsar”), pergunto-me por que e como a comida de rua, em suas práticas e modos de habitar-rua, desafia e tensiona o planejamento urbano, o mercado e as instituições? Como ela se constitui como uma práxis ancestral, territorial e política? É nesse sentido que a comida de rua se apresenta aqui como chave metodológica para pensar a cidade. Busco, dessa maneira, trazer reflexões preliminares dessa pesquisa que, talvez, possam tensionar alguns de nossos paradigmas ocidentais civilizatórios, através da valorização de saberes que se manifestam historicamente no cotidiano da rua — e que, apesar de deslegitimados pelo discurso oficial, são profundamente enraizados em cosmologias negras, indígenas e populares. Saberes que não cabem no cronômetro, mas que sugerem pistas para uma outra cidade possível: mais plural, insubordinada às lógicas hegemônicas de ocupação do espaço público, mais viva e autônoma.

Ainda sem a intenção de encerrar com respostas definitivas, talvez o que nos reste, por ora, seja lançar uma pergunta uma provocadora: como a comida de rua tensiona ainda hoje a colonialidade e a estética da branquitude?

A comida de rua como desvio

Para dar sequência a este ensaio tomo a liberdade de realizar fabulações sobre duas paisagens genéricas, como um exercício de imaginar criticamente como a comida de rua se insere no imaginário de cada um e, com alguma ressalva ao recurso do dualismo, em dois contextos discrepantes. Apenas como um exercício inaugural para refletirmos sobre estética, comida de rua e branquitude.

Paisagem 1 — A modernidade

O chão de concreto liso, recém-varrido, reflete o sol do meio-dia. As linhas retas da calçada guiam o olhar para um horizonte sem tropeços — nem nas formas, nem nos corpos. As fachadas de vidro espelhado não devolvem rostos, mas anonimato. Árvores plantadas a cada exatos cinco metros dão uma sombra calculada. É uma cidade que se quer silenciosa. O ruído vem apenas do motor elétrico dos ônibus, das portas automáticas dos prédios comerciais, do sapato social que caminha sem pressa — porque aqui, pouca gente corre atrás do sustento na rua.

Não há cheiro de comida. Não há cheiro algum. Os alimentos estão ocultos, protegidos por paredes de ar-condicionado, vitrines refrigeradas, normas da vigilância sanitária. O almoço se compra com cartão e se consome entre reuniões. A rua não é lugar de cozinha. É lugar de passagem, não de permanência.
Aqui, a comida de rua não cabe. Não há onde parar, nem quem pare. É uma cidade planejada para funcionar, não para acontecer.

Paisagem 2 - O que não cabe na modernidade?

A rua começa cedo. Muito antes da cidade abrir os olhos, alguém já carrega peso, monta estrutura, acende fogo. É o cheiro do café passado em garrafa térmica sobre um carrinho- trio-elétrico, do mingau esquentando às 4:50 da manhã na esquina, próximo do ponto de ônibus. Há movimento, uma leve urgência matutina. Há também improviso, porque tudo aqui é transitório. O ponto pode mudar amanhã. A fiscalização pode vir. A chuva pode desmontar o dia.

A comida de rua é, muitas vezes, escolha de subsistência — mas também é conhecimento acumulado e relações de afeto. São técnicas que não vieram da escola, mas da escuta, da observação, da repetição e da troca entre as pessoas. É o saber da mãe, da avó, da vizinha e de outros ambulantes. É a tática que não cabe nas vitrines do mercado formal. É gesto herdado, é memória incorporada.

A paisagem não é limpa nem suja: é marcada. É atravessada por desigualdade, por racismo, por um projeto de cidade que nunca foi feito para acolher essas presenças. Mas ainda assim, é nela que se cria o vínculo. Comer aqui é ficar, ainda que momentaneamente. É dizer bom dia com o nome. É pagar fiado. É fazer da rua um lugar de redes.

A comida de rua sustenta não só corpos, mas modos de vida. E desafia, com cheiro e presença, o silêncio planejado da cidade funcional.

Ainda que tratem-se de fabulações, ambas paisagens não são completamente distantes de nossas realidades. É muito provável, inclusive, que lembremos de lugares onde ambas possam existir concomitantemente uma à outra, a depender do bairro em que estejamos, claro. Através desse contraste entre as duas situações, torna-se um pouco mais nítido que projeto de cidade moderna — racional, funcional, limpa — é também um projeto de exclusão. Ele organiza o espaço urbano a partir de uma lógica de produtividade, eficiência e controle. A cidade que entende-se, no senso comum, enquanto “moderna” não está preocupada em se constituir enquanto um lugar de encontros espontâneos, mas para se tornar um sistema de fluxos otimizados. E quando propõe esses espaços de “encontro”, em geral, são para públicos bem específicos. É uma cidade que, em certa medida, não tolera o imprevisto, o desvio e o ruído. É nesse contexto que a comida de rua aparece menos como prática cultural e mais como um incômodo.

Não se trata aqui de opor “a” contra “b”, de escolher uma paisagem à outra ou de rejeitar o moderno em si, mas de refletir sobre os sentidos de modernidade que sustentam certos projetos urbanos ao longo do tempo. Tomemos, por exemplo, a capital Brasília, muitas vezes celebrada como símbolo da modernidade urbanística brasileira: uma cidade pensada prioritariamente para o automóvel, para o Estado, para o funcionário público — e menos para o pedestre, para a convivência nas esquinas, para o ambulante. A setorização rígida e a priorização do automóvel como forma principal de mobilidade em zonas centrais ajudam a promover uma certa ausência de circulação peatonal no tecido urbano que, por sua vez, também dificultam a presença da comida de rua como espaço de encontros, trocas e sociabilidade.

Não é uma crítica à cidade em si, mas ao modelo de cidade idealizada que ela representa — e que ecoa, em muitos aspectos, uma concepção de modernidade fundada em lógicas de organização, limpeza e separação. Nesse tipo de ordeNamento, a informalidade raramente encontra espaço. E é justamente nesse tensioNamento que a comida de rua revela sua potência: ela ocupa frestas, calçadas, esquinas; improvisa onde não deveria haver improviso; escapa do controle, “bagunça” o mapa,

deambula pela cidade. E, ao fazer isso, desestabiliza o imaginário urbano que associa desenvolvimento à homogeneidade, à ordem e também à branquitude. É nesse ponto que a decolonialidade se torna uma chave importante para pensar os rastros e as dinâmicas da comida de rua no centro de Salvador.

Há, desde o princípio, uma questão sensorial que atravessa nossa discussão - que é, portanto, também estética (aisthetiké" em grego, singinica "percepção sensorial" ou "aquilo que é percebido pelos sentidos") - e que está vinculada diretamente à comida de rua. A prática com seus cheiros, sons, texturas e ritmos — desafia uma estética dominante. Ela pode ser compreendida como uma forma de insurgência visual e sensível. Ao ocupar calçadas, esquinas e praças com cores, gestos e ruídos, a comida de rua tensiona o regime estético que pauta o planejamento urbano e desafia o olhar domesticado pela modernidade eurocentrada. Ver e habitar o território, neste caso, são atos profundamente políticos. Seria possível conceber um urbano em que a sabedoria da cozinheira de rua não seja tratada como “barulho visual”, mas reconhecida como forma legítima de produzir espaço?

É preciso, assim, não desvincularmos a discussão da ocupação histórica do espaço pela comida de rua de seus atravessamentos e aspectos em relação à, raça, gênero e classe. Assim, Name (2021) em seu artigo “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões espaciais básicas em arquitetura” ao referenciar Farrés (2016), nos recorda que:

> Os padrões de poder da colonialidade estabelecem concepções hegemônicas do uso do território, do urbano e da arquitetura que validam superioridades à cidade moderna regulada pelo estado-nação moderno e branco-burguês (...) legitimam, por fim, que certas práticas e determinados saberes, conduzidos por elites econômicas, profissionais e institucionais - várias vezes etnorraciais, porque predominantemente brancas - detenham a enunciação sobre como conceber, projetar, edificar, habitar, apreciar, historicizar e preservar a arquitetura e a cidade (Farrés, [2016] 2020; Farrés; Cunha; Name, 2020 apud Name, 2021).

Ao pensarmos, então, nas disputas em relação a produção e apropriação de espaços da cidade pela comida de rua e vida ambulante - sobretudo esses que observamos nos jornais - torna-se necessário compreender que não se tratam apenas de um embate sobre usos do espaço em si, mas sobre quais corpos, saberes e práticas culturais são legitimadas na produção desse espaço. Name (2021) continua:

> Os contextos espaciotemporais influem também nos modos pelos quais a raça traduz-se em colonialidade - e essa, por sua vez, afeta como o espaço é concebido, percebido, vivio, representado, ocupado, expropriado, intervisto ou destruído (...) O giro decolonial instiga a perquirir uma analítica que aponte os modos pelos quais a colonialidade se manifesta nos espaços, os produz e reproduz, além de ensejar modos-outros de pensar - e projetar - espaços em arquitetura (Name, 2021,p.4) .

Podemos conectar essas reflexões também à propria colonialidade do poder (Aníbal Quijano, 2005) na ocupação desses espaços da rua, onde é possível compreender que há uma conexão entre a própria lógica da colonialidade, modernidade e capitalismo, que “são elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder hegemônico, elementos esses afetam a vida cotidiana da totalidade da população mundial” (Quijano, 2000, p. 342). Desse modo, o poder capitalista, eurocêntrico e global está organizado, precisamente, sobre dois eixos: a colonialidade do poder e da modernidade (Aníbal Quijano, 2000 apud Lugones, 2020). Esta colonialidade, mesmo após o período colonial, estrutura tanto os modos de organizar o território quanto os modos de percebê-lo.

> “Colonialidade” não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetivdade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas (Lugones, 2020).

Diante dessas contribuições, fica um pouco mais evidente que o espaço urbano não é, portanto, neutro: ele é fabricado por visões de mundo enraizadas histórica e estruturalmente na colonialidade. E essas visões estão carregadas de valores, ideologias e classificações. Delgado (2019) explica diversas razões para pensarmos a dimensão espacial da colonialidade como uma categoria para compreender o ambiente construído. Afinal, o que é “feio”, “bagunçado”, “desorganizado” ou “atrasado” carrega, muitas vezes, um julgamento racializado, em que o olhar treinado pela colonialidade rejeita aquilo que não se encaixa na estética branca, silenciosa e “funcional” da cidade moderna e do progresso.

Ademais, cabe também perceber como as narrativas desses jornais vinculadas à produção desse espaço e dessa estética na rua estão atrelados não só por uma lógica de colonialidade do poder (Quijano, 2000) e do território (Delgado, 2019), mas também por uma colonialidade do ver que, segundo Barriendos,

> consiste em uma série de superposições, derivações e recombinações heterárquicas, que em sua descontinuidade interconectam o século XV ao século XXI, o XVI ao XIX etc. A heterogeneidade histórico-estrutural desmonta, portanto, a ideia progressista que afirma que a transformação histórica do visual se estrutura por fases que vão das menos complexas e modernas às mais complexas e desenvolvidas (Barriendos, 2019).

A partir daqui poderíamos pensar que comida de rua aparece tanto enquanto prática ancestral e histórica, quanto como uma fissura no modelo moderno-colonial, justamente porque ela escapa de várias das categorias que esse modelo exige para validar algo como legítimo: não é formal, não é fixa, não é, muitas vezes, institucional, não é silenciosa, nem previsível, nem branca. Ela carrega uma lógica própria, que se ancora em outros saberes ancestrais, em outros tempos e em outras relações com o território. Há uma hegemonia do olhar com raízes ocidentais da qual a comida de rua desvia, num sentido mais amplo da visualidade. Ao pensarmos na colonialidade do ver aliada à colonialidade do território - e através da comida de rua - passamos então a nos tensionar um pouco mais sobre esse olhar colonial que cria imagens, imaginários e a memória como um tipo de representação que necessariamente classifica e hierarquiza (Schlenker, 2019, *apud* Name; Dulci, 2023) as práticas e a própria tessitura de paisagens nesses espaços da rua.

Essas fissuras não são aleatórias. Como questiona Rita Laura Segato (2012), nos cabe perguntar “onde estão sendo abertas as fissuras que avançam, hoje, desarticulando a colonialidade do poder, e como podemos falar delas? Que papéis desempenham as relações de gênero nesse processo?” (Segato, 2012, p.106). As mulheres negras, que historicamente ocupam a rua com seus tabuleiros e receitas, são protagonistas dessas fissuras. Suas práticas constroem territórios onde o planejamento urbano, as normas e os códigos não chegam — ou, quando chegam, chegam para controlar ou excluir.

> A despeito do que profissionais prescrevam ou proscrevam, informam diferentes intelectuais e abordagens que objetos, arquiteturas, cidades e paisagens continuam a ser criados na prática viva de conhecimentos, técnicas e processos — por vezes ancestrais — conduzidos individual ou coletivamente por pessoas comuns e condenadas da cidade, em seu cotidiano ordinário" (Rudofsky [1964] 1973; Fathy [1973] 2009; Boufleur, 2013; Van Lengen [1981] 2014; Freire-Medeiros; Name, 2019; Marques; Mass, 2020, *apud* Name, 2021).

Nesse sentido, seria possível pensar a comida de rua como um operador conceitual e sensível para tensionarmos a financeirização de nossas paisagens? A comida de rua que quero investigar busca, portanto, desestabilizar as narrativas hegemônicas sobre o que é desenvolvimento, progresso e modernidade. Em um projeto de cidade limpa, branca e ordenada — que opera pela lógica da rentabilização e da exclusão — a presença de corpos vendendo comida na rua é frequentemente associada à precariedade, à pobreza e à informalidade. Essa leitura deslegitima a densidade histórica, cultural e afetiva desses modos de fazer e habitar-rua. É nesse terreno que as disputas se dão, e que a rua se revela como campo de reinvenção cotidiana.

Na prática da comida de rua, a rua se converte em cozinha e também em casa. Lugar de sustento, de criação, de presença e de convívio. A rua torna-se extensão do corpo e do território da trabalhadora. Nela, habitam-se saberes ancestrais que não cabem em manuais, mas se manifestam em gestos, improvisos e afetos.

Essa apropriação do espaço público como espaço de vida é, também, um gesto político. A cidade, longe de ser apenas o espaço da técnica e da gestão, é um lugar de disputa — mas também de reinvenção. É no cotidiano da rua que se constroem redes, solidariedades e futuros possíveis. A cidade se inventa e se reinventa a partir de práticas como essa.

Retomando o percurso feito até aqui, é possível apreender que a comida de rua não é apenas objeto de estudo, mas método, dispositivo e operador para pensar a cidade. Ela desestabiliza os paradigmas ocidentais civilizatórios, ao indicar outras formas de habitar-rua, produzir e ocupar o espaço são possíveis — e já estão em curso.

Essas práticas, muitas vezes invisibilizadas ou folclorizadas, operam como tecnologias sociais ancestrais. Elas nos ensinam que a cidade não é apenas aquilo que se vê no plano diretor, mas também aquilo que se cozinha nas esquinas, que se compartilha em bancos improvisados, que se escuta entre o vapor de uma panela.

Se o presente é colonizado — marcado por desigualdades, higienizações e apagamentos —, o futuro também pode ser. Por isso, sonhar a partir dessas práticas é, antes de tudo, um gesto de insubordinação ao futuro que nos foi prometido: aquele da cidade "smart", do progresso seletivo, da limpeza que exclui, do lucro como medida da vida. A crítica decolonial, nesse sentido, é também um exercício de imaginação política. Se o presente é colonizado por lógicas de apagamento, o futuro que se vislumbra a partir da comida de rua é outro: mais relacional, sensível e situado. Como práticas alimentares não institucionalizadas produzem saberes, redes e pertencimentos outros? Que futuros podem ser sonhados a partir dessas práticas flutuantes, corporais, negras e femininas na rua?

Pensar a comida de rua enquanto prática ancestral é, portanto, também confrontar diretamente o projeto modernizador de cidade. A cidade moderna — racional, funcional, limpa — organiza o espaço a partir de uma lógica de produtividade e controle, que não tolera o imprevisto. E se, como propõe Tim Ingold (2021), a paisagem é um processo — um tecido vivo de rastros, afetos e temporalidades —, então a comida de rua participa ativamente dessa tessitura. Ela não é apenas parte da paisagem: ela a constitui. Ao inscrever-se na rua, reinscreve também histórias, saberes e modos de estar no mundo que escapam ao projeto moderno-colonial de cidade.

Referências

ALVAREZ, J.; PASSOS, Eduardo. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E.; KASTRUP, Virgínia.; ESCÓSSIA, Liliana. da (org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 131–149.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89–117, ago. 2013. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004. Acesso em: 03 ago. 2025.

COSTA, Ana de Lourdes Ribeiro da. Espaços negros: "cantos" e "lojas" em Salvador no século XIX. *Caderno CRH*, Suplemento, p. 18–34, 1991.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

FARRÉS-Delgado, Y. Dialogar com Quijano: a colonialidade como categoria para compreender o ambiente construído no sistema-mundo moderno/colonial. *Laje*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 332–351, 2019.

GRAHAM, Richard. *Alimentar a cidade: das vendedoras de rua à reforma liberal (Salvador, 1780–1860)*. Tradução Berilo Vargas. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

INGOLD, Tim. A temporalidade da paisagem. In: BESSA, A. S. M. (org.). *A unidade múltipla: ensaios sobre a paisagem*. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2021.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52–83.

NAME, Leo. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões espaciais básicas em arquitetura. *Pos FAUUSP*, São Paulo, v. 28, n. 52, jan./jun. 2021.
QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, v. 11, n. 2, p. 342–386, 2000.

REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. *Revista USP*, São Paulo, n. 18, p. 6–29, 1993. Disponível em: https://revistas.usp.br/revusp/article/view/25988. Acesso em: 03 ago. 2025.

ROLNIK, Raquel. Paisagens para renda, paisagens para vida: disputas contemporâneas pelo território urbano. *Revista Indisciplinar*, v. 5, p. 18–43, 2019.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES* [Online], 18 | 2012.

SOARES, Cecília Conceição Medeiros. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 17, 1996. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20856. Acesso em: 11 set. 2024.

SABERES SITUADOS
Diálogos entre patrimônio biocultural, insurgências epistêmicas e questões climáticas

SITUATED KNOWLEDGE
Dialogues between biocultural heritage, epistemic insurgencies and climate issues

Marina Lages Gonçalves Teixeira[1], Gabriela Delisangela Andrade[2] e Kamyla Jannine Costa Barros[3]

Resumo
Este artigo discute as relações entre mudanças climáticas, patrimônio biocultural e epistemologias indígenas e quilombolas, propondo uma leitura crítica das desigualdades com as quais atravessam a crise climática. A partir de uma abordagem interdisciplinar e do diálogo com autores como Ailton Krenak e Nêgo Bispo, o texto analisa como os saberes tradicionais vêm sendo sistematicamente desconsiderados nas respostas globais à emergência climática. Como exemplo empírico, traz o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, reconhecido pelo IPHAN como patrimônio cultural, para refletir sobre sua relevância como estratégia de adaptação frente às incertezas climáticas. O artigo mobiliza discussões que se propõem contra coloniais e relatórios nacionais e internacionais, a exemplo do Relatório do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC), para tensionar a ideia de desenvolvimento sustentável e destacar o papel dos povos originários na construção de outras formas de habitar a Terra.
Palavras-chave: mudanças climáticas; patrimônio biocultural; epistemologias indígenas; antropoceno; adaptação climática.

Abstract
This article explores the intersections between climate change, biocultural heritage, and Indigenous and quilombola epistemologies, offering a critical reading of the inequalities that shape their experience of the climate crisis. Through an interdisciplinary approach and in dialogue with authors such as Ailton Krenak and Nêgo Bispo, the text analyses how traditional knowledge systems have been systematically disregarded in global responses to the climate emergency. As an empirical example, it examines the Traditional Agricultural System of the Rio Negro, recognized by IPHAN as cultural heritage, to reflect on its significance as an adaptive strategy in the face of climatic uncertainties. The article engages with counter-colonial debates and national and international reports, such as those by the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), to challenge the notion of sustainable development and highlight the role of Indigenous peoples in envisioning alternative ways of inhabiting the Earth.
Keywords: climate change; biocultural heritage; Indigenous epistemologies; Anthropocene; climate adaptation.

1 Pesquisadora de Pós-doutorado no IAU USP, Doutora em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (IAU.USP/2024), Mestre em Arquitetura e Urbanismo pelo mesmo programa (IAU.USP/2019) e Arquiteta e Urbanista pelo Departamento de Construção Civil e Arquitetura (UFPI/2014).
2 Mestranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (IAU.USP) e Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista (UNESP/2022).
3 Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (IAU.USP), mestre em Arquitetura e Urbanismo pelo mesmo programa (IAU.USP/2022) e Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (UFAL/2018).

Introdução

Este artigo propõe uma abordagem multi e interdisciplinar para dialogar sobre patrimônio cultural, em particular o biocultural, insurgências epistêmicas no contexto do antropoceno e mudanças climáticas, a partir do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como patrimônio cultural brasileiro. Com base no do Relatório do IPCC[4] de 2023 (da sigla em inglês para *Intergovernmental Panel on Climate Change*) e das reflexões de Ailton Krenak (2019) e Nêgo Bispo (2023), propõe-se refletir sobre os conhecimentos tradicionais como facilitadores de estratégias pela resiliência.

É sabido que as mudanças climáticas estão cada vez mais evidentes e constantes. Agências internacionais de estudo e acompanhamento a eventos climáticos vêm destacando que a quantidade de desastres no planeta tem aumentado em consequência da intensificação de eventos hidrometeorológicos e climáticos em diversas regiões (Global Climate Change, 2023; *United Nations Educational Scientific and Cultural Organization*, 2023), ou por causa do aumento do número de pessoas que vivem em áreas de risco (Marengo, 2024). Contudo, Pörtner *et al*. (2022) afirmam que os eventos climáticos atingem as pessoas e os sistemas mais vulneráveis de forma desproporcional. O aumento da frequência e intensidade das alterações climáticas diminuíram a segurança alimentar e hídrica, complexificando os esforços para atingir os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) propostos pela Organização das Nações Unidas (ONU).

Para introduzir e discutir o tema das mudanças climáticas alguns documentos são indispensáveis. Um deles, e talvez o mais relevante, trata-se do relatório bianual do IPCC criado pela ONU Meio Ambiente e pela Organização Meteorológica Mundial (OMM), instituído em 1988 com o intuito de fornecer avaliações científicas com regularidade, além de propor ações de adaptação e mitigação. Hoje o Brasil compõe o IPCC, juntamente com mais de 190 países (MTIC, 2025). É importante ressaltar que “o IPCC determina o estado do conhecimento sobre a mudança do clima” e as “avaliações constituem insumos fundamentais para as negociações internacionais que visam o enfrentamento das mudanças do clima" (MCTIC, 2025).

Além das estratégias de mitigação e adaptação, é essencial promover uma cultura do risco[5], que reconheça e incorpore esses desafios na gestão territorial, nas políticas ambientais, culturais e nas práticas sociais. E, para esse contexto, também se faz necessário o diálogo com os povos originários, aqui traremos algumas das discussões de Ailton Krenak que repassa o conhecimento do seu povo Krenak, habitantes das margens do Rio Doce.

4 O Relatório Síntese enfatiza os riscos de curto prazo e as opções para lidar com eles, buscando fornecer aos formuladores de políticas uma noção da urgência necessária para tratar da mudança global do clima (IPCC, 2023).
5 O termo refere-se à internalização social dos riscos produzidos pela própria modernidade — como desastres ambientais, colapsos econômicos ou ameaças tecnocientíficas — que passam a fazer parte da vida cotidiana e das estruturas de decisão. Ver: BECK, Ulrich. Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2011.

O campo do patrimônio é eminentemente político, constantemente em disputa (Meneses, 2012), e “as interfaces entre natureza e cultura, materializadas ou imaterializadas pelo patrimônio, estão intimamente ligadas a nossos projetos e nossas ações políticas” (Espejel; Carvalho, 2021, tradução nossa). No Brasil, quando analisamos as definições de patrimônio nacional, encontramos diferentes tipologias que variam dentro da categoria de patrimônio cultural: material, arqueológico, imaterial e, desde 2009, ainda que timidamente, patrimônio natural. O reconhecimento do centro histórico de Iguape – SP como sítio patrimonial e sua inclusão na lista do IPHAN trouxe como renovação ‘a inclusão do patrimônio natural como parte integral dos bens construídos’. Mas tendo em conta, apesar do reconhecimento aberto do patrimônio natural, as interações entre as díades clássicas entre a natureza e a cultura, a pauta para o listado estava relacionada com bens construídos (Espejel; Carvalho, 2021). Para Ulpiano Bezerra de Meneses, a consideração dos sistemas agrícolas tradicionais é capaz de “[...] articular organicamente facetas à primeira vista tão alheias à cultura, quando ela é equivocadamente entendida como uma gaveta à parte” (Meneses, 2012).

O conceito de patrimônio biocultural é recente, traz discussões que estão sendo construídas no México e que nos últimos quinze anos vêm sendo trazidas pelas organizações internacionais. A discussão acerca desse conceito traz como objetivo repensar as políticas, narrativas e ações acerca do mundo cultural e natural. É um debate conceitual, mas também lida com uma realidade: o risco dos patrimônios bioculturais, a segurança hídrica, a manutenção da diversidade e segurança alimentar, o direito dos povos indígenas[6] e outras comunidades equiparáveis (Espejel; Carvalho, 2021). Discussão essa que parte dos teóricos mexicanos, mas que podemos transpor para o contexto brasileiro e estender para povos quilombolas, comunidades ribeirinhas e/ou rurais.

> [...] o patrimônio biocultural é o conhecimento, inovações e práticas dos povos indígenas, que abarca desde os recursos genéticos que se desenvolvem até as paisagens que criam. Seus componentes operam indissociavelmente ligados à prática diária e a cosmovisão dos povos indígenas, e são mantidos através de gerações graças aos valores culturais e espirituais (IIED, 2017, s/p).

Conceito que hoje, no México, se refere “ao reconhecimento da complexa trama que se conformou ao longo do processo evolutivo, da diversidade cultural e linguística e a biodiversidade, e cuja mediação é realizada por atores sociais através da aplicação de conhecimentos, práticas, saberes e rituais sobre os múltiplos ecossistemas presentes” (Espejel; Carvalho, 2021). E no contexto do patrimônio cultural se faz urgente a discussão sobre as mudanças climáticas, e no âmbito do patrimônio biocultural é indissociável e a realidade de risco, incontestável. O Sexto Relatório de Avaliação do IPCC (IPCC, 2023) evidencia que o aquecimento global de mais de um grau Celsius, já desencadeia eventos extremos e impacta populações em todo o mundo.

O Sexto Relatório de Avaliação do IPCC (IPCC, 2023) evidencia que o aquecimento global de mais de um grau Celsius, já desencadeia eventos extremos e impacta populações em todo o mundo. Refletiremos sobre a abordagem que o IPCC e, portanto, a ONU e os especialistas em Mudanças Climáticas sobre os povos indígenas e seu patrimônio biocultural, que será nosso recorte. Nesse contexto, torna-se indispensável o diálogo com os povos originários, cujas epistemologias oferecem formas ampliadas de percepção e manejo do risco. A destruição causada pela mineração, para além de um desastre ambiental, constitui um rompimento ontológico, ético e civilizacional. Como afirma o IPCC (2023), “a vulnerabilidade humana e do ecossistema são interdependentes”, sendo fundamental reconhecer que os riscos climáticos afetam diretamente a continuidade dos modos de vida e o sentido de pertencimento desses povos.

O primeiro ponto do Relatório diz respeito sobre a vulnerabilidade humana perante as mudanças climáticas que acaba por impactar de forma mais drástica povos indígenas, pequenos produtores de alimentos e famílias de baixa renda. O que nos remete ao pensamento de Krenak (2019) que seu povo se entende enquanto parte da natureza, do cosmos: “eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (Krenak, 2019). O povo Krenak está localizado às margens do Rio Doce, em Minas Gerais, e o consideram um avô (*Watu*)[7], uma pessoa integrante da família. Que com o crime ambiental das barragens mineradoras, além de riscar o Rio Doce do nome fantasia, a empresa Vale também riscou o território com a lama e os rejeitos (Wisnik, 2020). Para o IPCC (2023) “a perda dos ecossistemas e seus serviços têm impactos em cascata e a longo prazo [...] especialmente para os povos indígenas e comunidades locais que dependem diretamente dos ecossistemas para atender às necessidades básicas”.

O pensador piauiense e ativista quilombola Nêgo Bispo (*in memorian*) tem uma visão similar à de Krenak e atribui à humanidade o que ele intitula de cosmofobia, o que podemos exemplificar como: “a humanidade está se distanciando do seu lugar” (Krenak, 2019). Para Bispo, o remédio para a cosmofobia é a contra colonização (Bispo dos Santos, 2023). A colonização, obviamente, é um tema caro para Krenak, o qual o pensador considera que havia um “chamado para o seio da civilização” e que este foi “justificado pela noção que existe um jeito de estar aqui na Terra” (Krenak, 2019). O IPCC registra como fator de exacerbação da vulnerabilidade “padrões históricos e contíguos de desigualdades, como o colonialismo” para povos indígenas e comunidades locais (IPCC, 2023).

Ainda para Krenak, esse modo “civilizado de estar na terra, construído desde a colonização, imprimiu na natureza/Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era” ao citar o conceito geo-histórico do Antropoceno. Para o autor, para além das marcas físicas é “o nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno” (Krenak, 2019). E dentro dessa realidade Bispo, dentro da visão quilombola vai defender a confluência de saberes (Bispo, 2023) e Krenak ecoa a ecologia dos saberes de Boaventura de Sousa Santos para, de alguma forma, resistir ao que ele se refere como “a falência de uma certa humanidade, uma ideia - um projeto (Krenak, 2019).

O relatório do IPCC segue nessa mesma linha e recomenda como estratégias de mitigação, entre outras, a adoção de políticas com base em diversos conhecimentos e valores culturais, a participação significativa e os processos de envolvimento inclusivos - incluindo o conhecimento indígena, conhecimentos locais e conhecimentos científicos - facilitam o desenvolvimento resiliente ao clima, desenvolvem capacidades e permitem soluções localmente adequadas e socialmente aceitáveis” (IPCC, 2023). A Carta do Patrimônio Cultural e Mudanças Climáticas, elaborada pelo ICOMOS Brasil

6 O decreto federal 6.040 de 2007 determina Povos e Comunidades Tradicionais como “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

7 Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak e personalidade” (Krenak, 2019). “O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa” (Krenak, 2019).

(*International Council on Monuments and Sites*), ICOM Brasil (*International Council of Museums*) e Casa de Oswaldo Cruz entre outros representantes da sociedade civil organizadas, entendem como um princípio norteador a diversidade cultural e ecológica, juntamente com os conhecimentos tradicionais e ancestrais como pilares fundamentais para as estratégias de mitigação e adaptação (ICOMOS, 2025).

Apesar da urgência da necessidade de ações mitigadoras, algumas considerações precisam ser feitas: "as opções de mitigação possuem sinergias com outros aspectos do desenvolvimento sustentável" e como exemplos eficiência energética, energias renováveis, reflorestamento, produção de biomassa. Para Krenak, o discurso da sustentabilidade é um mito[8] e o Relatório do IPCC é categórico: algumas dessas ações, como as duas últimas citadas "podem ter impacto socioeconômicos e ambientais diversos, inclusive na biodiversidade, segurança alimentar e hídrica, meios de subsistência locais e direitos dos povos indígenas, especialmente se implementadas em grande escala e onde a estrutura fundiária é insegura". Como é no caso do Brasil, onde se torna impossível falar sobre patrimônio biocultural sem falar das questões agrárias (IPCC, 2023). De forma que a Carta do Patrimônio Cultural e Mudanças Climáticas define como vulnerabilidades dos territórios nacionais a ausência de documentação fundiária, além da desinformação, ausência de políticas públicas e a exploração de riquezas minerais (ICOMOS, 2025).

Ainda no rol das estratégias mitigadoras elencadas pelo IPCC está a restauração do solo com potenciais "retornos economicamente positivos e co-benefícios para redução da pobreza e melhoria dos meios de subsistência" e menciona a "cooperação e a tomada de decisões inclusiva com os povos indígenas e comunidades locais", além de enfatizar que para isso se faz necessário o reconhecimento dos direitos indígenas, os considerando inerentes e essenciais "para a adaptação e mitigação bem sucedidas em florestas e outros ecossistemas" (IPCC, 2023).

E esse é o ganho para tratarmos sobre um bem brasileiro, reconhecido sob a chancela de Patrimônio Cultural, o Sistema Agrícola do Alto e Médio Rio Negro, uma área que abrange três municípios do Amazonas (Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira). Praticado por diversos povos indígenas da região, esse sistema se baseia na diversidade de cultivos, na diversidade de espécies - sobretudo nas manivas (30 variedades) -, no manejo rotativo das áreas e no conhecimento detalhado dos ciclos naturais. Mais do que o controle e o repasse entre gerações de tecnologias agrícolas ancestrais, trata-se de um sistema complexo de conhecimento e produção, que promove segurança alimentar e a manutenção da biodiversidade (IPHAN, 2019).

E, pensando na riqueza e nos saberes que envolvem esse patrimônio, é necessário a conscientização da vulnerabilidade de um sistema agrícola, frente ao contexto do agronegócio, onde o risco da perda da diversidade biológica agrícola, a chamada erosão genética é iminente (IPHAN, 2019), onde as comunidades tradicionais enfrentam risco de "expulsão territorial, esgotamento ambiental e genocídio epistêmico (quebra de saberes e identidades)" (ICOMOS, 2025).

> Frente a esses processos de perda, ou reconfiguração, é necessário reconhecer de maneira formal, o papel dos agricultores locais na seleção e manutenção in situ dos recursos fitogenéticos. A questão da suscetibilidade à perda de recursos torna-se ainda mais importante, e de interesse local e regional, no contexto das mudanças climáticas, necessitando a manutenção de um amplo reservatório de diversidade genética para manter a adaptabilidade do sistema (IPHAN, 2019, p. 119).

É relevante mencionar que estamos falando de um patrimônio cultural que abrange tanto a imaterialidade - os saberes agrícolas, as tradições e rituais de plantio e as tradições culinárias -, quanto a materialidade: o agrossistema, as plantas cultivadas e os objetos associados (IPHAN, 2019). Esse patrimônio, termo que talvez soe melhor no plural, patrimônios: revela as mais de 30 espécies de manivas como elemento organizador das roças; uma cronologia que obedece a escalas espaciais, temporais e sociais; a junção de plantas de origem mítica, com remédios da roça e a introdução de espécies que revelam intercâmbio cultural ou relações sociais e/ou familiares (IPHAN, 2019).

> As plantas cultivadas inserem-se em uma cronologia fundamentada sobre várias escalas espaciais, temporais e sociais, em que se mesclam plantas de origens míticas, plantas introduzidas e ligadas a contatos interculturais antigos ou recentes. Elas estruturam a organização espacial e temporal das roças e ordenam, no plano conceitual, relações com outros grupos de plantas cultivadas" (IPHAN, 2019, p. 109 e 110).

Além de assegurar a colheita ao longo de todo o ano, uma maior resistência a pragas e insetos, responde à necessária heterogeneidade necessária aos espaços cultivados e a circulação das espécies pelo território e, sobretudo: respondem às incertezas climáticas (IPHAN, 2019). O plantio baseado na variedade de espécies é considerado uma estratégia anti risco (IPHAN, 2019), além de figurar entre opções eficazes de adaptação pelo IPCC, que incluem melhorias nos cultivos, sistemas agroflorestais, adaptação baseada na comunidade, diversificação agrícola e paisagística [...]" (IPCC, 2023).

> [...] uma questão crucial refere-se à continuidade dos saberes e práticas relacionadas aos artefatos empregados no processamento da mandioca. Nas comunidades indígenas acontecem rupturas no processo de transmissão dos saberes necessários à elaboração desses artefatos. Tal situação se deve à falta de interesse dos mais jovens em sua feitura e no processamento da mandioca como um todo. Esse é um dos fatores que já está ocasionando o retraimento do acervo de objetos, substituídos por elementos que têm uma funcionalidade prática equivalente. Nas comunidades indígenas do médio Rio Negro, embora com nuances, é perceptível o retraimento do acervo de objetos de produção artesanal (IPHAN, 2019, p. 119).

O registro e difusão dos patrimônios indígenas, que só começaram a ser oficializados a partir dos anos 2000 por parte do IPHAN, são o "o reconhecimento da existência de uma memória que, por séculos foi negada e obliterada da história do Brasil" (Artionka Capiberibe, 2021), e também demonstram que os povos indígenas atuais se alimentam de uma "resistência continuada" desde o período da colonização e "guardam a memória profunda da terra" (Krenak, 2019). Para ele, os perigos que hoje enfrentamos com as mudanças climáticas, os povos indígenas já enfrentam desde as invasões europeias. O que nos revela mais uma necessidade: uma aproximação com os pensadores e ativistas dos povos indígenas, como os citados aqui - Krenak e Capibaribe - bem como quilombolas - como Nêgo Bispo, para utilizar apenas os pensadores referenciados - que mantém a oralidade como marca e que nos últimos tempos têm sido divulgados por meio de livros, artigos, etc.

8 Para Krenak a sustentabilidade é um mito "inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza" (Krenak, 2019).

Para finalizar, entendemos o patrimônio biocultural para além de uma herança a ser registrada, mas como um repertório vivo de saberes e técnicas que podem contribuir significativamente como uma estratégia de adaptação às mudanças climáticas. “Assim aqueles povos que fomos ensinados a ver como sobrevivências de nosso passado humano - povos forçados a ‘sobreviver’ no presente em meio às ruínas de seus mundos originários - se mostraram inesperadamente como imagens de nosso próprio futuro (Krenak, 2019).

Mudanças climáticas e comunidades indígenas

As comunidades indígenas representam cerca de 6,2% da população global e compõem em torno de 18,2% da população em situação de pobreza extrema no mundo (World Bank, 2025). Em função da exclusão e desigualdade, os povos indígenas propendem a ser mais vulneráveis aos impactos das mudanças climáticas e aos riscos de desastres socionaturais (Middleton *et al*., 2020; World Bank, 2025). Além disso, as perdas inesperadas na produção e acesso aos alimentos, fizeram com que aumentasse a desnutrição em diversas comunidades, singularmente em povos indígenas, ribeirinhos amazônicos, entre outros (Marengo, 2024). Consequências como essas, reafirmam a necessidade de justiça climática[9]. Mesmo atingindo a todos, os impactos das mudanças climáticas são desproporcionais, visto que a população marginalizada em seus direitos socioeconômicos, políticos e culturais, acaba sendo mais afetada. Baniwa *et al*. (2023) reiteram que a crise climática tem levado a fuga das comunidades indígenas, desaparecimento de línguas e perda de território, resultando em uma perda de conhecimento incalculável. Povos indígenas das etnias Baniwa, Paiter-Suruí, Munduruku e Kichwa relataram impactos acerca da redução da produtividade ecossistêmica decorrente das mudanças climáticas (Baniwa *et al*., 2023).

Noal *et al*. (2024) informam que não há uma base de dados que informe a quantidade precisa e a dimensão de desastres que atingem territórios indígenas, quilombolas, entre outros povos originários e tradicionais no Brasil. Porém, pode-se considerar dados fornecidos pelo Sistema Integrado de Informação sobre Desastres (S2iD)[10] do Governo Federal. De acordo com dados do IBGE (2022), os estados do Amazonas e da Bahia são os que concentram o maior número de indígenas: 490,9 mil e 229,1 mil, respectivamente; o que configura 42,51% da população indígena brasileira. Consultando ao S2iD, em 1 de agosto de 2025, o estado do Amazonas apresentava 40 reconhecimentos vigentes, indicando 37 casos de inundações. Já o estado da Bahia exibia 116 reconhecimentos vigentes, em 116 municípios reconhecidos, indicando 107 casos de estiagem (Ministério da Integração do Desenvolvimento Regional, 2025).

As regiões Sul, Extremo Sul e Sudoeste do estado da Bahia foram atingidas por intensas inundações no período entre dezembro de 2021 e janeiro de 2022, as quais afetaram drasticamente povos indígenas das etnias Pataxó, Pataxó Hãhãhãe e Tupinambá (Casa Civil, 2021). Essas inundações resultaram em prejuízos a plantações, edificações e estradas provocando a falta de alimentos e itens básicos para sobrevivência, constituindo impactos materiais, econômicos, territoriais e psicossociais (Fundação Oswaldo Cruz *et al*., 2022).

Apesar de as comunidades indígenas constituírem uma parcela da população que menos contribui com as mudanças climáticas e ao mesmo tempo ser uma das mais afetadas por eventos climáticos extremos, os povos indígenas possuem potencial para contribuir dentro das governanças e políticas públicas no que se refere à resiliência climática.

> Com base em diversos conhecimentos e valores culturais, a participação significativa e os processos de envolvimento inclusivos - incluindo o Conhecimento Indígena, conhecimentos locais e conhecimentos científicos - facilitam o desenvolvimento resiliente ao clima, desenvolvem capacidades e permitem soluções localmente adequadas e socialmente aceitáveis (IPCC, 2023, p. 49).

Sendo assim, como mostra o IPCC (2023), os processos inclusivos envolvendo o conhecimento local e o conhecimento indígena aumentam as perspectivas de uma abordagem inclusiva e equitativa para integrar adaptação, mitigação e desenvolvimento para fazer avançar o desenvolvimento sustentável a longo prazo.

Antropoceno como marco político e ontológico

> A conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças. Porque, se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era (...) é por estarmos mais uma vez diante do dilema a que já aludi: excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver" (Krenak, 2019, p.47).

A noção de antropoceno tem sido amplamente debatida e ganhado notabilidade nos discursos acadêmicos e políticos. O conceito designa a era em que a ação humana passou a desempenhar um papel geológico irreversível, alterando os sistemas planetários de maneira significativa. O termo científico foi inicialmente proposto pelo ecólogo Eugene Stormer e pelo químico atmosférico Paul Crutzen, com o intuito de nomear uma nova era geológica marcada pela centralidade da ação humana como força transformadora da Terra. A categoria procura nomear um tempo caracterizado por interferências irreversíveis, no clima, na biodiversidade, na composição da atmosfera e nas camadas geológicas mais profundas. Stormer observou que, mesmo nos organismos microscópicos aquáticos que estudava, já era possível identificar vestígios de materiais industrializados, revelando a penetração dos resíduos antropogênicos em todos os níveis da biosfera (Marras; Tadei, 2022).

> Em 2020, a quantidade de materiais artificiais presentes na superfície do planeta, em massa, ultrapassou a de toda a biosfera. Isso significa que há mais concreto, tijolos, asfalto, metais e agregados usados em construção civil do que tudo o que é vivo no planeta. A construção civil move mais sedimentos do que todas as bacias hidrográficas do mundo somadas. A quantidade de energia usada em atividades humanas atingiu a escala dos processos geológicos, como o movimento das placas tectônicas. (Zalasiewicz *et. al*., 2019, apud Marras, Taddei, 2022, p. 10).

Para além de um conceito adotado nas ciências naturais, o Antropoceno também se consolidou enquanto marcador civilizacional, sendo discutido nas ciências humanas e sociais enquanto um operador de reflexões e questionamentos. Essa perspectiva é a

9 Justiça climática é o termo utilizado por movimentos socioambientais e pelo Ministério Público para se referir ao movimento global que busca uma divisão mais justa dos investimentos e das responsabilidades no combate à emergência climática (Marengo, 2024).
10 Sistema Integrado de Informações sobre Desastres. Disponível em: https://s2id.mi.gov.br/#, acesso em 01 de dezembro de 2025.

que propomos incluir a este texto: a noção de antropoceno enquanto evidenciadora dos efeitos catastróficos de um modelo de desenvolvimento que se baseia na exploração intensiva da natureza e na negação das interdependências dos sistemas e da ecologia (Latour, 2020).

Nas ciências sociais, a crítica se estende direcionada ao sistema enquanto responsável, de forma a questionar que a categoria antropológica do termo antropoceno atribui de forma homogênea à humanidade a responsabilidade pelos impactos ambientais globais. Essa generalização coloca em pauta as assimetrias históricas, sociais, culturais e geopolíticas da produção da crise ecológica. Moore (2022) propõe o termo "Capitaloceno" para sublinhar que não se trata de uma ação da humanidade em abstrato e que essa responsabilidade não é homogênea, mas que deve ser atribuída ao modo de produção capitalista - o que situa histórica e racialmente o principal vetor de devastação ambiental.

No Brasil, o pensamento de Ailton Krenak oferece uma inflexão ontológica à crítica ao antropoceno. Em suas palavras: "Imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui" (Krenak, 2019). Esse trecho evidencia que para o autor a marca não é apenas física, mas resultante de uma separação ontológica entre a humanidade e a natureza, rompendo vínculos de pertencimento com a Terra, de forma a afirmar que "a humanidade está se distanciando do seu lugar" (Krenak, 2019). O mesmo autor ainda fricciona a questão de que os povos que verdadeiramente ainda mantém essa relação com a natureza, são frequentemente relegados à uma condição sub-humana: "aqueles que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos" (Krenak, 2019).

A tal deslocamento ontológico, destaca-se a crítica epistêmica. O autor quilombola Nêgo Bispo, formula o conceito de "cosmofobia", caracterizado como o medo e a recusa da relação com o cosmos, propondo que a contracolonialidade é uma prática que não se restringe a mitigação dos efeitos do colonialismo, mas extrapola para o rompimento com essas estruturas. "Ser decolonial é buscar mitigar o colonialismo, mas ainda carregando seus códigos" (Bispo, 2023). Bispo destaca a metáfora do burro, que é resistente ao adestramento, e aparece como símbolo do pensamento contracolonial, é aquele que se recusa a ser moldado pelos padrões da colonialidade.

Ampliando o campo das epistemologias, Santos (2009) cunha o conceito de epistemicídio enquanto descritor da distribuição sistemática dos saberes dos povos colonizados, resultado direto da imposição da racionalidade ocidental e eurocentrada. Discute-se que o pensamento moderno instituiu uma 'linha abissal' que "separa conhecimentos válidos daqueles considerados inexistentes" (Santos, 2009). Por essa perspectiva, a proposta de uma epistemologia dos saberes (ibidem) visa a superação dessa hierarquia, de forma a reconhecer a pluralidade epistêmica.

Esse debate é aprofundado pela crítica de que "a colonialidade do saber é a face epistêmica da colonialidade do poder" (Mignolo, 2008), ou seja, um mecanismo de manutenção do poder e da exploração. Para Mignolo, não é suficiente incluir outras vozes nos cânones epistemológicos dominantes, mas praticar uma "desobediência epistémica", "o reconhecimento de que a produção do conhecimento está geopolítica e corpo-politicamente localizada" (Mignolo, 2008). Tal postura recusa a subordinação dos saberes indígenas, africanos e populares às lógicas da modernidade ocidental. "O objetivo da desobediência epistêmica é deslegitimar o monopólio da razão ocidental e abrir espaço para outras cosmologias e epistemologias" (Mignolo, 2008).

O pensamento epistemológico anticolonial reivindica a coexistência de múltiplas formas de conhecimento em condições de dignidade. Tal relação entre o poder e o saber é também explorada pelo autor Aníbal Quinjano, que estabelece "a colonialidade do poder implicou a colonialidade do saber: a imposição de um padrão de conhecimento ligado à racionalidade europeia ocidental como única forma válida de produção de conhecimento" (Quijano, 2005).

Esse mecanismo cognitivo resultou na marginalização de outras formas de saber e, ainda, na imposição de dualismos fundamentais à modernidade ocidental, gerando separações estruturais: "Com o controle eurocentrado do conhecimento, impôs-se a separação radical entre sujeito e objeto, entre natureza e cultura, entre o racional e o mítico" (Quijano, 2005). "Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida" (Krenak, 2019).

Dessa reflexão, retornamos a ideia de Antropoceno enquanto sintoma de um sistema civilizacional que tem como manutenção a desigualdade (inclusive epistemológica) e a destruição ecológica e, por esse motivo, entendido enquanto marcador político e ontológico. Desse cenário, destaca-se não apenas a crítica às categorias de progresso, mas impõe-se a necessidade do destaque e da inserção da escuta de cosmologias historicamente suprimidas às promessas e violências da modernidade ocidental e eurocentrada, mas que também representam a resistência e a alternativa de subversão. "Assim, aqueles povos que fomos ensinados a ver como sobrevivências de nosso passado humano — povos forçados a "subviver" no presente em meio às ruínas de seus mundos originários — se mostram inesperadamente como imagens de nosso próprio futuro" (Krenak, 2019).

Considerações

Diante da intensificação da crise climática e da fragilidade dos modelos globais de resposta, torna-se urgente deslocar o foco das soluções tecnológicas universais e reconhecer a centralidade dos saberes tradicionais na construção de alternativas. Este artigo não pretende encerrar as discussões acerca das insurgências epistêmicas, mas sim defender que os sistemas de conhecimento de povos indígenas e comunidades tradicionais não devem ser vistos como heranças fixadas no passado, mas como patrimônios vivos que produzem práticas concretas de adaptação e resistência, que preservam a diversidade e integridade do patrimônio genético brasileiro (IPHAN, 2019).

A experiência do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (SAT-RN), reconhecido como patrimônio cultural brasileiro pelo IPHAN, é exemplar nessa perspectiva. Além de um modelo agrícola, o SAT-RN expressa uma racionalidade territorial complexa, cujo cultivo se articula com ciclos ecológicos, demonstrando relações de reciprocidade, trocas entre comunidades e a transmissão dos saberes ancestrais. Tais práticas funcionam como estratégias concretas de adaptação: o uso de roças de capoeira permite a regeneração florestal, a rotação das culturas preserva o solo, a diversificação das espécies garante resiliência ecológica. É um exemplo de ecologia que opera em profunda consonância com o território, desafiando de maneira direta os paradigmas extrativistas impulsores do colapso climático.

No entanto, a permanência de tal sistema depende de condições políticas e territoriais que seguem sendo histórica e sistematicamente ameaçadas, reforçando a riqueza e a vulnerabilidade desses modos de vida, e que enfrentam as ameaças e riscos de um processo contínuo de epistemicídio (Santos, 2009; ICOMOS, 2025), agravado pelas

mudanças climáticas, pela pressão do agronegócio e pelas estruturas coloniais que seguem operando na política e na ciência.

Por esse viés, a noção de Antropoceno enquanto marco ontológico significa questionar a separação moderna entre natureza e cultura, sujeito e objeto, e propor outras formas de ser-no-mundo. Diante dessa chave de leitura, é tensionada a dimensão política: as disputas por reconhecimento, poder e modos de vida. Nesse sentido, o Antropoceno é lido como marcador político porque deixa explícito os conflitos em torno de quem detém maior poder de influência e transformação (ou destruição) do planeta e quem sofre desproporcionalmente os efeitos consequentes. Tal construção teórica embasa a necessidade de insurgências epistemológicas - do rompimento da hegemonia de um modelo civilizatório e da inclusão de cosmologias historicamente silenciadas, enquanto formas legítimas e urgentes de habitar o mundo.

Este debate, convoca uma escuta ativa dos saberes até então colocados nas bordas do sistema-mundo, assumindo que estes oferecem alternativas éticas e práticas para a construção de futuros possíveis, enquanto imagens de potência para a reestruturação das formas de habitar o mundo, diante da anunciada falência da modernidade ocidental. A discussão sobre patrimônio, ainda mais contemplando a imaterialidade e os conhecimentos tradicionais, bem como as mudanças climáticas exigem a interdisciplinaridade dos campos de conhecimento. No presente artigo abordamos discussões acerca dos documentos internacionais que discutem as mudanças climáticas, valorizam os conhecimentos tradicionais, além das novas epistemologias e teóricos, como indígenas e quilombolas.

O reconhecimento e a valorização desses sistemas e saberes, vistos em conjunto como patrimônio biocultural, são uma importante contribuição como exemplos de novas formas de uso da terra, um repertório vivo de procedimentos, compreendidas como estratégias de adaptação às mudanças climáticas. No entanto, esses conhecimentos coexistem com suas condições intrínsecas de fragilidade, diante dos riscos históricos que ameaçam a sobrevivência e a permanência dos povos indígenas no Brasil, para além das mudanças climáticas. Soma-se a isso a vulnerabilidade relacionada à forma como são transmitidos e, portanto, preservados, por meio da memória oral, o que denota mais um risco intrínseco aos saberes ancestrais e reforça a necessidade de registro e difusão.

A virada epistêmica que se argumenta nesta discussão se reflete de forma prática na necessidade de que tal reconhecimento seja acompanhado por políticas efetivas de continuidade e transmissão de saberes, respeitando as formas de circulação, com a mediação das próprias comunidades, enquanto gesto de insurgência e pela re-existência. Frente ao esgotamento da racionalidade ocidental, é necessário recuperar, valorizar e escutar o que durante séculos foi colocado como conhecimento marginalizado, pois nele residem possibilidades reais de um futuro mais consistente.

As reflexões aqui apresentadas podem ser condensadas em três palavras-chave que orientam a urgência e a complexidade do debate: **conservação, subversão e reinvenção**. A conservação é o reconhecimento imprescindível dos saberes tradicionais como patrimônio vivo, base para a continuidade das práticas ancestrais e da diversidade biocultural. A subversão aponta para a necessidade de romper com a lógica colonial e patrimonialista que tenta aprisionar esses saberes em moldes estáticos, silenciando sua potência insurgente e política. Por fim, a reinvenção simboliza o movimento aberto de criação de futuros plurais, a emergência de cosmologias e modos de vida que desafiam as ordens estabelecidas e nos convidam a reimaginar a relação entre humanidade e natureza.

Referências

BANIWA, A. et al. *Somos Amazônia: saberes, desafios e visão de futuro dos povos da floresta*. 2023. Disponível em: <https://abori.com.br/artigos/somos-amazonia-saberes-desafios-e-visao-de-futuro-dos-povos-da-floresta/>. Acesso em: 28 jul. 2025.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2011.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer: práticas contracoloniais quilombolas*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

CAPIBERIBE, Artionka. Patrimônio Indígena. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Org.). Dicionário temático de patrimônio: debates contemporâneos. Campinas: Editora da UNICAMP, 2021.

CASA CIVIL (BRASIL). (2021, Dezembro 30). *Governo Federal segue atuando para reduzir impactos das chuvas na Bahia*. Disponível em: https://www.gov.br/casacivil/pt-br/assuntos/noticias/2021/dezembro/governo-federalsegue-atuando-para-reduzir-impactos-das-chuvas-na-bahia. Acesso em: 10 jul. 2025.

ESPEJEL, Benjamin Ortiz; CARVALHO, Aline Vieira. Patrimonio biocultural: un saludo de México. *Revista Habitus* - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiânia, Brasil, v. 19, n. 1, p. 122–128, 2021. DOI: 10.18224/hab.v19i1.9025.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA DA BAHIA, E SECRETARIA DA SAÚDE DO ESTADO DA BAHIA. (2022). Recomendações em Saúde Mental e Atenção Psicossocial/Bem-Viver para Povos Indígenas Afetados pelas Inundações na Bahia.

GLOBAL CLIMATE CHANGE. *NASA Finds June 2023 Hottest on Record*. NASA. Disponível em: https://climate.nasa.gov/news/3276/nasa-finds-june-2023-hottest-on-record/. Acesso em: 27 jul. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Conheça o Brasil População Indígena* [Internet]. 2025. Disponível em: https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/22326-indigenas-2.html. Acesso: 28 jul. 2025.

INTERNACIONAL COUNCIL ON MONUMENTS AND SITES (ICOMOS). *Carta do Patrimônio Cultural e Mudanças Climáticas*. Casa de Oswaldo Cruz, ICOMOS Brasil: 2025. Disponível em: https://www.coc.fiocruz.br/wp-content/uploads/2025/05/CARTA_DO_PATRIMONIO_CULTURAL_E_MUDANCAS_CLIMATICAS_REVISADA.pdf. Acesso em: 10 jul. 2025.

INTERNATIONAL INSTITUTE FOR ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (IIED). *Patrimônio Biocultural*. IIED, 2017. Disponível em: https://biocultural.iied.org/. Acesso em: 10 jul. 2025.

PAINEL INTERGOVERNAMENTAL SOBRE MUDANÇA DO CLIMA (IPCC 2023). *Mudança do Clima 2023: Relatório Síntese*. Brasília: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, 2023.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Dossiê IPHAN 19*: Sistema Acrícola Tradicional do Rio Negro. Brasília: IPHAN, 2019. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossie_19__sistema_agricola__web___12jul19.pdf. Acesso em: 30 jun. 2025.

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

LATOUR, Bruno. *Onde aterrar?* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2020.

MARENGO, Jose A. Impactos sociais dos eventos climáticos extremos. *Ciência e Cultura*, v. 76, n. 3, p. 01-08, 2024.

MARRAS, Sílvia; TADEI, Maria. Vestígios antropogênicos em organismos aquáticos: uma análise ecológica. *Revista Brasileira de Ecologia*, v. 18, n. 2, p. 45-59, 2022.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. O Campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. In: FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL. Sistema Nacional De Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, Ouro Preto/MG, 1., 2009. Anais. Brasília: IPHAN, 2012. v. 2, t. 1, p. 25-39.

MIDDLETON, Jacqueline et al. Indigenous mental health in a changing climate: a systematic scoping review of the global literature. *Environmental Research Letters*, v. 15, n. 5, p. 053001, 2020.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008. Dossiê: Literatura, língua e identidade. *(Artigo originalmente publicado na Revista Gragoatá, n. 22, p. 11-41, 1º sem. 2007.)*.

MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO DO DESENVOLVIMENTO REGIONAL (Brasil). *Sistema Integrado de Informações sobre Desastres*. Disponível em: https://s2id.mi.gov.br/. Acesso em: 1 ago. 2025.

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA,TECNOLOGIA E INOVAÇÕES (MTIC). *Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima - IPCC*. Governo Federal, MTIC: 2025. Disponível em: https://antigo.mctic.gov.br/mctic/opencms/ciencia/SEPED/clima/ciencia_do_clima/painel_intergovernamental_sobre_mudanca_do_clima.html. Acesso em: 15 jul. 2025.

MOORE, Jason W. *Capitaloceno: A crítica do capitalismo e a crise ambiental*. São Paulo: Editora XYZ, 2022.

NOAL, Débora da Silva et al. Psicologias indígenas em desastres: construção de linhas de cuidado ao Bem-Viver de povos originários. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 41, p. 1 – p. 14, 2024.

PÖRTNER, H. O.; ROBERTS, D. C.; TIGNOR, M.; POLOCZANSKA, E. S.; MINTENBECK, K.; ALEGRÍA, A.; CRAIG, M.; LANGSDORF, S.; LÖSCHKE, S.; MÖLLER, V. Climate Change 2022: Impacts, adaptation and vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 2 ago. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2009.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION. *Disaster Risk Reduction*. 2023. Disponível em: https://www.unesco.org/en/disaster-risk-reduction. Acesso em: 20 jul. 2025.

WISNIK, José Miguel. *Drummond e a maquinação do mundo*. Youtube, 30 de outubro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=b8cgFYw9J54. Acesso em: 20 jul. 2025.

WORLD BANK. *Indigenous Peoples. Indigenous Peoples are culturally distinct societies andcommunities*. Although they make up approximately 6% of the global population, they account for about19% of the extreme poor. Disponível em: https://www.worldbank.org/en/topic/indigenouspeoples#1. Acesso em 7 abr. 2025.

A TAIPA DE MÃO COMO SABER ANCESTRAL
O Museu José Antônio Pereira e a resistência da arquitetura vernacular em Campo Grande/MS

TAIPA DE MÃO AS ANCESTRAL KNOWLEDGE: The José Antônio Pereira Museum and the resistance of vernacular architecture in Campo Grande, Brazil

Vivianne Maria de Freitas[1]

Resumo
Este artigo propõe uma reflexão sobre a taipa de mão, técnica construtiva vernacular também conhecida como pau-a-pique, como expressão dos saberes ancestrais presentes no território sul-mato-grossense. A partir do estudo do Museu José Antônio Pereira, único exemplar remanescente em Campo Grande com essa técnica preservada, buscou-se compreender como tais práticas dialogam com o ambiente, a cultura e a memória local. A pesquisa articula os conceitos de patrimônio vernacular, oralidade e sustentabilidade, buscando destacar a importância da valorização desses conhecimentos tradicionais como forma de resistência simbólica frente à homogeneização urbana e ao apagamento cultural. Ao reconhecer a taipa de mão como herança viva, o artigo propõe um olhar decolonial sobre a arquitetura, que reposiciona os saberes populares no centro da discussão sobre o habitar contemporâneo.
Palavras-chave: taipa-de-mão; pau-a-pique; arquitetura vernacular.

Abstract
This article proposes a reflection on taipa de mão, a vernacular construction technique also known as pau-a-pique, as an embodiment of ancestral knowledge present in the territory of Mato Grosso do Sul, Brazil. Taking the José Antônio Pereira Museum as a case study, the only preserved structure in Campo Grande built using this technique, the research aims to understand how such traditional practices relate to the local environment, culture, and memory. By articulating concepts of vernacular heritage, orality, and sustainability, this work highlights the importance of valuing these traditional techniques as symbolic resistance against cultural erasure and urban homogenization. Recognizing taipa de mão as a living heritage, the article offers a decolonial perspective on architecture, repositioning popular knowledge at the heart of contemporary spatial practices.
Keywords: taipa-de-mão; pau-a-pique; vernacular architecture

1 Mestranda em Turismo e Patrimônio pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP, em andamento) e Arquiteta e Urbanista pela Centro Universitário Unigran Capital (Unigran Capital, 2022).. https://orcid.org/0009-0003-6807-8963

Introdução

Os saberes ancestrais, transmitidos por gerações de forma oral e prática, encontram na arquitetura vernacular uma de suas manifestações mais ricas e resilientes. Não se trata apenas de técnicas construtivas, mas de sistemas de conhecimento que integram cultura, meio ambiente e modos de vida. Como destaca Paul Oliver, “a arquitetura vernacular é o resultado de tradições coletivas profundamente enraizadas na cultura de um povo e em sua adaptação ao território” (Oliver, 1997).

Entre as técnicas vernaculares presentes em Mato Grosso do Sul, a taipa de mão, popularmente conhecida como pau-a-pique, representa um marco importante da ocupação territorial mineira e das formas tradicionais de edificar. Consiste em uma estrutura de madeira (geralmente varas ou ripas fincadas verticalmente) entrelaçada com galhos horizontais e preenchida com uma mistura de barro, palha e, por vezes, esterco, aplicada manualmente. Essa técnica simples, porém eficaz, oferece conforto térmico, aproveitamento de recursos locais e reduzido impacto ambiental, configurando-se como um exemplo claro de sustentabilidade empírica.

A partir do estudo de caso do Museu José Antônio Pereira, única edificação remanescente em Campo Grande/MS construída com essa técnica, este artigo busca refletir sobre a relevância da taipa de mão como um saber ancestral em risco de esquecimento. Tombado como patrimônio histórico e cultural, o museu não apenas preserva a memória do fundador da cidade, como também conserva, em sua materialidade, um modo de construir que remonta às práticas dos povos originários e das comunidades sertanejas do interior brasileiro.

A presença das construções em terra no território de Campo Grande passou a ser progressivamente ameaçada com a promulgação do Código de Posturas da Vila de Santo Antônio de Campo Grande, em 1905. Esse instrumento legal visava estabelecer um ordenamento urbano pautado por critérios de higiene, moralidade e estética, promovendo um controle do espaço que também refletia uma intenção de distinção social. As chamadas “operações de embelezamento e saneamento” impunham regras rígidas para o uso das áreas públicas, além de regulamentações sobre a conduta moral e os padrões construtivos, buscando suprimir os traços “sertanejos” que caracterizavam o modo de vida local (Trubiliano; Martins Jr., 2008). Embora esse código tenha passado por várias reformulações, foi somente com o novo Código de Posturas, de 1921, que se instituiu a proibição formal das edificações em taipa na zona urbana central, exigindo sua substituição por construções em alvenaria de tijolos (Arruda, 2003).

Segundo o que afirma Lara (2009), a valorização dos saberes tradicionais na arquitetura é um ato de resistência frente à homogeneização imposta pela modernidade. Nessa perspectiva, este artigo se insere no campo da arquitetura vernacular, tendo como foco a técnica do pau-a-pique, enquanto saber ancestral que resiste ao esquecimento no território de Mato Grosso do Sul. Longe de representar uma tecnologia obsoleta, a taipa de mão carrega uma densidade simbólica que articula memória, identidade e pertencimento. Sua permanência em edificações como o Museu José Antônio Pereira expressa a vitalidade de uma arquitetura produzida com o corpo, a terra e o tempo, em íntima sintonia com o ambiente e com as culturas populares. Ao resgatar esse saber tradicional, pretende-se contribuir para uma reflexão crítica sobre o apagamento histórico dos conhecimentos vernaculares e a urgência de sua valorização no contexto urbano contemporâneo, como estratégia de preservação cultural, justiça patrimonial e reintegração da oralidade, da experiência e do território aos debates sobre o futuro da arquitetura.

A taipa de mão (pau-a-pique) como saber ancestral

Origens da técnica

A taipa de mão, também conhecida como pau-a-pique, é uma técnica construtiva que carrega em si um sincretismo cultural profundo, resultante do encontro entre saberes africanos, indígenas e europeus durante o processo de colonização das Américas. Embora frequentemente associada à arquitetura rural brasileira, sua origem remonta a práticas ancestrais utilizadas em diferentes continentes.

Tal sistema técnico-espacial não pode ser compreendido apenas como solução habitacional de baixo custo, mas sim como produto de uma sofisticada lógica construtiva baseada na interação entre cultura e território. Como analisa Paul Oliver (1997), a arquitetura vernacular expressa "formas de vida locais" e incorpora em sua lógica a adaptação climática, a economia de recursos e a transmissão oral de conhecimentos, compondo o que ele chama de "saberes espacializados". Assim, compreender a origem da taipa de mão exige reposicionar o olhar sobre a história da técnica, reconhecendo-a como um saber sistematizado por populações que detinham formas complexas de organização social e territorial.

Segundo Olender (2006), o pau-a-pique tem paralelos diretos com técnicas tradicionais africanas, como as usadas por diversos grupos bantos na África subsaariana. Nessas culturas, a construção com terra crua, trançado de galhos e aplicação manual de argila era amplamente difundida, sendo usada tanto em habitações quanto em edifícios cerimoniais. Com a diáspora africana, esse conhecimento foi ressignificado no território brasileiro, adaptando-se às condições ambientais e materiais disponíveis.

Essa transposição de saberes se deu de forma oral e prática, reafirmando o caráter empírico das tradições africanas no contexto da diáspora. Como lembra Weimer (2020), o conhecimento técnico das populações negras escravizadas foi sistematicamente apropriado e desvalorizado pelo discurso colonial, ainda que tenha sido a base da edificação de grande parte do Brasil rural e periférico. A taipa de mão, nesse sentido, é também um marcador identitário e político, pois constitui parte do legado das contribuições civilizatórias africanas, ainda que relegadas ao esquecimento institucional.

Ao mesmo tempo, os povos indígenas que habitavam o território do atual Brasil já utilizavam sistemas construtivos baseados em estruturas de madeira e fechamento com barro muito antes da chegada dos colonizadores. As ocas, malocas e construções de aldeia apresentavam soluções de conforto térmico e aproveitamento eficiente dos recursos naturais locais, como o uso de cipós, fibras vegetais e argila crua (Olender, 2006; Pachamama, 2018). Esse saber pré-existente foi incorporado e transformado pelos colonizadores portugueses, resultando em um sistema híbrido de construção, que unia elementos indígenas, africanos e europeus, prática que Freyre (2006) define como "arquitetura de resistência".

Para além da materialidade, as construções indígenas carregavam cosmovisões que conectavam o espaço à espiritualidade, à oralidade e aos ritmos da natureza. Conforme afirma Pachamama (2018), o uso da terra crua nas aldeias estava profundamente vinculado à percepção cíclica do tempo e à relação simbiótica com o ambiente. Dessa forma, ao ser incorporada à técnica do pau-a-pique, essa dimensão simbólica não desaparece: ela se transforma, inscrevendo-se nas paredes como memória viva dos povos originários. É por isso que autores como Edson Kayapó e Gersen Baniwa insistem na necessidade de "retornar à terra" como prática arquitetônica e política.

Esse sincretismo se consolidou especialmente nas regiões rurais do interior do Brasil, onde a escassez de materiais industrializados e a presença de comunidades tradicionais favoreciam a manutenção das práticas vernaculares. No caso do pau-a-pique, a técnica tornou-se símbolo da autoconstrução, da participação coletiva e da adaptação cultural. Rubem Alves, ao descrever a construção de uma casa de pau-a-pique, ressalta a importância do mutirão, da criatividade e do uso integral dos elementos naturais disponíveis, inclusive o esterco de vaca, usada como ligante, "porque se não for bosta, não dá liga" (Alves, *apud.* Olender, 2006).

A fala de Rubem Alves, ainda que coloquial, revela uma verdade essencial: o saber tradicional é profundamente contextual, e seu valor reside justamente na adaptação ao lugar, ao tempo e à coletividade. Como reforça o autor, o saber do povo é silencioso, mas rigoroso. A técnica da taipa de mão é construída com base em processos acumulativos de tentativa e erro, de observação dos ciclos naturais e da escuta intergeracional. Assim, ela configura uma "tecnologia da ancestralidade", que resiste às lógicas homogeneizantes do urbanismo moderno.

Com o tempo, porém, a técnica passou a ser marginalizada, associada à pobreza, insalubridade e precariedade. Essa visão reducionista contribuiu para o seu progressivo desaparecimento, como analisam Van Eijk e Souza (2006), ao relatarem que muitas construções em terra foram substituídas por alvenaria ou simplesmente abandonadas sem reconhecimento patrimonial. No entanto, como destaca Paul Oliver (1997), as construções vernaculares são expressões do lugar, do tempo e da cultura, e como tal, merecem respeito e preservação.

Esse processo de apagamento tem raízes na colonialidade do saber, conceito abordado por autores como Walter Mignolo (2017) e Aníbal Quijano (2005), que denunciam a desvalorização sistemática dos conhecimentos não europeus. Quando a arquitetura vernacular é vista como "arcaica" ou "inferior", nega-se sua complexidade técnica e sua potência como instrumento de resistência cultural. Ao invisibilizar o pau-a-pique, nega-se também a legitimidade das comunidades que ainda constroem com as mãos, que conhecem a terra e que fazem da moradia um gesto político de permanência.

Características principais: materiais, modo de execução e participação coletiva

A taipa de mão, como expressão da arquitetura vernacular, é marcada por uma íntima relação com os materiais naturais do território onde é empregada. A técnica utiliza essencialmente terra crua, água, fibras vegetais (como palha de arroz, capim, sisal) e, em muitos casos, esterco animal, associado à madeira ou galhos como estrutura de apoio. Esses elementos são, por definição, renováveis, acessíveis e com baixo impacto ambiental, constituindo uma solução adaptada às condições locais e à sabedoria popular. O barro, quando misturado às fibras e ao esterco, adquire resistência mecânica e plasticidade ideais para o preenchimento da trama de madeira, garantindo estabilidade e conforto térmico.

Essa dependência direta dos recursos locais transforma a técnica em uma verdadeira expressão da geografia cultural. Como explicam Gimovski e Oliveira (2024), a arquitetura em terra não se limita à economia de meios, mas reflete uma cosmologia em que o ambiente não é externo ao ser humano, mas parte de sua corporeidade e modo de viver. Essa perspectiva reaproxima o fazer arquitetônico da noção de pertencimento territorial, revelando que a seleção dos materiais é menos uma questão técnica e mais uma escolha culturalmente situada. Portanto, reconhecer os insumos utilizados no pau-a-pique é também reconhecer o território como agente coautor da construção.



Figura 1 – Trama de uma construção em pau-a-pique. Fonte: Portal Virtuhab.



Figura 2 – Barreamento da trama. Fonte: Portal Virtuhab.

O modo de execução da taipa de mão inicia-se com a criação de uma estrutura composta por peças verticais, denominadas esteios, que fazem o papel dos pilares, aos quais estão ligadas peças horizontais denominadas baldrames, madres e frechais, trabalhando como as vigas, de acordo com a sua posição nessa estrutura (Figura 1). Era comum os baldrames estarem apoiados sobre uma parede baixa de alvenaria de pedra ou de adobe para evitar que possíveis infiltrações capilares atingissem essas e outras peças de madeira. As partes dos esteios que ficam incrustadas no solo, conhecidas como nabos, recebiam tratamento especial, principalmente através de aplicação de fogo, visto que estavam em contato direto com a umidade do solo. Essa malha forma o esqueleto da parede, que então é preenchido com a massa de barro aplicada manualmente, camada por camada (Figura 2). A secagem ocorre de forma natural, ao sol, por aproximadamente 30 dias e exige um acompanhamento constante para evitar rachaduras ou deslocamento do barro. O acabamento da técnica inclui o emboço, aplicado após a secagem do preenchimento da trama, sendo composto por terra, cal e areia; o reboco, aplicado acima do emboço, que é feito a partir de areia e cal; a pintura com pigmentos naturais e, em alguns casos, aplicação de óleo vegetal para impermeabilização superficial.

Esse processo evidencia uma dimensão artesanal da técnica, onde o corpo do trabalhador atua como principal ferramenta. Como ressalta Paul Oliver (1997), não há construção em pau-a-pique sem o tato, sem o tempo do corpo que amassa, molda e sente a argila. A manualidade é elemento central, não apenas no sentido técnico, mas também simbólico: construir com as mãos significa também imprimir no espaço as marcas do pertencimento e da memória coletiva. Ao contrário das técnicas industrializadas, a taipa de mão não separa o construtor da matéria: ela exige presença, sensibilidade e tempo, fatores que a conectam diretamente aos ciclos da natureza.

Essa presença corpórea e subjetiva do construtor inscreve-se na edificação como um testemunho afetivo. Como nos lembra Bachelard (1993), “a casa é o abrigo dos sonhos”, e nesse sentido, a casa de pau-a-pique torna-se também abrigo das memórias coletivas, dos saberes silenciosos e das mãos que a moldaram. A ausência de maquinário e de distanciamento entre sujeito e obra reforça o caráter orgânico do processo, fazendo da construção um ato quase ritualístico. A própria parede se torna um palimpsesto de gestos, camadas, secagens e reparos, evidenciando uma poética da impermanência que desafia os dogmas da arquitetura moderna.

Outro aspecto fundamental da técnica é o seu caráter coletivo e comunitário. Historicamente, a construção em taipa de mão é feita em regime de mutirão, com envolvimento de vizinhos, familiares e membros da comunidade. Trata-se de um fazer partilhado, em que o conhecimento é transmitido em ato, entrelaçando prática construtiva e fortalecimento dos laços sociais. A obra não é apenas um produto funcional, mas um evento social e afetivo, onde se partilham saberes, histórias, refeições e cantos. Como lembra Rubem Alves, “fazer uma casa é como fazer um poema: precisa de mãos, mas também de alma e companhia” (*apud.* Olender, 2006).

Essa dimensão coletiva desloca o foco do objeto para o processo, transformando a edificação em uma extensão da vida comunitária. De acordo com Ferrara (2014), as construções de base comunitária funcionam como atos de reciprocidade simbólica, onde o trabalho compartilhado consolida redes de solidariedade e pertencimento. O mutirão, nesse sentido, torna-se mais do que uma estratégia de viabilização econômica: é um dispositivo cultural e político, que desafia os modelos hegemônicos de produção do espaço e reafirma a arquitetura como campo de encontro, cuidado e ancestralidade.

Essa participação coletiva não é um detalhe folclórico, mas parte constitutiva da técnica e da cultura que a sustenta. Segundo Santos (1980), o mutirão representa um sistema de cooperação que articula arquitetura, pedagogia e solidariedade, sendo uma das expressões mais autênticas da cultura popular brasileira. Ao desaparecer dos canteiros contemporâneos, essa lógica colaborativa vai sendo substituída por relações mercadológicas e fragmentadas. Resgatar a taipa de mão como prática restaurativa, portanto, não diz respeito apenas à técnica em si, mas à reconstrução de vínculos comunitários, à valorização dos saberes locais e à afirmação de outras formas possíveis de produzir espaço.

Tal como afirma Krenak (2017), “nossos corpos e nossas casas são prolongamentos da terra”. Reativar o valor coletivo da construção em pau-a-pique é também reivindicar uma outra ecologia dos afetos, na qual a arquitetura não é uma mercadoria, mas um

meio de sustentar a vida. Essa perspectiva implica uma revisão crítica das políticas patrimoniais e educacionais que negligenciam os saberes populares, propondo uma reintegração do conhecimento empírico às práticas projetuais e restaurativas. Preservar a taipa de mão, nesse sentido, é preservar modos de viver que resistem, ainda hoje, à colonialidade do espaço.

Relação com o território e o clima no Centro-Oeste e no Mato Grosso do Sul

A técnica da taipa de mão, tradicionalmente empregada em diversas regiões do Brasil, estabelece uma conexão direta com os recursos naturais disponíveis e com as condições ambientais locais. No Mato Grosso do Sul, a presença dos biomas Cerrado e Pantanal, além das áreas de transição com a Mata Atlântica, compõe um cenário climático e geográfico diverso, que influencia as práticas construtivas vernaculares. Conforme destaca Olender (2006), essa técnica utiliza materiais encontrados no próprio terreno ou em suas proximidades, o que evidencia uma adaptação sensível às possibilidades e limites do território.

O clima predominante em grande parte do estado é o tropical do tipo Aw, segundo a classificação de *Köppen*, caracterizado por verões quentes e chuvosos e invernos secos. Essas variações sazonais impõem desafios específicos às construções, exigindo soluções que minimizem os impactos do calor excessivo e das chuvas intensas. A taipa de mão responde a essas demandas por meio de sua massa térmica, que oferece isolamento e estabilidade térmica mesmo sob temperaturas extremas. Brandão *et al.* (2018) reforçam essa capacidade de adaptação ao afirmar que as técnicas com terra crua, como o pau-a-pique, apresentam alto desempenho térmico, adequando-se bem a contextos com forte sazonalidade climática.

Os solos argilosos predominantes em boa parte do Cerrado Sul-mato-grossense são especialmente propícios para a aplicação da taipa de mão. Sua plasticidade, combinada a fibras vegetais como palha ou capim seco, permite uma modelagem eficiente e resistente, com baixa necessidade de insumos externos. De acordo com Van Eijik e Souza (2006), as técnicas com terra crua prosperam em regiões onde há boa disponibilidade de argila e matéria vegetal, como ocorre em diversas áreas do Centro-Oeste brasileiro. Isso garante não apenas a viabilidade estrutural, mas também a replicabilidade comunitária da técnica.

Nas regiões pantaneiras, onde o regime hídrico é mais complexo devido às cheias sazonais, as soluções vernaculares historicamente incorporaram estratégias como o uso de fundações elevadas e o emprego de madeira resistente à umidade, adaptando a lógica construtiva às exigências ecológicas do ambiente. Pachamama (2018) observa que “as comunidades tradicionais formulam respostas construtivas específicas para os ciclos naturais, desenvolvendo uma arquitetura resiliente, em permanente diálogo com o território”.

Essa articulação entre material, clima e cultura torna a taipa de mão uma técnica emblemática da capacidade adaptativa humana. A construção com terra não é apenas uma escolha econômica ou artesanal: trata-se de um saber ambientalmente enraizado, acumulado por gerações e continuamente reelaborado diante das transformações do território. Como argumenta Olender (2006), o pau-a-pique é “expressão de uma inteligência coletiva que incorpora as características do clima e do solo como parte da própria arquitetura”.

Portanto, compreender a taipa de mão a partir da relação com o território e o clima do Mato Grosso do Sul é também reconhecer sua importância como tecnologia social e como prática cultural ancestral. Seu uso, especialmente em edificações como o Museu José Antônio Pereira, evidencia que as soluções vernaculares não são resquícios do passado, mas estratégias vivas de enfrentamento das adversidades ambientais, com potencial de inspirar práticas restaurativas e sustentáveis no presente.

Estudo de caso: Museu José Antônio Pereira em Campo Grande/MS

Histórico da edificação e processo de tombamento

O Museu José Antônio Pereira, localizado na Fazenda Bálsamo, av. Guaicurus, s/ n° em Campo Grande/MS, é uma das construções mais antigas da cidade e representa um marco histórico da ocupação do território sul-mato-grossense (Figura 3). A edificação, originalmente a residência da família Pereira, foi construída no final do século XIX em taipa de mão, técnica vernacular amplamente utilizada por sertanejos e trabalhadores rurais em regiões interioranas do Brasil. A escolha por essa técnica revela a adequação aos recursos materiais disponíveis na região, como o barro argiloso, a palha e a madeira, e ao conhecimento ancestral transmitido oralmente entre gerações de construtores locais.

José Antônio Pereira, o proprietário original da casa, é considerado o fundador oficial de Campo Grande, tendo migrado com sua família do estado de Minas Gerais para a região central do atual Mato Grosso do Sul. Sua chegada, em 1872, e posterior fixação nas imediações do córrego Prosa, impulsionaram o surgimento do núcleo urbano que viria a se tornar a capital sul-mato-grossense. A residência construída por ele resistiu às transformações urbanas e, ao manter sua técnica original, tornou-se não apenas um símbolo da memória fundacional da cidade, mas também um testemunho material de uma técnica construtiva vernacular em acelerado processo de desaparecimento.

A fundação do núcleo urbano a partir de uma casa de pau-a-pique inscreve a técnica no imaginário identitário da cidade. Embora a narrativa oficial frequentemente privilegie grandes obras de infraestrutura como marcos fundacionais, é relevante destacar que o início da ocupação urbana se deu com práticas simples, coletivas e ambientalmente ajustadas. Nesse sentido, a residência de José Antônio Pereira não apenas serviu como morada e centro da vida familiar, mas como semente arquitetônica de uma cidade que cresceria renegando os saberes que a originaram. Preservar essa casa é, portanto, um gesto político de valorização de uma urbanidade mais sensível às suas raízes.

A trajetória da edificação após o falecimento de José Antônio Pereira revela novas camadas de significados patrimoniais. Em 1966, a propriedade foi doada à Prefeitura Municipal de Campo Grande por sua neta, D. Carlinda Pereira, com o intuito de garantir sua preservação. A partir dessa doação, iniciaram-se os primeiros esforços para reconfigurar o espaço como um lugar de memória pública, culminando, em 1999, na inauguração oficial do Museu José Antônio Pereira, por ocasião do centenário de emancipação administrativa da cidade (FUNDAC, s.d.).

Contudo, entre a doação e a abertura do museu, o imóvel passou por intervenções, nem sempre orientadas por critérios técnicos de conservação. A primeira grande reforma, anterior ao processo de tombamento, descaracterizou parte significativa da construção original. Somente em 1979 foi realizado um trabalho de restauro voltado à recuperação de aspectos autênticos da edificação, seguido de uma nova intervenção em 1984, ano seguinte em que a casa foi oficialmente tombada como Patrimônio Histórico de Campo Grande (SPHAN, 1984). Esta última obra foi executada sob responsabilidade do arquiteto José Marco da Fonseca. Em 1998, outra intervenção antecedeu a abertura definitiva do museu à visitação pública, conduzida pelo empreiteiro Gregório Correa e coordenada pela arquiteta Zuleide Higa.



Figura 3 – Museu José Antônio Pereira. Fonte: Flavio Andre, 2018.

Todas essas intervenções contaram com a orientação técnica do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que acompanhou os procedimentos e decisões ao longo do processo. No entanto, os registros relativos às técnicas construtivas adotadas nessas reformas são escassos e fragmentados, comprometendo a sistematização do conhecimento sobre os métodos empregados. A ausência de documentação técnica detalhada evidencia uma lacuna importante na valorização da taipa de mão como sistema construtivo, dificultando a compreensão de seu comportamento estrutural e sua preservação como saber técnico-cultural. A intervenção de 1998, por sua vez, foi guiada por princípios de mínima interferência, buscando conservar ao máximo a técnica e a materialidade original do edifício, com ações pontuais voltadas à sua estabilização e funcionalidade como museu.

O processo de tombamento do imóvel foi iniciado na década de 1980 e concretizado por meio do Decreto Municipal nº 4.934, de 20 de abril de 1983, que reconheceu seu valor histórico, cultural e arquitetônico municipalmente. O tombamento visa assegurar a preservação não apenas da materialidade da edificação, mas de sua carga simbólica enquanto patrimônio imaterial relacionado ao saber-fazer do pau-a-pique. Segundo a Fundação Municipal da Cultura (FUNDAC), o museu compõe o rol dos bens culturais de relevância para a identidade campo-grandense, sendo responsável por "materializar os primeiros modos de ocupação do território e os valores culturais que nortearam sua formação".

Esse reconhecimento, no entanto, precisa ser lido com cautela. O tombamento de um bem não garante, por si só, sua valorização como saber ancestral. Em muitos casos, a conservação física das edificações ocorre dissociada da transmissão dos conhecimentos que lhe deram origem. Como observa Vieira (2018), a técnica do pau-a-pique é frequentemente preservada como relíquia, mas não como prática viva, o que exige políticas patrimoniais que ultrapassem a tutela do objeto edificado e fomentem a continuidade dos modos de fazer, construir e ensinar que estruturam tais arquiteturas.

A importância da edificação ultrapassa o valor memorial da figura de seu fundador. Como enfatizam autores como Trubiliano e Martins Jr. (2008), a casa representa um tempo em que a arquitetura era construída com as mãos, com o barro, com os saberes

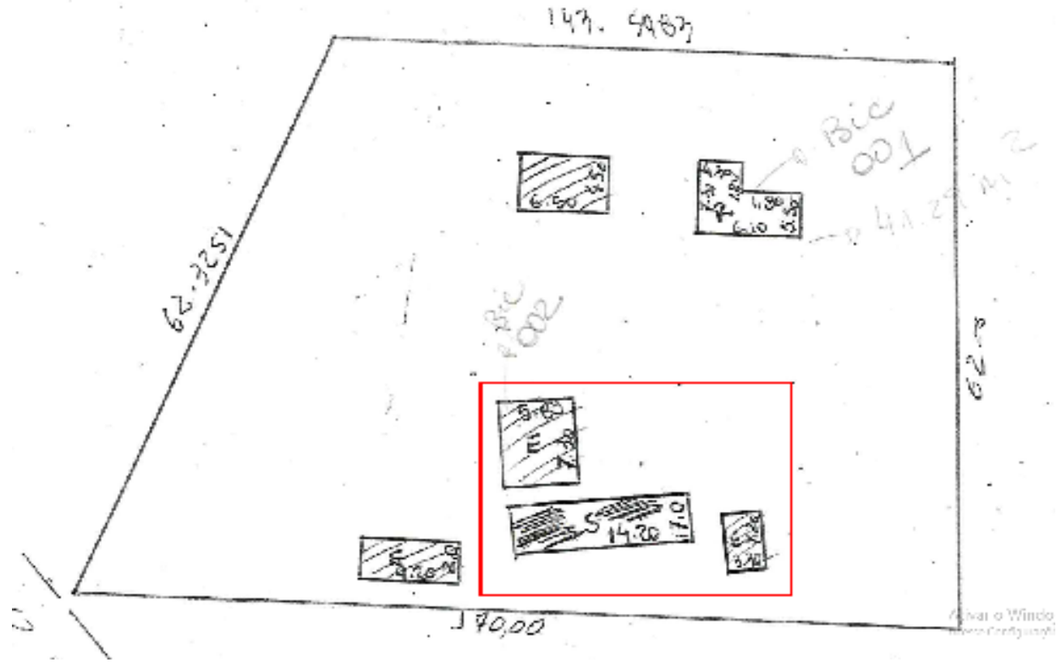


Figura 4 – BIC Museu José Antônio Pereira (modificado pela autora). Fonte: SEMADUR, 201

locais, antes de ser silenciada por códigos de postura que associaram tais construções à precariedade e ao atraso. A preservação do Museu José Antônio Pereira, nesse sentido, se torna estratégica para resgatar a legitimidade da arquitetura vernacular no cenário urbano contemporâneo e fomentar políticas públicas que integrem o saber ancestral à prática patrimonial.

Aspectos construtivos: a taipa de mão e os saberes ancestrais no Museu José Antônio Pereira

O edifício que hoje abriga o Museu José Antônio Pereira representa, em sua materialidade, um testemunho da técnica construtiva da taipa de mão. Localizado a cerca de 8 km do centro da cidade de Campo Grande/MS, o antigo núcleo da Fazenda Bálsamo é composto por três edificações principais: a casa sede, com seis cômodos e aproximadamente 99 **m²; a construção que abriga o monjolo e a cozinha caipira, com 42 m²; e um anexo destinado ao** armazenamento da carroça e da moenda, com aproximadamente 24 m² (Zanoni et al., 2010) (Figura 4).

Implantado em terreno ligeiramente inclinado, sem grandes interferências da vegetação adjacente na geração de umidade, o conjunto é caracterizado por soluções vernaculares adaptadas às condições locais (Zanoni *et al.*, 2010). A estrutura original compreende pilares (esteios), vigas baldrames e frechais superiores, executados majoritariamente em madeiras nativas como aroeira e cumbaru. Os esteios, roliços e parcialmente desbastados, foram cravados diretamente no solo, com encaixes macho-fêmea que permitiram a união com as vigas superiores, compondo a tradicional "gaiola" estrutural da taipa de mão (Figura 5).

As paredes, por sua vez, foram construídas com ripas e varas de espécies como guariroba, bocaiúva e bambu, entrelaçadas para formar o trançado estrutural que dá suporte à massa de preenchimento. Essa massa é composta por uma mistura de barro forte de olaria (argila), barro de várzea, areia e esterco fresco, proporção tradicional que, segundo Correa (2009), foi mantida durante o restauro de 1998. A cobertura do edifício original possuía duas águas, com telhas de coxa sobre estrutura em madeira de mangue, pindaíva, pau-vidro e louro branco. Parte da cobertura e dos elementos



Figura 5 – Modelo de uma parede de Taipa de pau-a-pique no quarto de nº 3 do Museu José Antônio Pereira.
Fonte: Amanda Batista Mitidiero, 2009.

estruturais foi substituída nesse mesmo restauro por espécies como ipê, faveiro e eucalipto tratado (Figura 6). Para garantir a durabilidade das telhas, estas foram banhadas em corante e fixadas com fios de cobre, técnica artesanal adotada para evitar escorregamentos (Zanoni *et al.*, 2010).

Intervenções pontuais demonstram o esforço da equipe técnica em preservar a lógica construtiva original. A ampliação do beiral e a inserção de valetas preenchidas com brita ao longo dos baldrames, por exemplo, buscaram proteger a edificação da umidade ascendente. Entretanto, a eficácia dessas soluções depende da continuidade de um manejo sensível, algo que se perdeu parcialmente nas manutenções posteriores, que chegaram a vedar algumas das valetas com novas camadas de piso.

Apesar do enfoque técnico que permeia os estudos da edificação, é fundamental compreender que esses elementos construtivos sustentaram modos de vida enraizados na terra, no trabalho coletivo e no cotidiano das famílias sertanejas. Como narra Maria Garcia (2009), neta do fundador da cidade, a antiga casa da Fazenda Bálsamo abrigava não apenas práticas produtivas, mas também um imaginário cultural que se manifestava em todos os cômodos da residência (Figura 7). A sala central, simples, dava acesso à sala de jantar, dominada por uma mesa comprida e bancos rústicos de madeira, onde apenas os homens se sentavam à mesa, enquanto as mulheres comiam na cozinha, em tamboretes, servindo-se nas próprias panelas:

> Na sala de jantar só os homens sentavam-se à mesa; as mulheres comiam na cozinha, sentavam-se em tamboretes e serviam-se diretamente nas panelas. O acesso às outras peças da casa partia dessa dependência. Daí encontrava-se a entrada para o quarto do casal. Além da cama, ali estava um baú e um pequeno oratório cuja imagem principal era a de Santo Antônio.
> Do quarto do casal passava-se para o quarto das meninas. Outros dois aposentos tinham entrada a partir da sala de jantar.
> As portas e janelas de madeira rústica tinham como fechadura uma taramela.
> Pouco afastada do corpo da casa ficavam a cozinha com fogão a lenha, a despensa, a peça onde se fabricavam os bolos, pães, roscas e biscoitos. Sob uma cobertura, ficavam o monjolo, o forno e o tear.
> Interessante lembrar o vaivém do monjolo, à noite, limpando o arroz, o café, quebrando o milho para a canjica e o fubá. A razão de o monjolo trabalhar à noite era evitar que as galinhas ou até crianças descuidadas sofressem acidente com o soca-soca do monjolo.
> Próximo à cozinha o rego-d'água servia aos serviços da casa. (Garcia, 2009, p.34-36)



Figura 6 – Reforma do Museu José Antônio Pereira (1998). Fonte: Acervo do Museu José Antônio Pereira.

Essas camadas de uso e simbolismo ampliam a leitura da taipa de mão como um saber ancestral que transcende sua expressão construtiva. O sistema estrutural se conecta organicamente às práticas cotidianas da vida na fazenda: desde a ordenha das vacas e a fabricação de queijo e doce no mangueiro, até o funcionamento do monjolo à noite, pensado para evitar acidentes com crianças e animais, cada parte da casa e de seus anexos revela uma profunda integração entre o espaço construído, o ambiente natural e os ritmos de vida da roça. O rego d'água ao lado da cozinha, o calabouço usado como tanque, a salgadeira para o gado, a bica-d'água ladeada por plantas nativas, a secagem do café e a produção de rapadura em tachos de cobre, tudo compõe um mosaico de saberes técnicos e afetivos que dialogam diretamente com a arquitetura vernacular.

Nesse contexto, o Museu José Antônio Pereira não é apenas um exemplar remanescente da técnica de taipa de mão em Campo Grande. Ele é, sobretudo, um artefato cultural complexo, cuja materialidade carrega os modos de habitar, produzir, alimentar-se, cuidar e celebrar. Preservar essa edificação é também preservar os gestos, os silêncios e os sentidos inscritos na terra batida das paredes, nas fendas do madeiramento e nos espaços que um dia abrigaram a vida rural sul-mato-grossense.

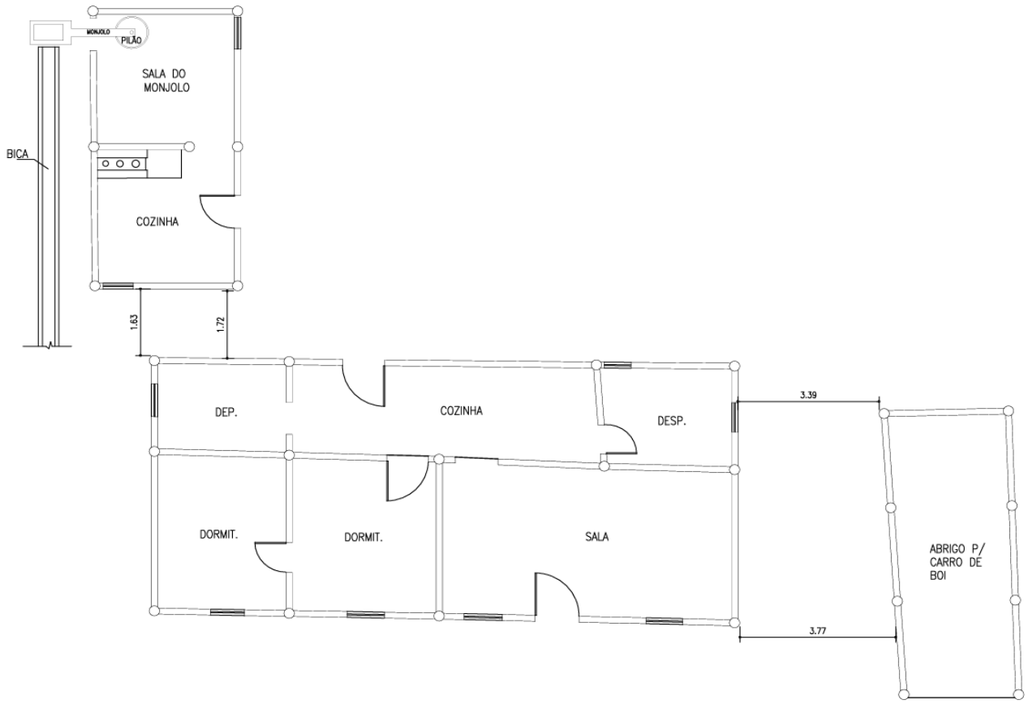


Figura 7 – Planta baixa das edificações principais. Fonte: Desenvolvido pela autora (2025).

Desafios de preservação e potencial restaurativo da taipa de mão no museu José Antônio Pereira

A preservação da técnica da taipa de mão, enquanto saber ancestral e expressão da arquitetura vernacular brasileira, enfrenta desafios significativos na contemporaneidade. No caso específico do Museu José Antônio Pereira, embora a edificação tenha passado por importantes intervenções, como a de 1998, ainda são recorrentes os problemas relacionados à umidade, desgaste das estruturas e intervenções inadequadas, o que expõe a fragilidade da manutenção contínua. Segundo Zanoni *et al*. (2010), a manutenção anual é limitada a retoques no reboco e pintura a cal, enquanto práticas inadequadas, como a lavagem do piso interno, têm contribuído para o aumento da umidade nas paredes, um fator crítico em construções de terra crua.

Durante a reforma de 1998, foram adotadas medidas técnicas para mitigar os efeitos da umidade, como o aumento dos beirais e a execução de valetas com pedra britada ao longo dos baldrames, no abrigo da carroça, com o objetivo de promover ventilação e impedir a ascensão capilar da água. No entanto, as intervenções posteriores ignoraram parcialmente essas soluções, revelando, conforme aponta Zanoni *et al.* (2010), uma falta de compreensão técnica por parte da equipe de manutenção. Tal cenário ilustra um dilema recorrente: preservar a técnica com suas limitações originais ou adaptá-la com recursos modernos sem comprometer sua autenticidade. A própria análise da edificação indica que, embora existam soluções mais duráveis, opta-se pela manutenção com materiais e métodos rudimentares, como forma de preservar a integridade patrimonial.

Esse impasse traz à tona uma discussão fundamental no campo da conservação do patrimônio vernacular: até que ponto é possível compatibilizar a autenticidade material com a durabilidade física? Zanoni *et al.* (2010) sugerem que o uso de materiais tecnologicamente aprimorados, como novos traços de argamassa, impermeabilização das bases e rebaixamento do nível do piso externo, poderiam reduzir os custos e a frequência das manutenções, preservando o bem de forma mais eficiente. No entanto, tais alternativas exigem critérios técnicos rigorosos e sensibilidade cultural para que não descaracterizem os valores simbólicos da construção original.

Outro ponto sensível é o estigma social historicamente associado à taipa de mão, que ainda dificulta seu reconhecimento como técnica válida no presente. Lopes e Ino (2000) destacam que, durante décadas, a técnica foi abandonada e quase invisibilizada inclusive no meio acadêmico, sendo considerada ultrapassada ou associada à pobreza, improvisação e insalubridade. Pesquisadores como Carvalho e Lopes (2012), Santos (2015) e Franke (2017) também apontam que a associação da técnica à Doença de Chagas e à informalidade construtiva contribuiu para seu afastamento do repertório arquitetônico institucionalizado, apagando seu valor cultural e construtivo. Essa marginalização, contudo, começa a ser revista diante de novos paradigmas ligados à sustentabilidade, que reconhecem na terra um material renovável, acessível e ecologicamente viável.

As potencialidades da taipa de mão, resgatadas por autores como Galdino (2010) e Lopes *et al.* (2013), são diversas: conforto térmico, regulação hídrica, isolamento acústico, economia de energia, possibilidade de autoconstrução e uso de materiais locais. A simplicidade da técnica também a torna intuitiva e de fácil assimilação, inclusive por mão de obra não especializada, o que reforça seu caráter comunitário e acessível. Lopes e Ino (2000, p.2) afirmam que a taipa de mão “é uma técnica facilmente assimilável e transmissível, e de simples execução (...) com excelente desempenho térmico, ecologicamente equilibrada (...) e baixo consumo de energia”. Essas qualidades a colocam como uma opção viável não apenas para conservação de bens existentes, mas também como alternativa habitacional para o futuro.

Adicionalmente, as inovações registradas por Franke (2017), como o uso de estruturas metálicas, painéis pré-fabricados e impermeabilizações localizadas, mostram que a técnica pode evoluir sem perder sua essência (Figura 8). A adoção dessas estratégias permite adaptar a taipa de mão às exigências contemporâneas sem romper com sua lógica original. Essa perspectiva dialoga com as ideias de Caser e Ino (2001), que defendem o uso da técnica como contribuição direta à sustentabilidade e à produção de um habitat mais integrado com o meio ambiente.

Nesse contexto, o Museu José Antônio Pereira representa não apenas um testemunho histórico, mas um campo experimental para o desenvolvimento de estratégias restaurativas que respeitem a técnica original ao mesmo tempo em que incorporam inovações necessárias. É imprescindível, pensar o restauro como um exercício de escuta ao território e às pessoas que nele atuam, resgatando os saberes empíricos e valorizando a experiência local como parte fundamental do processo de preservação.

Por fim, a manutenção da taipa de mão como técnica viva depende da implementação de políticas públicas que incentivem sua revalorização, da inclusão dos saberes vernaculares nos currículos universitários e da construção de uma nova mentalidade patrimonial que não se limite à estética, mas considere os modos de vida, os territórios e as práticas que lhe dão sentido. Em um tempo em que a sustentabilidade se torna urgência, recuperar e atualizar os saberes ancestrais pode ser não apenas uma homenagem ao passado, mas uma chave para o futuro.



Figura 8 – Inovações na Taipa de mão: (a esquerda) estrutura metálica em substituição da madeira; (a direita) estrutura em painel de madeira pré-fabricado. Fonte: Franke (2017) e Franke Volhard, F. (2016).

Considerações finais

A técnica da taipa de mão, profundamente enraizada nos saberes ancestrais que conformaram a paisagem edificada do Brasil, especialmente no Centro-Oeste, revela-se não apenas como uma prática construtiva tradicional, mas como um sistema integrado de conhecimento, identidade e adaptação ao território. Longe de ser um vestígio obsoleto de um passado rural, o pau-a-pique permanece como um testemunho da relação simbiótica entre cultura, natureza e modos coletivos de vida. Como demonstrado ao longo deste estudo, apesar de não ser reconhecida oficialmente como saber em Campo Grande ou Mato Grosso do Sul, a taipa de mão constitui uma tecnologia social, cuja simplicidade aparente oculta uma complexa rede de saberes empíricos, técnicas compartilhadas, sustentabilidade ambiental e organização comunitária.

A análise do caso do Museu José Antônio Pereira evidenciou como essa técnica, mesmo sob pressões urbanas e normativas que promoveram sua marginalização histórica, persiste como símbolo da memória coletiva e da criatividade popular. Ao ser reconhecida como parte do patrimônio cultural, ela assume também o papel de vetor de resistência e revalorização da diversidade construtiva brasileira. Nesse sentido, como afirma Lara (2025), resgatar os saberes tradicionais na arquitetura é um gesto político de enfrentamento à homogeneização imposta pela modernidade e de promoção de um urbanismo mais plural e sensível às realidades locais.

Sob a ótica cultural, a taipa de mão representa um elo vivo entre passado e presente. A sua preservação não se dá apenas na materialidade das construções, mas também na transmissão dos modos de fazer, nos mutirões, nas práticas comunitárias e nas técnicas empíricas que moldaram e ainda moldam os territórios. Essa herança construtiva é, portanto, também uma herança de pertencimento e de identidade. Como defendem Galdino (2010) e Lopes *et al.* (2013), a técnica pode ser ressignificada contemporaneamente como parte de estratégias culturais de valorização da arquitetura vernácula e do fortalecimento de vínculos com o território.



No campo social, a taipa de mão apresenta potenciais significativos. Sua simplicidade de execução, o uso de materiais locais e a possibilidade de autoconstrução tornam a técnica acessível a comunidades de baixa renda, oferecendo soluções habitacionais dignas e adaptadas ao clima e ao contexto geográfico. Além disso, o resgate dessa técnica pode favorecer a formação de redes de aprendizagem intergeracional, fortalecendo o papel de mestres de ofício e comunidades tradicionais como guardiãs de saberes que dialogam com as necessidades do presente. A obra de Caser e Ino (2001) é contundente ao afirmar que tais técnicas possibilitam uma vida mais integrativa e ecológica, além de fomentar a inclusão por meio da construção participativa.

Já sob a perspectiva econômica, a taipa de mão possui vantagens relacionadas ao baixo custo de produção, ao reaproveitamento de materiais e à redução da pegada ecológica da construção civil, um dos setores mais impactantes ambientalmente. Sua adoção, no entanto, depende de políticas públicas de incentivo, de marcos legais que reconheçam sua viabilidade técnica e de mudanças nos paradigmas arquitetônicos que historicamente associaram a terra crua à precariedade. Como apontam Lopes e Ino (2000) e Santos (2015), romper o estigma que paira sobre a taipa de mão é o primeiro passo para torná-la uma alternativa contemporânea de habitar, inserida em processos sustentáveis e em sintonia com os desafios socioambientais atuais.

Assim, este artigo reforça a urgência de se repensar o lugar das técnicas construtivas tradicionais no projeto de futuro das cidades. Em um momento de crise climática, de escassez de recursos e de busca por soluções urbanas mais inclusivas e resilientes, a taipa de mão deixa de ser apenas um resquício do passado e se transforma em referência para novas formas de construir com o território, a cultura e a comunidade. Sua valorização como saber ancestral é, portanto, um caminho não só de preservação da memória, mas também de reinvenção do presente e projeção de futuros possíveis (Figura 9).

Figura 9 – Taipa de mãos. Fonte: Caio Martins. (2023).

Referências

ARRUDA, Ângelo. *A casa em Campo Grande: Mato Grosso do Sul-1950/2000*. Revista Arquitextos, n. 36, 2003.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BRANDÃO, Rafael Pinto; CORDEIRO, Carol Cardoso Moura; JORGE, Stefany Hoffmann Martins; GUARDA, Emeli Lalesca Aparecida da; DURANTE, Luciane C.; CALLEJAS, Ivan Julio Apolonio. Desempenho térmico e eficiência energética: análise comparativa entre habitação convencional e de taipa de mão. *Memorias del Seminario Iberoamericano de Arquitectura y Construcción con Tierra - SIACOT*, n. 18, p. 225-233, 25 oct. 2018. Disponível em: https://revistas.udelar.edu.uy/OJS/index.php/msiacot/article/view/1122. Acesso em: 23 jul. 2025.

CARVALHO, Thaís Márjorie Pererira de; LOPES, Wilza Gomes Reis. A arquitetura de terra e o desenvolvimento sustentável na construção civil. In: *CONGRESSO NORTE NORDESTE DE PESQUISA E INOVAÇÃO*, 7., 2012, Palmas. Anais [...]. Palmas: CONEPI, 2012. p. 1 - 7.

CASER, Karla; INO, Akemi. 23 projetos em taipa de mão: análise de soluções incorporadas à técnica tradicional. In: *ENCONTRO NACIONAL SOBRE EDIFICAÇÕES E COMUNIDADES SUSTENTÁVEIS*, 2., ENCONTRO LATINO-AMERICANO SOBRE EDIFICAÇÕES E COMUNIDADES SUSTENTÁVEIS, 1., 2001, Canela. Anais […]. Canela: ANTAC, 2001. p. 155-162.

OLIVER, Paul. (ed). *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

FERRARA, Lucrecia D'Alessio. *Design em espaços*. São Paulo: Rosari. 2002.

FRANKE, Lisa Nathalie. *Arquitetura Contemporânea em Terra: modos de ver e fazer*. 2017. 237 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Arquitetura, Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, Portugal, 2017.

FREYRE, Gilberto. (2006). *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global.

GALDINO, Clayton. Casas de mãos e barro: a arquitetura caiçara de São Sebastião. *Revista Cadernos do Ceom*, v. 23, n. 32, p. 77-98, 2010.

GARCIA, Maria. *Campo Grande: desde a fazenda Bálsamo*. 12. ed. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2009. 44 p. 12 v. (Eu sou história).

GIMOVSKI, Fabio; OLIVEIRA, Cíntia Mara Ribas de. Territórios do saber: a integração de saberes ancestrais e conservação ambiental na cosmovisão Shanenawa. *História Oral*, *[S. l.]*, v. 27, n. 3, p. 31–48, 2024. DOI: 10.51880/ho.v27i3.1457. Disponível em: https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1457. Acesso em: 22 jul. 2025.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LARA, Fernando Luiz. Modernismo tornado vernáculo: o caso brasileiro. *Journal of Architectural Education*, v. 63, n. 1, p. 41–50, 2009. Disponível em: https://doi.org/10.1111/j.1531-314X.2009.01027.x. Acesso em: 2 ago. 2025.

LOPES, Wilza Gomes Reis; INO, Akemi. Habitação em taipa de mão: alternativa de construção mais sustentável. In: *ENCONTRO NACIONAL DE TECNOLOGIA DO AMBIENTE CONSTRUÍDO*, 8., 2000, Salvador. Anais [...]. Salvador: ANTAC, 2000. p. 173 - 180.

LOPES, Wilza Gomes Reis *et al*. A Taipa de Mão em Teresina, Piauí, Brasil: a Improvisação e o Uso de Procedimentos Construtivos. *digitAR-Revista Digital de Arqueologia, Arquitectura e Artes*, n. 1, Coimbra, 2013.

MIGNOLO, Walter. D. COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [S.L.], v. 32, n. 94, p. 01-18, 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 21 jul. 2025.

OLENDER, Mônica Cristina Henriques Leite. *A TÉCNICA DO PAU-A-PIQUE: subsídios para a sua preservação. 2006*. 119 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/8822. Acesso em: 20 jul. 2025.

PACHAMAMA, Raphael Augusto Vasconcelos Carneiro Nascimento. Guia para autoconstrução em bambu e terra:adobe e taipa de mão. In: *VII CONGRESSO DE ARQUITETURA E CONSTRUÇÃO COM TERRA NO BRASIL*, 2018, Rio de Janeiro: Terra Brasil. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/385592036_Guia_para_autoconstrucao_em_bambu_e_terra. Acesso em: 20 jan. 2025.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/1661. Acesso em: 21 jul. 2025.

SANTOS, Clarissa Armando dos. *Construção com terra no Brasil: panorama, normatização e prototipagem com terra ensacada*. 2015. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Centro Tecnológico, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

SANTOS, Carlos Nelson F. Velhas novidades nos modos de urbanização brasileira. In: *Habitação em questão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TRUBILIANO, Carlos Alexandre Barros; JÚNIOR, Carlos Martins. Campo Grande na rota da Marcha para Oeste. *Revista de História Regional*, *[S. l.]*, v. 13, n. 2, 2009. Disponível em: https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2277. Acesso em: 20 jul. 2025.

VAN EIJK, Dries; SOUZA, Vicente Custódio Moreira de. Surgimento, desenvolvimento e desaparecimento da técnica taipa de pilão no Brasil. *Conservar Património*, Lisboa, v. 4, n. 3, p. 17-24, dez. 2006. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/5136/513653427002.pdf. Acesso em: 21 jul. 2025.

VIEIRA, Carolina Nascimento. Legitimação da precariedade da taipa de mão no brasil por políticas públicas de habitação rural, entre outros. *Memorias del Seminario Iberoamericano de Arquitectura y Construcción con Tierra - SIACOT*, n. 18, p. 446-458, 25 oct. 2018. Disponível em: https://revistas.udelar.edu.uy/OJS/index.php/msiacot/article/view/1159. Acesso em: 23 jul. 2025.

WEIMER, Gunter. Arquitetura popular afro-brasileira. *Em Questão*, [S.L.], v. 26, n. 1, p. 291-316, 7 nov. 2020. Faculdade de Biblioteconomia Comunicacao. http://dx.doi.org/10.19132/1808-5245260.291-316. Disponível em: https://www.redalyc.org/journal/4656/465664654013/html/. Acesso em: 20 jul. 2025.

ZANONI, Raí *et al*. Levantamento e caracterização técnica de construções em terra crua no estado de mato grosso do sul. In: *III CONGRESSO DE ARQUITETURA E CONSTRUÇÃO COM TERRA NO BRASIL*, 3., 2010, Campo Grande: *Terra Brasil*, 2010. p. 1-12. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/327680991_Levantamento_e_caracterizacao_tecnica_de_construcoes_em_terra_crua_no_estado_do_Mato_Grosso_do_Sul. Acesso em: 23 jul. 2025.

ISSN 2526-7310 PIXO n.36,v.10 verão de 2026

CARTOGRAFIAS TANGÍVEIS E SABERES INDÍGENAS
Visualização Espacial e Justiça Climática

TANGIBLE CARTOGRAPHIES AND INDIGENOU KNOWLEDGES
Spatial Visualisation and Climate Justice

Sinval Xavier[1], Luiza Félix Dalla Vecchia[2] e Adriana Portella[3]

Resumo
Enfrentar as mudanças climáticas exige a adoção de abordagens que promovam o diálogo entre o conhecimento científico e os saberes tradicionais dos povos Indígenas, especialmente no que diz respeito à proteção e gestão de territórios estratégicos como a Amazônia. Este artigo apresenta o desenvolvimento e a implementação de um modelo físico tridimensional do relevo amazônico, integrado a tecnologias de visualização de dados geoespaciais, com o objetivo de ampliar o alcance e a compreensão das informações territoriais e climáticas. Com base na experiência do projeto *Sabedoria Indígena Amazônica*, o estudo analisa como o uso de maquetes topográficas com projeções digitais pode tornar dados complexos mais acessíveis, sensibilizar públicos diversos e fortalecer a liderança Indígena na formulação de políticas públicas. Os resultados sugerem que abordagens visuais ampliadas, interativas e interculturais podem servir como ferramentas eficazes para mediar entre o conhecimento técnico e o território, promovendo respostas climáticas mais inclusivas, democráticas e fundamentadas em múltiplos modos de saber.
Palavras-chave: visualização espacial; saberes indígenas; justiça climática; modelagem tridimensional; SIG.

Abstract
Addressing climate change requires the adoption of approaches that foster dialogue between scientific knowledge and the traditional knowledge of Indigenous peoples, particularly about the protection and management of strategic territories such as the Amazon. This article presents the development and implementation of a physical three-dimensional model of the Amazonian relief, integrated with geospatial data visualization technologies, to expand the reach and understanding of territorial and climatic information. Based on the experience of the Amazonian Indigenous Wisdom project, the study analyses how the use of topographic models with digital projections can make complex data more accessible, raise awareness among diverse audiences, and strengthen Indigenous leadership in public policy-making. The results suggest that interactive, multisensory, and intercultural approaches can serve as effective tools for mediating between technical knowledge and territory, fostering climate responses that are more inclusive, democratic, and grounded in multiple ways of knowing.
Keywords: visualização espacial; saberes indígenas; justiça climática; modelagem tridimensional; SIG; mudanças climáticas.

1 Doutor em Engenharia Civil pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Professor Associado na Escola de Engenharia da Universidade Federal do Rio Grande. E-mail: xavier.sinval@gmail.com; sinval.xavier@furg.br
2 PhD in Environmental Design, University of Calgary; Professora associada da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo e do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: luisafelixd@gmail.com
3 Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo e Laboratório de Estudos Comportamentais da Universidade Federal de Pelotas, Brasil / Research Centre for Urban Studies, Heriot-Watt University, UK. E-mail: adriana.portella@ufpel.edu.br

Introdução

O avanço das mudanças climáticas impõe desafios sociais, ambientais e políticos que afetam de maneira desproporcional os povos Indígenas. Habitantes de territórios fundamentais para a regulação climática, como a Amazônia, os povos Indígenas têm desempenhado historicamente um papel crucial na conservação destes ambientes. No entanto, sua contribuição ainda é pouco considerada na formulação de políticas públicas.

Parte do problema reside na percepção ainda pouco sólida que os tomadores de decisão, formuladores de políticas, legisladores e o público em geral têm sobre o impacto da ação humana no Bioma Amazônico, bem como sobre a resistência que os territórios Indígenas oferecem às crescentes ameaças antrópicas à floresta e, consequentemente, ao clima do planeta. Informações em formato tabular, gráficos quantitativos e mapas técnicos tradicionais, embora instrumentos fundamentais, muitas vezes não são eficazes para sensibilizar o público leigo, promover maior conscientização e estimular o debate sobre as questões ambientais e seus impactos climáticos.

Reunir e sistematizar dados territoriais sobre a região amazônica constitui uma estratégia relevante para promover a consciência social e política. Ao mesmo tempo, torna-se essencial valorizar o papel crucial que os povos Indígenas e os seus territórios exercem na preservação deste bioma. Contudo, a mera disponibilização dessas informações sobre a forma de cartogramas convencionais ou mesmo em plataformas digitais não garante a sua eficácia. É indispensável desenvolver meios de comunicação que apresentem esses conteúdos de forma clara e acessível, permitindo que sejam compreendidos por um público mais amplo, inclusive por aqueles sem formação técnica.

Neste sentido, as ciências cognitivas demonstram que os seres humanos interpretam com maior facilidade informações tridimensionais em comparação com representações bidimensionais. Isso deve-se ao facto de a nossa visão estar naturalmente orientada para perceber profundidade, volume e perspectiva, facilitando uma compreensão mais realista e intuitiva do espaço. Assim, a utilização de visualizações em 3D proporciona uma assimilação mais clara e imediata de relações espaciais complexas, revelando-se especialmente proficientes em contextos ligados à geografia.

Ciente dessa importância, ao longo do desenvolvimento da pesquisa *Sabedoria Indígena Amazónica: Moldando Soluções Climáticas para o Brasil,* houve uma preocupação constante em criar e disponibilizar ferramentas que facilitassem e ampliassem o debate sobre as questões ambientais e climáticas que afetam as populações Indígenas. Além disso, buscou-se evidenciar o papel fundamental desses povos na preservação de um bioma profundamente entrelaçado com as suas práticas socioculturais, os seus saberes tradicionais e a própria continuidade das suas existências.

Assim, este texto propõe demonstrar de que forma a integração de tecnologias de visualização territorial, como os Sistemas de Informação Geográfica (SIG) e os modelos tridimensionais, pode funcionar como uma ponte entre o conhecimento técnico-científico e os saberes tradicionais. Ao aproximar essas diferentes formas de compreensão do território, pretende-se fomentar uma abordagem mais inclusiva, sensível às diversidades culturais e mais participativa no debate sobre a crise climática.

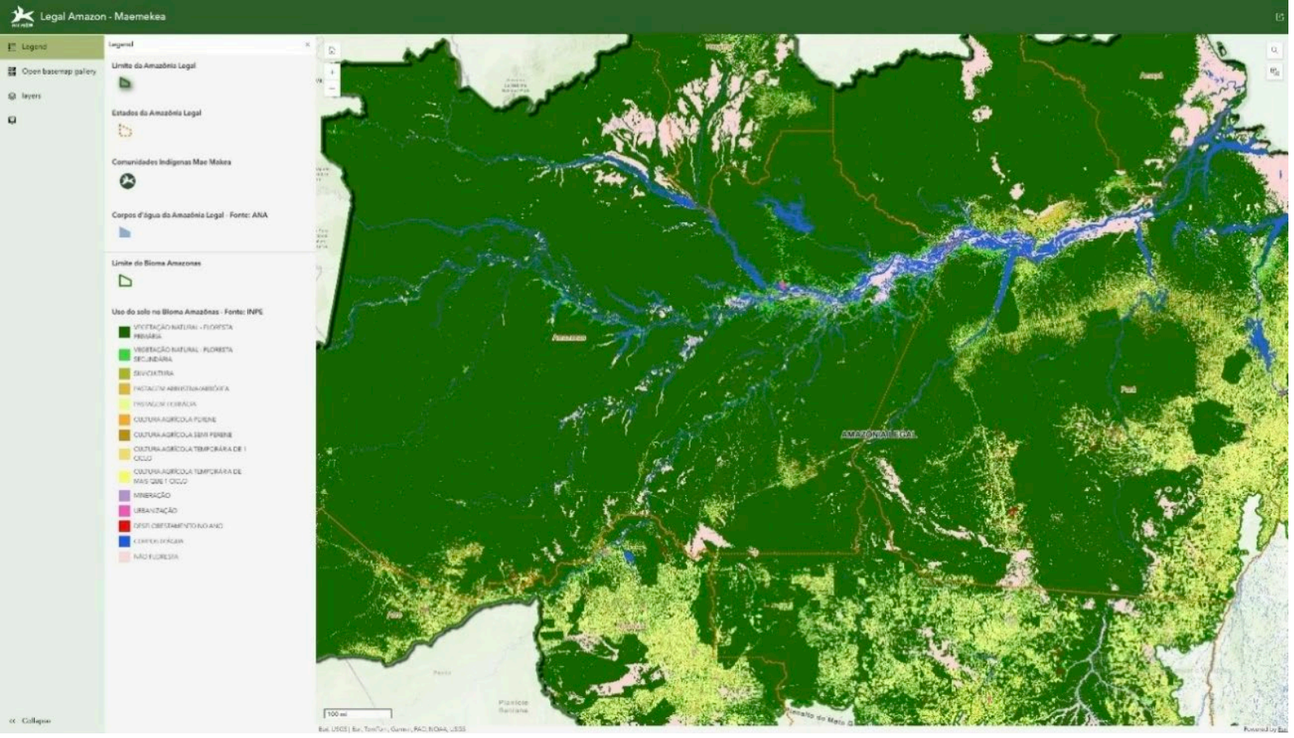


Figura 1 - SIG online com informações territoriais da Amazônia Legal. Fonte: Xavier, 2025.

Marco teórico

O uso de modelos físicos tem se mostrado uma ferramenta eficaz para representar e compreender o espaço geográfico, proporcionando aos usuários uma experiência mais concreta e sensorial. Seu caráter interativo e visualmente atrativo costuma captar a atenção e despertar o interesse do público (Zalite & Imai, 2017). No que diz respeito à percepção da paisagem, os modelos tridimensionais físicos têm se destacado como recursos didáticos valiosos, tanto em contextos acadêmicos quanto em ações de divulgação científica voltadas para a sociedade em geral (Harding et al., 2021; Oswald, Rinner & Robinson, 2019). Nesse contexto, a combinação de maquetes topográficas com projeções de imagens para adicionar camadas de informação tem se mostrado especialmente útil para públicos não especialistas, ao facilitar a visualização de ambientes urbanos e naturais e incentivar a participação e a construção coletiva de conhecimento (Harmon et al., 2018; Winder & Larson, 2017).

Estudos recentes nas áreas de geografia aplicada e visualização de dados espaciais indicam que o uso de modelos físicos de topografia, especialmente quando integrados a projeções de camadas digitais, pode aumentar significativamente o engajamento e a compreensão das informações territoriais. Um exemplo disso são os *3D Projection Augmented Landscape Models* (3DPALMs), utilizados em iniciativas de planejamento participativo. Nesses casos, informações digitais como uso do solo, dinâmicas ambientais ou impactos antrópicos são projetadas sobre maquetes físicas do relevo, facilitando a interação com comunidades locais (Fisher et al., 2019). A pesquisa demonstrou que essa abordagem é particularmente eficaz junto a públicos que não possuem conhecimentos técnicos ou experiência prévia com sistemas SIG, atuando como uma ferramenta de “mediação espacial”.

Diante da complexidade de ambientes geográficos como grandes biomas, extensas regiões territoriais ou áreas marcadas por significativa diversidade socioambiental, o uso de modelos físicos tridimensionais que representem o relevo e permitam a projeção de camadas de dados sociais, ambientais e climáticos surge como uma estratégia metodológica altamente relevante. Essa abordagem mostra-se eficaz não apenas na apresentação das informações de forma acessível, mas também no incentivo à

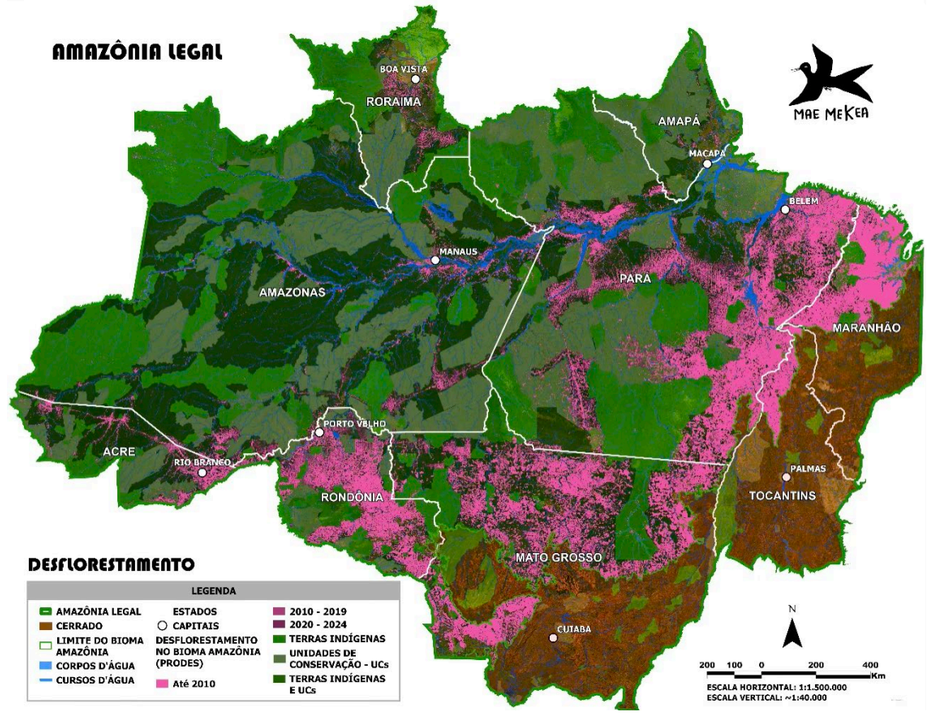


Figura 2 – Mapa Desflorestamento no Bioma Amazônia. Fonte: Xavier, 2025.

participação do público em discussões e na coleta colaborativa de dados sobre essas temáticas (Rambaldi, 2010).

Metodologia

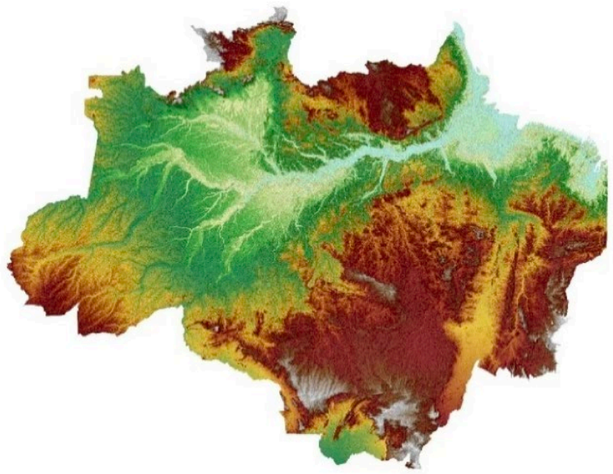
A metodologia adotada neste trabalho segue uma sequência de quatro etapas complementares: (i) coleta e sistematização de dados geográficos; (ii) elaboração e disponibilização de mapas temáticos; (iii) construção do modelo físico tridimensional; e (iv) montagem e projeção dos mapas sobre o modelo.

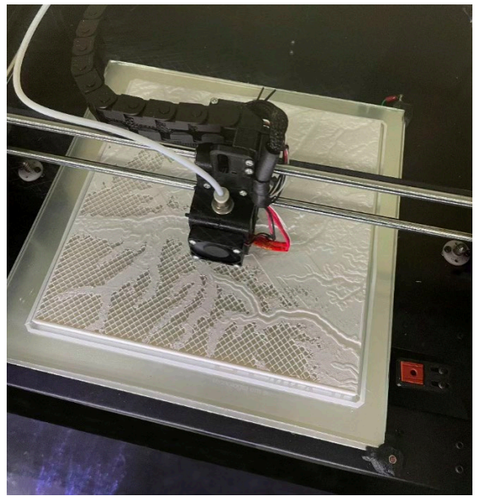
Coleta e sistematização de dados geográfico

A primeira etapa consistiu na prospecção e sistematização de dados territoriais da Amazônia Legal. Foram coletadas informações que retratam tanto a situação atual da região e do Bioma Amazônico quanto as transformações ocorridas ao longo do tempo, incluindo suas interações com os povos e territórios Indígenas. Os dados foram obtidos a partir de fontes oficiais, como INPE, IBGE, ANA, FUNAI, ANM e ICMBio, e de organizações não governamentais, como a RAISG e a Conservação Internacional. As informações abrangem temas fundamentais, como desmatamento, uso e cobertura do solo, focos de queimadas, vulnerabilidade climática, territórios Indígenas, unidades de conservação, entre outros aspectos cruciais relacionados ao território amazônico e às mudanças climáticas, que impactam tanto a região e os povos Indígenas quanto o planeta de forma mais ampla.

Elaboração e disponibilização de mapas temáticos

Em um segundo momento, os dados coletados foram formatados, organizados em um ambiente SIG online (Figura 1), disponibilizado para acesso público através do site web da pesquisa (https://maemekea.site.hw.ac.uk) . Posteriormente, em um ambiente de SIG desktop as informações foram utilizadas para a criação de mapas





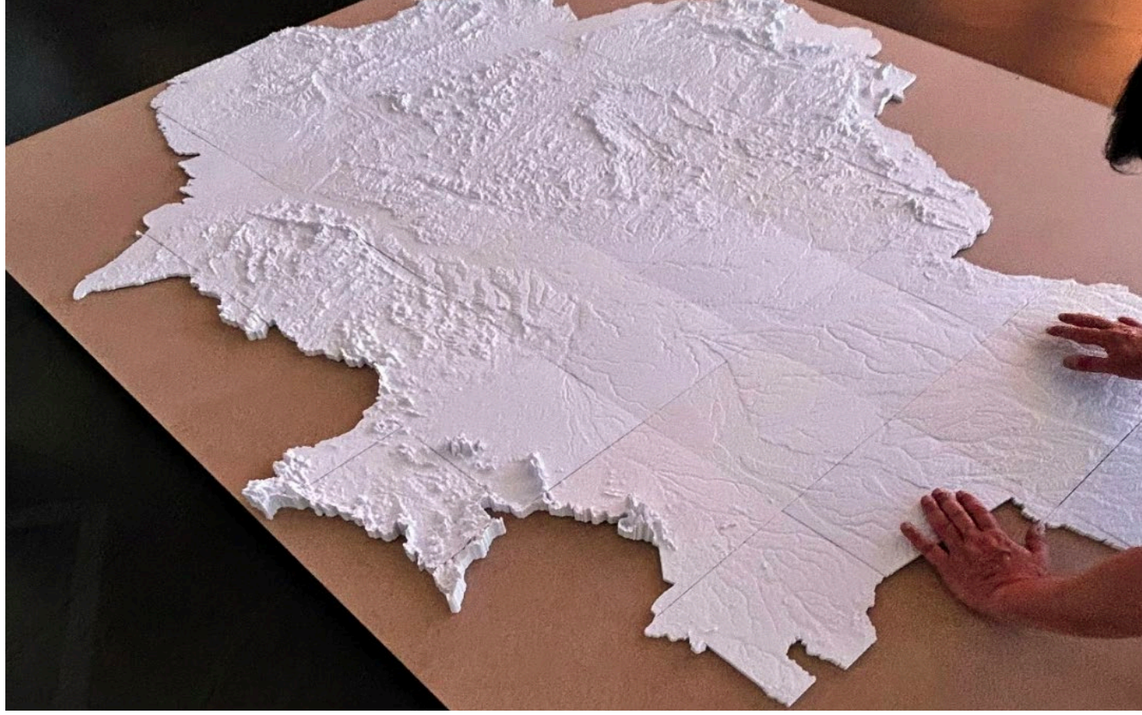


Figura 3 – MDE da Amazônia Legal. Fonte: dos autores, 2025. Figura 4 – Processo de impressão de uma das 51 peças do modelo 3D da Amazônia Legal. Fonte: dos autores, 2025.

temáticos sobre o território amazônico. Esses mapas foram especialmente concebidos para projeção sobre um modelo físico tridimensional do relevo da Amazônia, com o intuito de proporcionar uma experiência visual imersiva e educativa e incentivar as discussões e colaborações públicas sobre o tema. Para viabilizar a projeção, os mapas foram convertidos em imagens estáticas, que foram então agrupadas e convertidas em vídeo (Fig. 1).

No total foram produzidos 11 mapas temáticos que retratam diferentes aspectos do território amazônico: (i) Mapa Base; (ii) Hispometria e Cursos d'água; (iii) Terras Indígenas e Unidades de Conservação Ambiental; (iv) Desflorestamento no Bioma Amazônico; (v) Uso do Solo; (vi) Queimadas; (vii) Exploração Mineral e Infrações Ambientais; (viii) Decretações Históricas de Estados de Calamidades Públicas; (ix) Vulnerabilidade Climática; (x) Potencial de Água Doce; e (xi) Cenário Futuro - Mudanças Projetadas para o Ano de 2025 no Bioma Amazônico. A Figura 2 apresenta, a título de exemplo, o mapa temático de desflorestamento no Bioma Amazônico (Fig. 2).

Modelagem Tridimensional

O modelo físico tridimensional do relevo da Amazônia Legal foi impresso no Laboratório do Grupo de Estudos em Representação Gráfica e Digital no Ensino/Aprendizagem (Gegradi), da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), no tamanho de 2,25 x 1,75 metros. Sua produção se deu a partir da construção de um Modelo Digital de Elevação – MDE (Figura 3), elaborado com base na junção e recorte de 334 imagens de radar coletadas pela missão SRTM (NASA/NIMA) no ano 2000 e disponibilizadas no Brasil pela Embrapa e pelo INPE (Fig. 3).

Após a criação do MDE, a primeira tarefa consistiu em definir a escala horizontal de redução (1:1.500.000) e, a partir desta, determinar a escala vertical de redução que melhor representasse o relevo de uma área com 3.375 x 2.625 quilômetros de extensão, sem distorcê-lo excessivamente. Após uma série de testes, definiu-se a escala vertical de 1:40.000, resultando num exagero vertical de 37,5 vezes. Com as escalas estabelecidas, passou-se à produção do modelo tridimensional e dos respetivos arquivos de impressão. Esta tarefa foi executada diretamente em ambiente SIG, utilizando-se uma ferramenta desenvolvida especificamente para a geração de arquivos STL (Standard Tessellation Language).

Devido à limitação das dimensões máximas de impressão dos equipamentos do Gegradi (25 x 25 centímetros), o modelo foi subdividido em 51 peças quadrangulares, cada uma representando uma área territorial de 375 x 375 quilômetros. As seções foram impressas em ABS branco, utilizando tecnologia FDM - *Fused Deposition Modeling* . Em média, cada peça levou entre 12 e 18 horas para ser finalizada (Figura 4). Para cumprir o cronograma estabelecido, quatro impressoras 3D foram operadas simultaneamente durante três semanas de trabalho intensivo (Fig. 4).

No decorrer do processo, foram identificadas falhas tanto na modelagem quanto na etapa de fatiamento dos arquivos, o que exigiu a reimpressão de algumas seções. Adicionalmente, problemas técnicos nas impressoras, como entupimentos, desalinhamentos de correias e falhas de calibração, demandaram ações corretivas imediatas por parte da equipe, a fim de manter a qualidade das peças e assegurar a conclusão do modelo dentro do prazo. Considerando o elevado número de peças e o envolvimento de cinco pessoas no processo de impressão, foi necessário implementar um sistema de controle e monitoramento da produção. Esse controle revelou-se fundamental para garantir a padronização da qualidade e o cumprimento dos prazos previstos.

Para facilitar e garantir a correta montagem da maquete, cada uma das 51 peças foi etiquetada seguindo a codificação utilizada na grade de recorte do modelo digital.

Montagem e Projeção

A maquete 3D da Amazônia foi montada sobre uma base de MDF cru posicionada diretamente sobre os pisos dos locais de exibição (Figura 5). A base, além de servir com suporte nivelado e estável, também foi utilizada com área de projeção das informações complementares e descritivas dos mapas: títulos, legendas de conteúdos, escalas gráficas e de reduções e norte geográfico.

Figura 5 – Montagem do modelo 3D. Fonte: dos autores, 2025.



Figura 6 – O Modelo 3D na exposição de julho de 2025 em Pelotas/RS. Fonte: dos autores, 2025.

O processo de projeção do vídeo com os mapas sobre o modelo 3D envolveu a instalação de um projetor multimídia em posição elevada, diretamente acima da maquete e com sua lente voltada para essa, em ângulo o mais próximo possível de 90 graus e com altura suficiente para garantir a abertura de luz necessária para cobrir todo o modelo (a qual varia conforme as especificações técnicas do projetor utilizado). Como a condição de perpendicularidade da lente do projetor em relação ao modelo é dificilmente obtida, pois depende de diversos fatores, tais como as estruturas disponíveis de fixação do projetor e as possibilidades de disposição do modelo no ambiente, foi necessário a utilização de software de projeção mapeada para calibrar e ajustar a imagem ao modelo.

Resultados e Discussão

Até o momento, o modelo tridimensional físico da Amazônia foi apresentado em quatro eventos vinculados ao projeto Sabedoria Indígena Amazônica. Nessas ocasiões, sua utilização foi além da simples exibição de dados territoriais e ambientais, assumindo um papel central na mediação de reflexões e discussões críticas. O modelo funcionou como um dispositivo pedagógico e de sensibilização, contribuindo para o aprofundamento do debate sobre a crise climática e destacando a importância dos povos Indígenas como protagonistas na preservação do Bioma Amazônico. Além disso, reforçou o reconhecimento desses povos na formulação de políticas públicas e legislações relacionadas às questões ambientais e climáticas que afetam diretamente seus territórios e modos de vida.

Entre os dias 21 e 31 de julho de 2025, o modelo tridimensional da Amazônia foi apresentado pela primeira vez na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), no sul do Brasil. A exposição, intitulada Territórios em Transição: A Amazônia diante da Crise Climática, teve como objetivo compartilhar os resultados do trabalho de campo com comunidades Indígenas e evidenciar como as mudanças climáticas vêm impactando o cotidiano amazônico. A atividade buscou envolver estudantes, pesquisadores, Indígenas e o público em geral de Pelotas em discussões sobre temas urgentes, como escassez de água, insegurança alimentar e a necessidade de estratégias climáticas

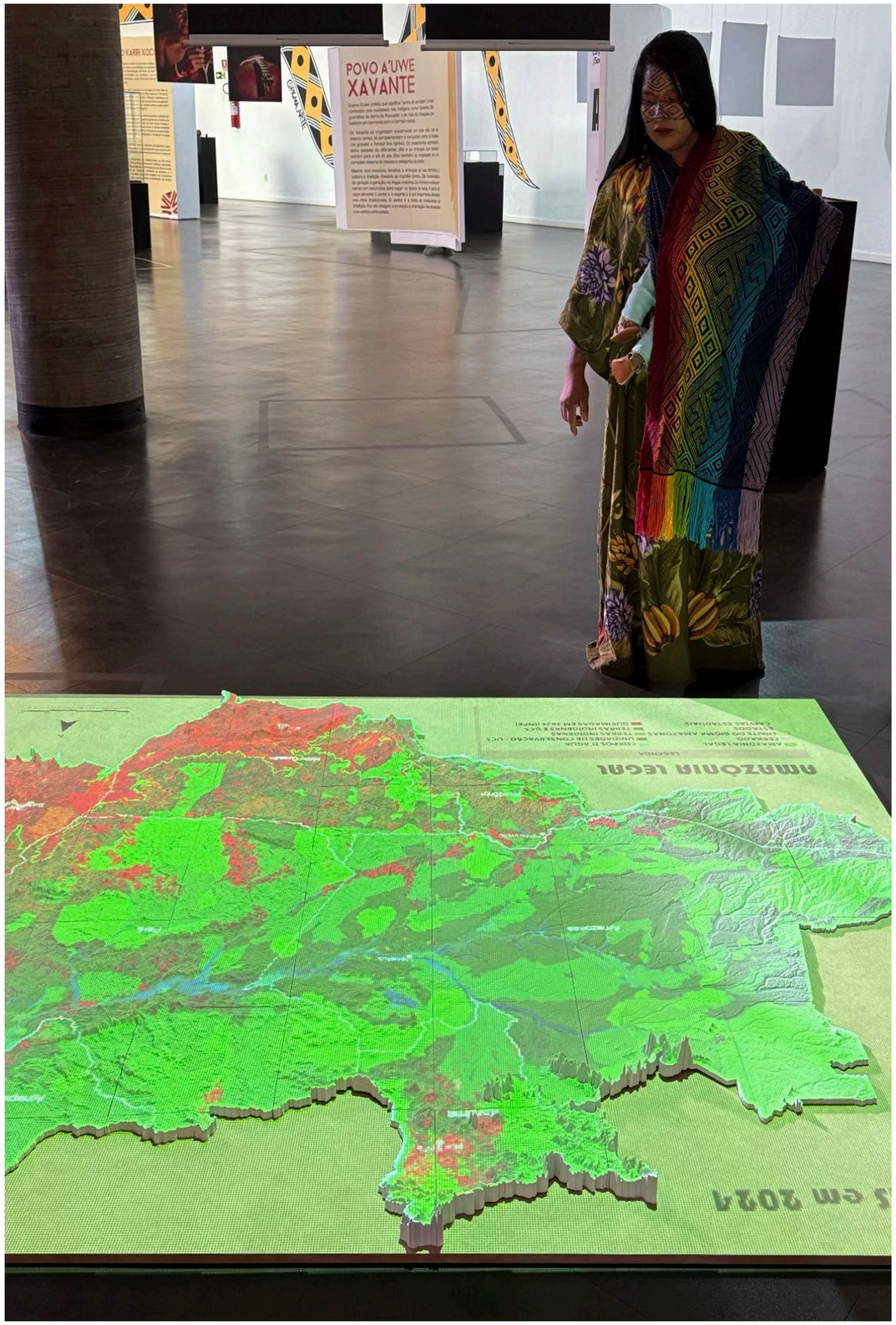


Figura 7 – O Modelo 3D na exposição de agosto de 2025 em Brasília/DF. Fonte: dos autores, 2025.



Figura 8 – O Modelo 3D no 12.º Seminário Internacional Projetar. Fonte: dos autores, 2025. Figura 9 – O Modelo 3D na exposição Territórios Vivos: Amazônia, Clima e Saberes Indígenas realizada em Rio Branco/AC. Fonte: dos autores, 2025.

participativas fundamentadas nos conhecimentos tradicionais Indígenas. O modelo foi instalado diretamente no chão do saguão do Centro de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas, Artes e Linguagem da UFPel (Figura 6), proporcionando uma experiência visual imersiva e acessível aos visitantes.

Entre os dias 4 e 9 de agosto de 2025, o modelo tridimensional da Amazônia foi apresentado no Memorial dos Povos Indígenas, em Brasília, como parte da exposição Encontros por Justiça Climática e Indígena (Figura 7). O evento teve como finalidade estabelecer uma plataforma nacional de diálogo, reunindo lideranças Indígenas, pesquisadores, representantes governamentais e organizações da sociedade civil. A mostra destacou os desafios urgentes enfrentados pelas comunidades amazônicas, ao mesmo tempo em que buscou ampliar a visibilidade dos povos Indígenas na construção de políticas climáticas no Brasil e fortalecer alianças estratégicas rumo à COP30.

De 14 a 17 de outubro de 2025, o modelo tridimensional da Amazônia voltou a ser exibido em Pelotas, no saguão do Centro de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas, Artes e Linguagem da UFPel, durante a realização do 12.º Seminário Internacional Projetar (Figura 8). O evento contou com uma linha temática específica, intitulada Mitigar , voltada à discussão de soluções para a crise climática. Além da exposição do modelo, foi promovida uma atividade interativa que apresentou dados e percepções já levantados pelo projeto, criando um espaço para diálogo com o público participante do evento e incentivando o intercâmbio de ideias e experiências sobre os desafios climáticos e territoriais da Amazônia (Fig. 8).

Por fim, do dia 16 ao dia 18 de dezembro de 2025, o modelo tridimensional da Amazônia foi o destaque central da exposição participativa Territórios Vivos: Amazônia, Clima e Saberes Indígenas, realizada no espaço expositivo da Universidade Federal do Acre, na cidade de Rio Branco/AC. Na ocasião, o modelo foi apresentado a lideranças das comunidades Indígenas acreanas que haviam acolhido a equipe de pesquisa durante a imersão de campo realizada em fevereiro de 2025. A atividade também serviu como um momento-chave para impulsionar as discussões finais do projeto junto aos líderes comunitários Indígenas (Figura 9).



Figura 10 – O Modelo 3D da AL no Memorial dos Povos Indígenas em Brasília/DF. Fonte: dos autores, 2025.

Os eventos demonstraram que a combinação entre o modelo físico tridimensional e a projeção audiovisual de dados revelou-se uma estratégia eficaz para tornar as informações mais acessíveis e compreensíveis. Ao projetar os dados diretamente sobre uma representação concreta do território, a iniciativa superou as limitações dos mapas bidimensionais tradicionais, facilitando a leitura espacial por públicos com diferentes graus de familiaridade técnica. Essa abordagem não apenas ampliou o entendimento das informações, mas também estimulou maior envolvimento por parte dos espectadores, promovendo uma apropriação mais significativa dos conteúdos apresentados.

Ao longo dos quatro eventos realizados no Brasil, o modelo tridimensional da Amazônia foi apresentado a um público de mais de mil pessoas. A maioria dos visitantes demonstrou forte comoção e impacto diante da experiência proporcionada pela projeção de dados sobre a maquete física. A potência dessa combinação, visualização de dados e representação espacial tangível, foi particularmente evidente na forma como sensibilizou o público. Muitos relataram que, até então, não tinham real dimensão da extensão territorial da Amazônia Legal no contexto brasileiro, tampouco das variações do relevo na região. A visualização colorida dos dados sobre o modelo permitiu uma assimilação mais imediata de questões complexas, como a expansão do desmatamento, a concentração de queimadas e a distribuição e resistência dos territórios Indígenas, aspectos que, quando apresentados apenas em números, gráficos ou mapas tradicionais, dificilmente geram o mesmo grau de consciência e envolvimento.

O modelo também se revelou uma ferramenta de comunicação intercultural, promovendo um espaço compartilhado de aprendizagem entre diferentes saberes. A maquete estimulou a reflexão e o diálogo sobre a importância dos saberes indígenas, contribuindo para sua valorização política, educativa e cultural. Ao evidenciar a relevância desses conhecimentos na construção de estratégias climáticas, o modelo destacou o papel essencial dos saberes indígenas no enfrentamento dos desafios ambientais.

Conclusões

O uso de um modelo físico tridimensional como meio de comunicação visual sobre a Amazônia Legal (Figura 10) e seus povos Indígenas revelou-se uma abordagem eficaz para traduzir a complexidade territorial e as dinâmicas socioambientais da região. Em vez de recorrer apenas a formas convencionais de representação, sejam digitais ou analógicas, a proposta adotou uma abordagem visual ampliada, ao combinar o modelo físico com projeções de dados georreferenciados. Essa integração proporcionou uma leitura espacial mais intuitiva e clara, favorecendo a compreensão tanto dos efeitos das mudanças climáticas sobre o território quanto da influência das dinâmicas territoriais na intensificação dessas mudanças.

Ao ser incorporado a eventos públicos e espaços de debate, o modelo funcionou como um catalisador para reflexões críticas, aproximando diferentes públicos, de comunidades Indígenas a acadêmicos e gestores, e promovendo trocas entre saberes científicos e tradicionais. As reações observadas durante as exposições, que variaram desde o reconhecimento do impacto da escala do desmatamento até a identificação direta com os territórios representados, evidenciam o potencial da ferramenta como um mediador eficaz entre a informação espacial e a mobilização coletiva.

Mais do que uma ferramenta expositiva, o modelo demonstrou ser um instrumento de engajamento político e educativo, com capacidade de estimular a participação social em torno da justiça climática. As experiências desenvolvidas até aqui reforçam a necessidade de investir em metodologias que articulem visualização espacial, tecnologia acessível e escuta ativa dos povos da floresta, como parte fundamental da construção de respostas climáticas mais inclusivas: que reconheçam e incorporem formas de conhecimento enraizadas no território, valorizando as cosmologias, práticas e modos de vida Indígenas como saberes essenciais para a preservação ambiental e o enfrentamento da crise climática (Fig. 10).

Agradecimentos

Este projeto de pesquisa (Referência do Financiamento: IOCRG\100887) é apoiado pelo programa ODA Challenge-Oriented Research Grants 2024 da British Academy, no âmbito do International Science Partnerships Fund do Governo do Reino Unido.

Referências

DÜBEL, S.; SCHUMANN, H. Visualization of features in 3D terrain. *ISPRS International Journal of Geo-Information*, v. 6, n. 11, p. 357, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.3390/ijgi6110357. Acesso em: 20 nov. 2025.

FISHER, R. et al. Augmenting physical 3D models with projected information to support environmental knowledge exchange. *Applied Geography*, v. 112, 2019.

HARDING, Chris et al. TouchTerrain—3D Printable Terrain Models. *ISPRS International Journal of Geo-Information*, v. 10, n. 3, 2021. Disponível em: https://www.mdpi.com/2220-9964/10/3/107. Acesso em: 20 nov. 2025.

HARMON, Brendan A. et al. Tangible topographic modeling for landscape architects. *International Journal of Architectural Computing*, v. 16, n. 1, p. 4–21, 2018.

OSWALD, Claire; RINNER, Claus; ROBINSON, Alexis. Applications of 3D printing in physical geography education and urban visualization. *Cartographica*, v. 54, n. 4, p. 278–287, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.3138/cart.54.4.2018-0007. Acesso em: 20 nov. 2025.

RAMBALDI, Giacomo. *Participatory Three-dimensional Modelling: Guiding Principles and Applications*, 2010 edition. CTA, Wageningen, the Netherlands, 2010. ISBN: 978-92-9081-448-1.

XAVIER, S. *Sabedoria Indígena Amazônica*. [S. l.]: ArcGIS StoryMaps, 2025. Disponível em: https://storymaps.arcgis.com/stories/c2ad62ea25be46cb8f4bb376ad96093e. Acesso em: 9 nov. 2025.

WINDER, James Ira; LARSON, Kent. Bits and Bricks Tangible Interactive Matrix for Real-time Computation and 3D Projection Mapping. *Future Technologies Conference* (FTC), 2017.

ZALITE, Marcela Gomes de Albuquerque; IMAI, César. O modelo físico ajustável para a identificação das prioridades dos usuários de habitação de interesse social. *PARC: Pesquisa em Arquitetura e Construção*, v. 8, n. 1, p. 20–31, 30 mar. 2017.

REFLEXÕES SOBRE OS MOVIMENTOS CULTURAIS PERIFÉRICOS
A cena do *hip hop* em Pelotas/RS

REFLECTIONS ON PERIPHERAL CULTURAL MOVEMENTS
The hip hop scene in Pelotas/RS

Pedro Henrique Bosquetti Dos Santos[1]
e Luana Pavan Detoni[2]

Resumo
O *hip hop* constitui uma manifestação cultural periférica marcada por dimensões éticas, estéticas e políticas, articulando identidades coletivas e práticas de resistência no espaço urbano. Este artigo analisa a cena do *hip hop* na cidade de Pelotas (RS), compreendendo-a como expressão viva da cultura periférica e do direito à cidade, assim como uma prática de resistência cultural de saberes ancestrais. A pesquisa, de caráter exploratório, fundamenta-se em revisão bibliográfica e em procedimentos de observação participante, associados ao método analítico do pensar por montagem, inspirado em Georges Didi-Huberman. Foram analisadas cinco manifestações culturais em diferentes territórios da cidade, a partir de registros fotográficos e sua relação com os contextos socioespaciais. Os resultados evidenciam que o *hip hop* em Pelotas atua como prática territorial que promove pertencimento, identidade coletiva e ressignificação de espaços urbanos marginalizados, configurando-se como forma alternativa de participação social e produção de cidadania.
Palavras-chave: *Hip hop;* cultura periférica; montagem.

Abstract
Hip hop constitutes a peripheral cultural manifestation marked by ethical, aesthetic, and political dimensions, articulating collective identities and practices of resistance within urban space. This article analyzes the hip hop scene in the city of Pelotas, Rio Grande do Sul, Brazil, understanding it as a living expression of peripheral culture and of the right to the city, as well as a practice of cultural resistance based on ancestral knowledge. The study adopts an exploratory approach, grounded in a bibliographic review and participant observation procedures, combined with the analytical method of thinking through montage, inspired by Georges Didi-Huberman. Five cultural manifestations were examined across different urban territories through photographic records and their relation to socio-spatial contexts. The results indicate that hip hop in Pelotas operates as a territorial practice that fosters belonging, collective identity, and the resignification of marginalized urban spaces, constituting an alternative form of social participation and the production of citizenship.
Keywords: Hip hop; peripheral culture; montage.

1 Graduando em Arquitetura e Urbanismo na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Pelotas. Fotógrafo à margem @194oito. E-mail: pehbsantos@gmail.com
2 Doutora em Planejamento Urbano e Regional (PROPUR/UFRGS). Graduada e mestra em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU/UFPel). Professora na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Pelota e integrante do Grupo de Pesquisa CNPq Cidade+Contemporaneidade. E-mail: luana.detoni@ufpel.edu.br

Introdução

O *hip hop* pode ser compreendido, na contemporaneidade, como uma referência ética, estética, política e educacional que emerge da cultura das periferias urbanas. Trata-se de uma manifestação cultural constituída pela articulação de múltiplas linguagens— frequentemente associada apenas à música, mas que extrapola esse campo — e que se afirma como forma de resistência, sociabilidade e alternativa de lazer, especialmente entre a população jovem (Ribeiro et al., 2025). Sua expressividade crítica manifesta-se tanto nos modos de vestir, de ocupar o espaço e de se comportar quanto nas formas artísticas produzidas, atravessando diferentes gerações.

Assim, o movimento se fortalece na direção de uma valorização de costumes e compartilhamento dos mesmos dentro de uma mesma comunidade. Segundo Muniz Sodré (2017), na cultura de tradição Iorubá, a construção do saber se ancora na oralidade, transmitida por meio dos Griots, que se *utilizam* da poesia e rima para transmitirem seus ensinamentos e participarem na construção da memória coletiva de sua comunidade. Dessa forma, a partir do movimento *hip hop*, podemos tensionar a ancestralidade não apenas como um ponto estático no tempo para uma visita ao passado, mas como forma de atualização para o meio em que se manifesta.

A origem do *hip hop*, situada na década de 1970, está diretamente associada às festas de rua organizadas nos bairros periféricos de Nova York. Nessas ocasiões, consolidaram-se os quatro elementos fundadores da cultura do *hip hop: graffiti*, Mestre de Cerimônias (MC), breakdance e Disc Jockey (DJ) (Postali; Silva, 2025). Posteriormente, conforme a proposição do DJ Afrika Bambaataa, incorporou-se um quinto elemento — o conhecimento — ampliando o sentido político da cultura *hip hop*. Tal incorporação buscava deslocar a centralidade da violência e da negatividade, fomentando processos de conscientização social e a denúncia das desigualdades vivenciadas nos territórios periféricos.

A dimensão crítica do *hip hop* encontra suas raízes em contextos urbanos marcados pela criminalização da pobreza, pela fome, pela precariedade e pela ausência de perspectivas, elementos frequentemente narrados nas letras do grupo Racionais MC's, como no álbum *Sobrevivendo no inferno* (1997). Ainda assim, longe de se restringir à denúncia, essa cultura tem contribuído, nas últimas décadas, para a construção de identidades coletivas entre jovens de comunidades e favelas em diferentes regiões do Brasil. Tal processo evidencia o *hip hop* como um importante dispositivo de produção de sentidos, pertencimento e territorialidade, como destacado no dossiê *Hip-Hop no Brasil: a produção de sentidos e as transformações da cultura*, publicado em 2025 pela revista *PragMATIZES*.

Diante desse contexto, o presente artigo tem como objetivo analisar a cena do *hip hop* na cidade de Pelotas (RS), compreendendo-a como expressão viva da cultura periférica e do direito à cidade, assim como uma prática de resistência cultural de saberes ancestrais. Para tanto, recorre-se a uma revisão bibliográfica que delineia os principais marcos históricos e agentes formadores da cultura do *hip hop*, desde suas origens na América do Norte até sua consolidação no Brasil, situando suas transformações e permanências na contemporaneidade.

Na sequência, apresenta-se a perspectiva teórico-metodológica da pesquisa, de caráter exploratório, que articula procedimentos de observação participante (Gil, 2008) ao exercício analítico do pensar por montagem, inspirado em Georges Didi-Huberman (Jacques, 2018). Como resultados, são expostas cinco manifestações do *hip hop* em Pelotas, por meio de montagens de registros fotográficos, analisadas em relação aos territórios onde ocorrem e às dinâmicas sociais que atravessam a produção da cultura

periférica na cidade.

Cultura da periferia e a formação do *hip hop*

Em 11 de agosto de 1973, na periferia de Nova York, no Bronx, o DJ jamaicano Kool Herc misturava o som de dois discos de vinil, prolongando a batida do bumbo, enquanto MCs lançavam rimas sobre a melodia. Simbolicamente, esse acontecimento é assumido como o nascimento da música *hip hop* (Ienczak, 2016). As peças que constituem um movimento cultural se relacionam e se manifestam de diferentes maneiras, mas partem, em geral, de uma ideologia em comum, construída coletivamente a partir de experiências sociais compartilhadas.

Pouco tempo depois, em 12 de novembro de 1973, também em Nova york o DJ Afrika Bambaataa criou a *ONG Zulu Nation*, com o objetivo de reverter, por meio do *hip hop* o pensamento autodestrutivo de jovens vinculados a gangues nas periferias da cidade. A iniciativa buscava canalizar a revolta de indivíduos marginalizados para expressões culturais e artísticas. A *Zulu Nation* nasceu com o intuito de promover aquilo que seus integrantes compreendiam como pilares do sentimento *hip hop*: paz, amor, diversão e união (Ienczak, 2016).

Na década de 1970, tornaram-se cada vez mais frequentes as festas de rua que promoviam a mixagem de sons e as batalhas de *breakdance*. Dessa forma, a cultura *hip hop* deixava de existir apenas como um sentimento abstrato de rebeldia frente às desigualdades sociais e passava a se concretizar como forma de expressão cultural no espaço urbano, à medida que crescia juntamente com a revolta e a identificação daqueles que abraçavam essa nova manifestação.

Compreendendo a origem do *hip hop* como um movimento periférico e de forte identificação cultural, aproxima-se, a seguir, do contexto nacional, a fim de analisar a quem esse movimento passou a identificar no Brasil e de que maneira se estruturava a malha urbana ocupada no país.

O crescimento da expressividade e da força do movimento *hip hop* nos Estados Unidos transbordava para países fortemente influenciados pela cultura americana. No Brasil, esse processo ocorreu em um contexto marcado por profundas desigualdades sociais, no final do século XX, fornecendo ferramentas simbólicas de protesto e resistência por meio da cultura. Essa difusão foi potencializada pelos processos de globalização e pelos meios de divulgação da indústria cultural, como rádios, comércio de discos, livros, e outros instrumentos de circulação cultural da época.
Essa cultura é constituída por sistemas de rádio e reprodução de som (discos, fitas, CDs e seus instrumentos de disseminação, como aparelhos de rádio, gravadores); por filmes e seus modos de distribuição (cinemas, videocassetes e transmissões televisivas); pela imprensa, que abrange jornais a revistas; e pelo sistema de televisão, situado no cerne desse tipo de cultura (Kellner, 2001).

Dentre os inúmeros nomes e acontecimentos que fomentaram a construção do *hip hop* no Brasil, há dificuldade em destacar um único catalisador desse processo. Contudo, assume-se a centralidade das favelas e a intrínseca relação entre as expressões artísticas da periferia, conforme discutido na obra *O Funk e o Hip-Hop invadem a cena*, de Micael Herschmann, publicada em 2000.

A primeira favela do Brasil – a Favela da Providência, no Rio de Janeiro – surgiu no final do século XIX, logo após a Guerra de Canudos, que aconteceu na Bahia entre 1896 e 1897. Após o conflito, foi negado o direito à posse de terras aos soldados que participaram da guerra, conforme havia sido prometido pela República. Esse fato culminou na ocupação de um morro no Rio de Janeiro, posteriormente denominado "favela", em referência a um arbusto espinhoso que o cobria. Desde sua origem, a favela configura-se como consequência de uma negação política do direito à existência e à permanência por parte do Estado, situação que impacta até hoje a luta desses cidadãos pela construção da cidadania.

> A cidadania, sem dúvida, se aprende. É assim que ela se torna um estado de espírito, enraizado na cultura. É, talvez, nesse sentido, que se costuma dizer que a liberdade não é uma dádiva, mas uma conquista, uma conquista a ser mantida. Ameaçada por um cotidiano implacável, não basta à cidadania ser um estado de espírito ou uma declaração de intenções. Ela tem o seu corpo e os seus limites como uma situação social, jurídica e política. Para ser mantida pelas gerações sucessivas, para ter eficácia e ser fonte de direitos, ela deve se inscrever na própria letra das leis, mediante dispositivos institucionais que assegurem a fruição das prerrogativas pactuadas e, sempre que haja recusa, o direito de reclamar e ser ouvido (Santos, 2011, p. 82-83).

Diante dessa perspectiva, a exclusão social manifesta-se concretamente na limitação das possibilidades de grupos marginalizados desfrutarem plenamente do espaço urbano. Para Milton Santos (2011), a cidadania não se restringe a um conjunto de direitos jurídicos formais, mas corresponde ao exercício efetivo desses direitos, entre os quais se destacam o acesso aos equipamentos urbanos, ao trabalho, à cultura, à saúde e à educação. Quando esse exercício é sistematicamente impedido, o autor introduz o conceito de "cidadania mutilada".

De modo paralelo à formação da primeira favela brasileira, é necessário considerar o contexto social do final do século XIX para compreender essa "cidadania mutilada" não como um evento isolado, mas como decorrência de políticas discriminatórias e de disputas territoriais presentes em diferentes cidades do país.

Com a abolição da escravidão, em 1888, por meio da assinatura da Lei Áurea, os ex-escravizados passaram a buscar oportunidades em grandes centros urbanos, como São Paulo e Rio de Janeiro. No entanto, a ausência de políticas públicas habitacionais voltadas a esses grupos resultou na ocupação de espaços precários, sem infraestrutura e saneamento adequados. Terrenos inóspitos e áreas de morro, desprovidas de interesse do mercado imobiliário, tornaram-se locais predominantes de moradia. Como resultado desse processo histórico de urbanização desigual, o Brasil contabiliza atualmente 12.348 favelas e comunidades urbanas, nas quais residem cerca de 16,4 milhões de pessoas, o que corresponde a 8,1% da população total do país (IBGE, 2023).

Esse espaço periférico revela uma dualidade: de um lado, um contexto político que impede determinados grupos de exercerem plenamente seus direitos civis; de outro, a formação de territórios que buscam construir identidades próprias para suprir essa ausência. A partir de Milton Santos (1996), pode-se compreender que a relação com o espaço habitado não se resume à ocupação física de um corpo em determinado lugar, mas envolve um conjunto de ações simbólicas que se estabelecem nesse processo.

A periferia não é apenas um recorte espacial. Ela envolve relações materiais e simbólicas que marcam os modos de vida de seus habitantes. Esses territórios não se reduzem ao espaço físico e natural, configurando-se como ambientes de cultivo de ideias, lutas e resistências na formação de um pensamento coletivo em constante

construção. Nesse contexto, observa-se a consolidação de identidades culturais próprias das áreas urbanas periféricas, entre as quais se destaca a cultura *hip hop*. Para aprofundar essa análise faz-se necessário diferenciar as noções de identidade individual e identidade coletiva.

A identidade individual forma-se a partir da maneira como o sujeito percebe e se define em relação ao mundo. Stuart Hall (2015) afirma que essa identidade nunca é autônoma, sendo moldada por processos históricos, sociais e simbólicos. A identidade coletiva, por sua vez, refere-se ao sentimento de pertencimento a um grupo ou comunidade, podendo estar associada a uma origem territorial em comum, à religião, à língua ou a lutas sociais compartilhadas. Assim, a identidade individual não existe de forma isolada, estando constantemente atravessada por códigos externos ao sujeito. De modo complementar, Suely Rolnik (2008) reflete sobre o exercício da subjetividade, ressaltando que esta não se constrói de maneira isolada, mas em contato permanente com o mundo e suas múltiplas influências.

> Um outro tipo de experiência que a subjetividade faz de seu entorno é a que designo como "fora-do-sujeito", é a experiência das forças que agitam o mundo enquanto corpo vivo e que produzem efeitos em nosso corpo em sua condição de vivente. [...] Aquí já não se trata da experiência de um indivíduo, tampouco existe a distinção entre sujeito e objeto, pois o mundo "vive" em nosso corpo sob o modo de "afectos" e "perceptos" e faz parte de sua/nossa composição em processo. Estes formam uma espécie de germe de mundo que passa a nos habitar e que nos causa estranhamento por ser, por princípio, intraduzível na cartografia cultural vigente, já que é exatamente o que lhe escapa e a coloca em risco de dissolução (Rolnik, 2016, n.p.).

Em consonância com essas reflexões pode-se observar o grupo Racionais MCs, que ao longo de sua trajetória formulou diversos hinos periféricos entoados coletivamente até os dias atuais. Em muitas de suas músicas, percebe-se uma comunicação direta com o ouvinte, sugerindo uma conversa entre o intérprete e quem escuta. Soma-se a isso o fato de que grande parte das letras se baseia em experiências e perspectivas vividas pelos próprios integrantes do grupo, relatando situações de uma realidade social profundamente desigual à qual estavam submetidos. Dessa forma, o Racionais MCs atua como mediador simbólico de um sentimento de identificação coletiva, fundamental para a compreensão da construção do pensamento cultural periférico no *hip hop* brasileiro.

Cabe destacar, ainda, como momento de extrema relevância para a difusão e estruturação da cultura do *hip hop* no Brasil, os encontros ocorridos em São Paulo no final da década de 1980, especialmente em frente à estação São Bento do metrô. Nesse espaço, jovens se reuniam para dançar, rimar e compartilhar visões sobre a realidade social, consolidando o *hip hop* como prática cultural urbana (LOURENÇO, 2010).

Conforme relata Toni Carlos em *O Hip Hop está morto! A história do Hip Hop no Brasil*, obra que personifica a figura do *hip hop* como narrador, esses encontros foram fundamentais para o surgimento de importantes agentes culturais do movimento:

> [...] Aqui me apresentei e conheci muita gente, mas eu já andava pela Rua 24 de maio, nos bailes blacks, na Praça Roosevelt. Aqui Thaíde fortaleceu a parceria com DJ Hum, foi ele o cara que batizou sem saber dois irmãos que dançavam dizendo: "Da hora os gêmeos dançando". A partir daí Gustavo e Otávio se tornariam Os Gêmeos, os graffiteiros brasileiros mais consagrados em todo o mundo. Foi nessa época que os amigos Edivaldo e Kleber conheceram os primos Paulo Eduardo e Pedro Paulo. [...] Estou falando de Edi Rock, KL Jay, Ice Blue e Mano Brown, unidos por um cara chamado Milton Sales, que formaram o grupo Racionais MCs (Carlos, 2014, p.33).

A partir desse processo, o *hip hop* ganhou força gradativamente e expandiu-se pelo território nacional. Considerando a relação étnico-racial que marca essa cultura, sua emancipação da origem paulista para outras regiões do país ocorreu de forma orgânica, encontrando contextos urbanos igualmente marcados por desigualdades e potencial de protesto periférico.

Ao longo desse percurso histórico evidencia-se uma linha temporal marcada por acontecimentos que produzem reverberações contínuas. Henri Lefebvre (2001) defendia a ideia de que os espaços formam as pessoas e, simultaneamente, são formados por elas. Para o autor, os espaços urbanos são socialmente produzidos, resultantes de práticas culturais, políticas e econômicas. Lefebvre foi um dos responsáveis por cunhar o conceito de "direito à cidade", entendido como um princípio de enfrentamento às lógicas capitalistas que estruturam a exclusão e a segregação socioespacial.

Destaca-se, assim, a relação entre identidade cultural e malha urbana, compreendendo que esse vínculo não se estabelece de forma linear ou pontual no tempo, mas por meio de uma dinâmica contínua de interferência mútua entre os cidadãos e a cidade.

Perspectiva teórico-metodológica

Para atender ao objetivo de expor a cena do *hip hop* na cidade de Pelotas, o trabalho organizou-se a partir do mapeamento de manifestações da cultura de rua no município. Nesse sentido, foram realizados registros fotográficos por meio de observação participante (Gil, 2008) em eventos com manifestações da cultura do *hip hop*, com o intuito de sintetizar o caráter desse movimento cultural.

A compreensão do *hip hop* em Pelotas como manifestação periférica exige, também, um olhar atento para a dimensão dos saberes ancestrais que sustentam estas práticas. Nesse sentido, o mapeamento dos territórios e a exposição por meio da fotografia fundamenta-se no exercício reflexivo. As imagens fotográficas representam fragmentos do tempo que, embora possam ser apresentadas de forma sequencial, não compartilham o mesmo instante. Estão, portanto, articuladas por um anacronismo dialético, ao se inscreverem em uma linha temporal que não é linear, mas construída pela montagem, de acordo com Georges Didi-Huberman (Jacques, 2018).

Por meio desse procedimento, a montagem explora o emaranhado de conexões entre imagens distintas, gerando o tensionamento necessário à reflexão crítica. O ato de colocar as imagens em colisão — contradizendo-as por meio do movimento, da cor e do ângulo — constitui um caminho metodológico que se aventura no potencial da heterogeneidade dos sentidos, permitindo a emergência de múltiplas interpretações e leituras do fenômeno observado.

A cena do *hip hop* em Pelotas

Cidade média localizada na região sul do estado do Rio Grande do Sul, Pelotas possui 325.685 habitantes, dos quais aproximadamente 11% residem em áreas classificadas pelo último Censo Demográfico como favelas (IBGE, 2023). Esse dado evidencia

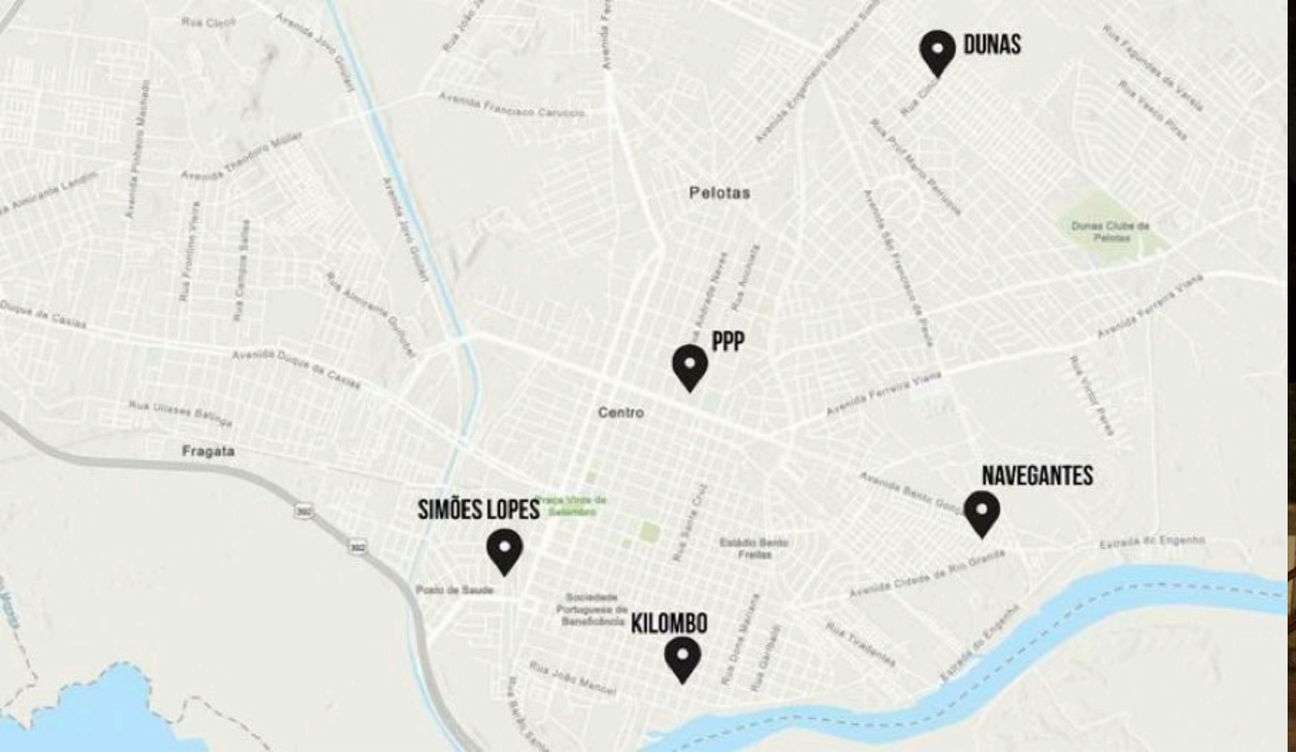




Figura 1 - Mapeamento das manifestações do hip hop em Pelotas. Fonte: Geopelotas, modificado pelo autor, 2025.

a permanência de desigualdades socioespaciais estruturais, que se inscrevem na conformação urbana do município e dialogam diretamente com seu passado marcado por um intenso regime escravocrata.

Conforme apontam Moreira, Al-Alam e Pinto (2013), a constituição histórica de Pelotas revela uma cidade formada majoritariamente por população africana ou afrodescendente, ainda que culturalmente representada como um espaço de matriz europeia. Tal contradição histórica produz efeitos duradouros na organização do território e na distribuição desigual do acesso à cidade, elementos que ajudam a compreender a emergência e a consolidação de manifestações culturais periféricas, como o *hip hop*.

Nesse contexto, a chegada e o desenvolvimento do *hip hop* em Pelotas podem ser compreendidos como uma resposta simbólica e territorial às desigualdades históricas que atravessam a cidade. O movimento influenciou gerações de jovens pelotenses a se apropriarem dessa expressão cultural, dando origem a uma cena local marcada pela articulação entre identidade, pertencimento e resistência.

Nesse processo, destaca-se a figura de Jair Brown, personagem central na formação do *rap* pelotense. Em entrevista concedida a Cogoy (2015), o artista relata sua trajetória pessoal e a emergência do *hip hop* no sul do estado do Rio Grande do Sul:

> A descoberta do Hip Hop aconteceu aos catorze anos. Em casa, assistindo tevê, vi um grupo de dança “break” num programa de auditório. Achei legal e passei a treinar em casa, também no campo com os guris. Dançando na esquina, fui evoluindo e, aos dezesseis anos, passei a integrar o grupo “Dragões do Break”. Dançávamos em festas no Paulista, Agremiação, promoções do Transasom, Apollo Som, discoteca 460 (Cogoy, 2015, p. 78).
>
> Na dança de rua, acompanhei o começo do Hip HOP em Pelotas. Era o fim dos anos oitenta e começo dos noventa. E houve grupos como “Funk Express e Mc Mabeiker”, MC Serginho e Movimento de Rua. Com Efex, Ony, Reginaldo e DJ Flávio, integrei o grupo “Inimigo Público”. Lembro que, assistindo várias vezes o filme “Beat Street”, aprendi a fazer o movimento “Moinho de Vento”. Fui o primeiro a dominar essa habilidade gestual (Cogoy, 2015, p. 102).

O relato de Jair Brown evidencia o caráter pioneiro do *hip hop* na cidade desde o final dos anos 1980 e início da década de 1990, período em que a cultura de rua passou a ocupar espaços urbanos diversos, articulando dança, música e sociabilidade. Assim como ocorreu em outros contextos urbanos brasileiros, o *hip hop* em Pelotas se consolidou como uma prática cultural periférica que reivindica visibilidade, reconhecimento e o direito à expressão no espaço urbano (Fig. 1).

A partir da década de 2010, observa-se um processo de institucionalização parcial dessa cultura, expresso tanto em iniciativas do poder público — como a Lei Municipal nº 5.843/2011, que institui a Semana do *Hip Hop* — quanto em ações conjuntas com instituições de ensino, como a realização do *1º Seminário de Hip Hop* em 2017, em parceria com a Universidade Federal de Pelotas. Esses movimentos indicam avanços no reconhecimento da cultura de rua, ainda que tal reconhecimento não elimine as tensões históricas relacionadas ao direito à cidade.

Como resultado da observação participante, foram realizados registros fotográficos de cinco manifestações de cultura urbana em Pelotas, distribuídas em diferentes territórios: quatro em áreas periféricas (Simões Lopes, Navegantes, Dunas e Porto) e uma na área central da cidade (Pista Pública de Pelotas – PPP). A análise dessas manifestações permite compreender como o *hip hop* se materializa enquanto prática territorial, produzindo identidade coletiva e reconfigurando o uso do espaço urbano.

Figura 2 - Av. Brasil – Simões Lopes – março de 2025. Fonte: Bosquetti, 2025.



Figura 3 - R. Lázaro Zamenhof – Navegantes – junho de 2025. Fonte: Bosquetti, 2025.

Simões Lopes

A primeira manifestação do *hip hop* foi observada no bairro Simões Lopes (Figura 2). Registrou-se uma expressiva concentração de moradores durante o evento, mesmo sem a realização de divulgação por plataformas digitais, o que evidencia o forte caráter comunicativo e relacional da comunidade local, baseado em redes presenciais e vínculos de proximidade (Fig. 2).

Observou-se, ainda, a apropriação espontânea do espaço urbano por parte dos moradores. Em razão da intensa chuva ocorrida no dia do evento, mesas e cadeiras foram deslocadas coletivamente para debaixo da escadaria situada em frente ao bar responsável pela promoção da atração, permitindo a continuidade da atividade. Tal prática revela a capacidade de adaptação e de uso criativo do espaço público, reforçando seu caráter coletivo e funcional para a sociabilidade local.

Destaca-se também a presença de figuras reconhecidas na cena cultural de Pelotas, como o DJ Renatinho e o grupo de *rap* DMixCharmeRappers, cuja participação contribuiu para fortalecer a legitimidade simbólica do evento e sua conexão com a cena *hip hop* da cidade.

No que se refere à dinâmica do público, esta se configurou de forma marcadamente próxima e personalizada. Observou-se que o público era majoritariamente composto por moradores antigos do bairro, incluindo vizinhos, amigos e familiares, o que reforça o entendimento do evento como uma manifestação cultural enraizada no território e sustentada por relações sociais de longa duração.

Navegantes

A segunda manifestação analisada ocorreu no bairro Navegantes, em um evento promovido pelo grupo *Ruas de Lazer* (Figura 3). Essa iniciativa tem como objetivo ampliar o acesso da população periférica de Pelotas à cultura, ao esporte e à saúde (Fig. 3).

Observou-se uma elevada densidade de participantes ao longo do evento, com destaque para a expressiva presença de crianças. Além disso, notou-se que muitos moradores acompanhavam as atividades a partir das lajes de suas residências ou sentados em cadeiras posicionadas em frente às próprias casas, o que evidencia a integração entre o evento e a dinâmica cotidiana do bairro.

A programação contou com diversas atrações, incluindo espaços destinados à prática esportiva — como partidas de futebol realizadas na rua —, pontos de orientação educativa voltados a hábitos saudáveis e à prevenção de doenças, além de apresentações musicais de rap e samba, com destaque para o grupo pelotense Renascença.

A montagem (Figura 3) busca expressar a potência da cultura periférica por meio do contraste, evidenciando o direito ao lazer, à fruição cultural e à esperança em territórios historicamente marcados pela restrição do direito à cidade. A atmosfera de conforto observada entre os participantes reverbera uma forte dimensão de pertencimento do público tanto ao evento quanto ao bairro Navegantes.

Dunas

O terceiro evento ocorreu no bairro Dunas, no espaço do Comitê de Desenvolvimento do Bairro Dunas (CDD), como parte da programação da Semana Cultural de Pelotas (Figura 4).

Na ocasião, realizaram-se apresentações de artistas residentes do bairro, como os *rappers* Mano Hick e L300, além do DJ Luan, figura central na estrutura organizacional do CDD. As apresentações ocorreram em um palco montado na quadra de areia do comitê, enquanto o público se acomodava majoritariamente nas arquibancadas que delimitam o perímetro do espaço.

Figura 4 - Av. Ulisses Silveira Guimarães – Dunas – maio de 2025. Fonte: Bosquetti, 2025.



Figura 5 - Av. Bento Gonçalves – Centro – maio de 2025. Fonte: Bosquetti, 2025.

Em relação ao público, observou-se o predomínio de moradores do bairro Dunas. Para além dos espectadores diretamente interessados nas apresentações, havia também grupos que utilizavam o espaço de forma recreativa, seja compartilhando chimarrão, utilizando a quadra para lazer ou frequentando os bares locais que coexistem com o espaço do CDD.

A montagem (Figura 4) busca articular a noção de pertencimento da população ao Comitê, reconhecendo o papel central que o CDD desempenha na formação identitária do bairro e sua relevância na promoção e consolidação da cultura *hip hop* no território.

Centro

A quarta manifestação analisada corresponde à *Batalha Satolep*, roda de rima realizada semanalmente na Pista Pública de Pelotas (PPP) (Figura 5). As batalhas de rima consistem em duelos verbais entre dois MCs, que constroem argumentos improvisados com o objetivo de desestabilizar discursivamente o oponente, configurando-se como uma prática fundamental na formação da cultura *hip hop*.

O encontro reúne um público constante, composto majoritariamente por jovens que frequentam a pista semanalmente. Observou-se que muitos dos participantes das batalhas também atuam na organização e manutenção do evento, evidenciando seu caráter autogestionado. Durante a realização da batalha, nota-se a coexistência de diferentes expressões da cultura urbana: além do *rap*, a pista é simultaneamente ocupada por praticantes de *skate*.

A montagem apresenta (Figura 5) a narrativa de uma noite de batalha, adotando uma perspectiva mais intimista sobre as dinâmicas e intenções do movimento. A fim de captar como a batalha “respira” e se sustenta ao longo da noite na PPP, registrando a emergência plural dessa manifestação cultural no espaço urbano central de Pelotas.

Figura 6 - Kilombo Canto de Conexão – Porto – fevereiro de 2025. Fonte: Bosquetti, 2025

Porto

Por fim, a quinta manifestação registrada ocorreu no *Kilombo Canto de Conexão*, localizado na região do Porto (Figura 6). O espaço é fruto de um processo de ocupação, o que reforça seu caráter de resistência e sua atuação como polo de promoção da cultura urbana pelotense.

O Kilombo fomenta a produção cultural por meio da realização de eventos, como o aqui analisado, bem como pela oferta de hospedagem a pessoas em situação de vulnerabilidade. Além disso, desenvolve projetos de assistência comunitária, como a iniciativa *Cozinha das Mais Velhas*, responsável pela produção semanal de dezenas de marmitas destinadas a diferentes pontos da cidade.

Nesse sentido, o Kilombo configura-se como uma expressão concreta da cultura urbana, e a observação dos múltiplos usos do espaço evidencia as ramificações da presença do *hip hop* no território. As fotografias registram, por exemplo, a atuação do movimento cultural pelotense *Coisinha*, reforçando a diversidade de expressões presentes no local.

A montagem (Figura 6) busca personificar o Kilombo, estabelecendo uma ligação simbólica entre os indivíduos que constroem e celebram o espaço, resultando em um coletivo. Observou-se um público diverso e plural, em aparente conforto com o ambiente e livre para se expressar de forma individual, dentro de suas múltiplas subjetividades.

Reflexões sobre o *hip hop* pelotense

A reflexão conjunta das manifestações observadas revela que o *hip hop* em Pelotas opera como uma prática de reivindicação do direito à cidade, conforme formulado por Lefebvre (2001), ao possibilitar o uso, a apropriação e a ressignificação de espaços urbanos historicamente marginalizados. Nos bairros periféricos, como Simões Lopes, Navegantes e Dunas, as manifestações culturais analisadas evidenciam formas de

ocupação coletiva do espaço que rompem com a lógica da exclusão e da invisibilização social.

Para além de um movimento artístico contemporâneo, a cultura de rua na cidade ressoa tecnologias de sobrevivência e oralidade preservadas secularmente em comunidades quilombolas e territórios negros da região. Esses saberes, que se manifestam na circularidade das batalhas, na força da palavra rimada — o MC como um Griot (Sodré, 2017) moderno — e na ressignificação do corpo que dança, estabelecem uma continuidade histórica com a resistência africana e afro-pelotense.

A apropriação espontânea do espaço público — seja deslocando mobiliários para garantir a continuidade de um evento sob chuva, seja acompanhando atividades culturais a partir das lajes das residências — demonstra que o território não se limita à sua dimensão física, mas é continuamente produzido por práticas sociais e simbólicas. Nesse sentido, a territorialidade expressa nessas manifestações está diretamente relacionada à construção de vínculos afetivos, redes de sociabilidade e reconhecimento mútuo entre os moradores.

A identidade coletiva emerge, portanto, como elemento central dessas experiências. Observa-se que os eventos não se destinam apenas ao consumo cultural, mas funcionam como espaços de encontro intergeracional, nos quais moradores antigos, jovens e crianças compartilham experiências e constroem sentidos comuns de pertencimento. A recorrência de artistas locais e a participação ativa do público na organização e manutenção dos eventos reforçam essa dimensão identitária, evidenciando o caráter autogestionado e comunitário da cultura *hip hop*.

No caso da *Batalha Satolep*, realizada na área central da cidade, o *hip hop* tensiona a lógica tradicional de uso do espaço urbano central ao inserir práticas periféricas em um território historicamente associado a outras formas de sociabilidade. A coexistência entre *skate*, *rap* e circulação de jovens na Pista Pública de Pelotas revela uma disputa simbólica pelo espaço, na qual diferentes expressões da cultura urbana se sobrepõem e produzem novas formas de ocupação e convivência.

Por sua vez, o *Kilombo Canto de Conexão* materializa de forma mais explícita a dimensão política da cultura periférica. Enquanto espaço de ocupação, o Kilombo articula produção cultural, assistência comunitária e acolhimento, configurando-se como um território de resistência que amplia o alcance do *hip hop* para além do campo artístico. A pluralidade do público e a liberdade de expressão observadas no espaço reforçam a noção de cultura periférica como um campo heterogêneo, marcado pela diversidade de subjetividades e experiências.

Assim, os resultados indicam que o *hip hop* em Pelotas não pode ser compreendido apenas como um gênero musical ou uma manifestação estética, mas como uma prática social complexa que articula direito à cidade, territorialidade, identidade coletiva e resistência cultural. Ao ocupar, ressignificar e produzir o espaço urbano, essas manifestações evidenciam o papel da cultura periférica na construção de formas alternativas de cidadania e participação social. Ainda, ressalta-se que o *hip hop* não apenas ocupa o espaço urbano, mas atualiza uma memória ancestral que utiliza a arte como ferramenta de transmissão de conhecimento e afirmação civilizatória diante das tentativas históricas de apagamento cultural.

Considerações Finais

Este artigo analisou as manifestações da cultura *hip hop* na cidade de Pelotas, compreendendo-as como expressões da cultura periférica que articulam identidade coletiva e ancestral, territorialidade e direito à cidade. A partir da combinação entre revisão bibliográfica, observação participante, mapeamento dos territórios e o exercício analítico do pensar por montagem, foi possível evidenciar o *hip hop* como prática cultural que ultrapassa o entretenimento, assumindo relevância social e política no espaço urbano.

Os resultados indicam que as ocupações culturais observadas configuram formas de apropriação do espaço urbano por sujeitos historicamente marginalizados, tensionando a lógica excludente de produção da cidade. Ao ocupar ruas, praças e espaços comunitários, o *hip hop* afirma o direito à cidade como uso, permanência e produção de sentidos, e não apenas como acesso formal ao território.

Observou-se também que essas manifestações se sustentam em redes de sociabilidade locais, reforçando vínculos de pertencimento e fortalecendo identidades coletivas ancoradas na experiência periférica. A diversidade de contextos analisados revela a heterogeneidade da cultura *hip hop* e sua capacidade de adaptação aos diferentes territórios, sem perder seus valores centrais de resistência, coletividade e denúncia das desigualdades.

Por fim, destaca-se que a abordagem visual adotada contribuiu para aprofundar a compreensão das relações entre cultura e espaço urbano. A pesquisa aponta para a importância de estudos futuros que explorem o papel da cultura *hip hop* na construção de cidades mais inclusivas, especialmente no processo de valorização do saber ancestral.

Referências

CARLOS, Toni. *O hip hop está morto!: a história do hip hop no Brasil*. São Paulo: LiteraRUA, 2014.

COGOY, Carlos Alberto Jardim. *Hip Hop pelotense:* saberes educativos desafiando a opressão. 2015. 149 f. Dissertação (Mestrado em Educação) — Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015. Disponível em: http://repositorio.ufpel.edu.br/handle/prefix/2899. Acesso em: 15 dez. 2025

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HERSCHMANN, Micael. *O funk e o hip hop invadem a cena*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2000.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo demográfico 2022: resultados. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: https://www.ibge.gov.br. Acesso em: 15 dez. 2025.

IENCZAK, Paulo Renato Souza. *Visões de mundo e inter-relações no movimento Hip Hop em Pelotas*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) — Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014. Disponível em: https://wp.ufpel.edu.br/ppgh/files/2018/07/Paulo-Renato-Souza-Ienczak.pdf. Acesso em: 15 dez. 2025.

JACQUES, Paola Berenstein. Pensar por montagens. In: JACQUES, Paola Berenstein; PEREIRA, Margareth da Silva (org.). *Nebulosas do pensamento urbanístico: tomo I – modos de pensar*. Salvador: EDUFBA, 2018. p. 206–234.

KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia*. Bauru: EDUSC, 2001.

LEFEBVRE, Henri. O direito à cidade. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

LOURENÇO, M. L. Arte, cultura e política: o Movimento Hip Hop e a formação do rap no Brasil. 2010. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2010000100014&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 15 dez. 2025.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt; AL-ALAM, Caiuá Cardoso; PINTO, Natália Garcia. *Os Calhambolas do General Manoel Padeiro: práticas quilombolas na Serra dos Tapes* (RS, Pelotas, 1835). São Leopoldo: Editora Oikos, 2013.

PELOTAS (RS). *Lei nº 5.843, de 15 de dezembro de 2011.* Institui a Semana Municipal da Cultura Hip Hop no Município de Pelotas. Diário Oficial do Município de Pelotas, Pelotas, 15 dez. 2011.

POSTALI, Thífani; SILVA, Giovanna. A experiência delas no hip-hop: uma leitura sobre comunicação e resistência na Batalha do Som. *PragMATIZES – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, Niterói, ano 15, n. 28, p. 28–47, mar. 2025.

RACIONAIS MC'S. *Sobrevivendo no inferno.* São Paulo: Cosa Nostra Fonográfica, 1997. 1 CD.

RIBEIRO, William de Goes; ALVES, Flávio Soares; SANTOS, Rosenverck Estrela. Apresentação do dossiê 28 "Hip-Hop no Brasil: a produção de sentidos e as transformações da cultura". *PragMATIZES – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, Niterói, ano 15, n. 28, p. 14–27, mar. 2025.

ROLNIK, Suely. A hora da micropolítica: entrevista a Marina de Mello e Souza. *Geledés – Instituto da Mulher Negra*, 2016. Disponível em: https://www.geledes.org.br/entrevista-com-suely-rolnik-a-hora-da-micropolitica/. Acesso em: 15 dez. 2025.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço:* técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Milton. Há cidadãos neste país? In: SILVA, Elisiane; NEVES, Gervásio; MARTINS, Liana (org.). *Milton Santos: o espaço da cidadania e outras reflexões*. Porto Alegre: Fundação Ulysses Guimarães, 2011. p. 79–93.

SODRÉ, Muniz. Pensar nagô: ensaios sobre identidade e cultura negra. Petrópolis: Vozes, 2017.

ISSN 2526-7310 PIXO n.36,v.10 verão de 2026

SABERES ANCESTRAIS E FUTUROS POSSÍVEIS
Caminhos críticos para pensar Antropoceno, capitalismo e tecnologia

ANCESTRAL KNOWLEDGE AND POSSIBLE FUTURES
Critical paths for thinking the Anthropocene, capitalism and technology

***Gabriela Delisangela Andrade*[1]**

Resumo
Este ensaio discute as relações entre Antropoceno, capitalismo e fé tecnocêntrica, analisando como esses elementos contribuem para a paralisia política e imaginativa da contemporaneidade. Argumenta-se que o realismo capitalista e a confiança acrítica na tecnologia reforçam a naturalização do colapso socioambiental, limitando a capacidade de imaginar alternativas ao presente. Em contraponto, articulam-se saberes ancestrais, especialmente aqueles elaborados por povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, como epistemologias que tensionam as narrativas ocidentais de progresso, desenvolvimento e técnica. A partir de um método ensaístico, em diálogo com autores como Latour, Fisher, Bauman, Agamben e Bridle, e com aproximações conceituais a Krenak, Viveiros de Castro e Bispo, o texto explora convergências entre diversidade cognitiva, pluralismo ontológico e práticas tradicionais de sustentabilidade. Sustenta-se que a ancestralidade não constitui vestígio do passado, mas horizonte de futuros possíveis, capaz de reabrir caminhos para imaginar modos de existência para além da lógica destrutiva do capital.
Palavras-Chave: Antropoceno; capitalismo tardio; saberes ancestrais; cosmologias indígenas; tecnologia; diversidade cognitiva.

Abstract
his essay examines the relationships between the Anthropocene, capitalism, and technocentric faith, analyzing how these elements contribute to the political and imaginative paralysis of contemporary society. It argues that capitalist realism and the uncritical trust in technology reinforce the naturalization of socio-environmental collapse, limiting the ability to envision alternatives to the present. In contrast, ancestral knowledge—especially that developed by Indigenous peoples, quilombola communities, and other traditional groups—is articulated as epistemologies that challenge Western narratives of progress, development, and technique. Through an essayistic method, in dialogue with authors such as Latour, Fisher, Bauman, Agamben, and Bridle, and through conceptual approximations to Krenak, Viveiros de Castro, and Bispo, the text explores convergences between cognitive diversity, ontological pluralism, and traditional sustainability practices. It argues that ancestry is not a remnant of the past, but a horizon of possible futures, capable of reopening pathways for imagining modes of existence beyond the destructive logic of capital.
Keywords: Anthropocene; late capitalism; ancestral knowledge; indigenous cosmologies; technology; cognitive diversity.

1 Mestranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (IAU.USP) e Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista (FCT-UNESP/2022), andrade.gabrielad@gmail.com

Introdução

Na contemporaneidade, enquanto enfrentamos um cenário de rápidas transformações e desafios ambientais prementes, somos testemunhas de uma época única: o Antropoceno. Essa era geológica é marcada por alterações climáticas aceleradas, perda exponencial de biodiversidade e uma série de outras manifestações das atividades humanas. Ademais, as provas dos impactos das atividades humanas estão presentes em todo o globo, desde a acidificação dos oceanos até o agravamento de eventos climáticos extremos, como furacões, incêndios florestais e inundações, que também refletem mudanças significativas no clima global. Tais manifestações visíveis e concretas destacam a urgência de uma reação que parece não vir.

Este ensaio propõe refletir sobre esse ponto, a atrofia da contemporaneidade frente ao colapso aparente, buscando entender como a mentalidade do capitalismo e a tecnologia podem estar contribuindo para a crise ambiental e social que vivemos na era do Antropoceno, desviando a atenção das mudanças sistêmicas necessárias para abordar questões críticas como as mudanças climáticas, a perda de biodiversidade e a poluição.

Ao examinar algumas das implicações dessas dinâmicas, exploraremos a contemporaneidade e a liquidez que fazem parte do contexto do capitalismo realista, cuja característica mais marcante está no estágio de “inimaginibilidade” de alternativas ao capitalismo. Nesse contexto, também destacamos a ideia de que a confiança excessiva na tecnologia reforça a perspectiva utópica e simplista do capitalismo como a solução universal para todos os problemas. Isso, por sua vez, contribui para a complacência e a falta de ação diante dos desafios ambientais prementes que enfrentamos atualmente.

Por fim, o ensaio reflete sobre a busca por uma diversidade cognitiva como caminho alternativo, que promova uma reavaliação das relações entre economia, sociedade, ambiente, biologia e tecnologia, visando construir um futuro mais sustentável e equitativo. Além dessa crítica, torna-se necessário reconhecer que as respostas predominantes para a crise do Antropoceno continuam ancoradas em um imaginário ocidental que separa natureza e cultura e aposta, reiteradamente, na tecnologia como horizonte de salvação. No entanto, diferentes epistemologias, especialmente aquelas elaboradas por povos originários e comunidades tradicionais, oferecem modos de existência que não reproduzem essa cisão ontológica.

Como argumenta Krenak (2019), o colapso ambiental não é um fenômeno inesperado, mas consequência direta da crença moderna no progresso infinito e na transformação da Terra em recurso. As cosmologias ameríndias descritas por Viveiros de Castro (2002) revelam, ao contrário, uma concepção relacional de mundo em que humanos e não humanos compartilham agência, historicidade e modos de perceber. Ao aproximar essas perspectivas da crítica ao realismo capitalista e à fé tecnológica, torna-se possível tensionar o imaginário dominante e reabrir a possibilidade de futuros que não dependam das mesmas categorias que produziram a crise atual.

Esta análise será estruturada em quatro partes: a caracterização da contemporaneidade e do Antropoceno, o exame do papel do capitalismo tardio, a discussão sobre a confiança na tecnologia, a proposta de diversidade cognitiva e a epistemologia dos saberes ancestrais como alternativa. Através dessa investigação, buscamos evidenciar alternativas para posicionar-se frente aos desafios impostos pelo antropoceno, sobretudo no sul global.



Figura 1 - Colagem Digital de Victória de Almeida Serednick. Fonte: Victória de Almeida Serednick, 2022. Disponível em: https://www.atualidades-fauunb.org/glossario-antropoceno. Acesso em fevereiro de 2024.

Estar no antropoceno

O termo Antropoceno foi inicialmente cunhado pelo ecólogo Eugene Stormer, com a intenção de descrever a era em que a atividade humana no planeta atingiu impactos tamanhos que em todo o espectro de organismos microscópicos aquáticos pesquisados por ele, havia vestígios de materiais artificiais, industrializados (Marras; Tadei, 2022). Assim, as discussões sobre essa nova época geológica partiram do campo acadêmico da ecologia, mas posteriormente passaram a adentrar vários outros, como as ciências humanas e sociais.

A proposta do Antropoceno não se limita à esfera geológica; Bruno Latour, em suas reflexões de 2020, acentua que esta fase não apenas denota uma mudança nas camadas terrestres, mas sinaliza uma era na qual as atividades humanas moldam profundamente o planeta. Latour destaca fenômenos como o aumento das emissões de dióxido de carbono, a elevação do nível do mar e a poluição plástica como marcadores evidentes do encerramento do Holoceno, um período de aproximadamente doze mil anos (Latour, 2020). Nesse sentido, o Antropoceno representa uma ruptura significativa na história geológica do planeta, marcando uma era na qual os impactos das ações humanas se tornaram evidentes e profundamente integrados aos processos terrestres.

A discussão multidisciplinar que se seguiu, abrangendo campos desde a geologia até a sociologia, trouxe à tona o termo "Capitaloceno" proposto por Jason Moore (2022), que destaca que as crises ambientais são diretamente relacionadas com a produção e acumulação, impostas pelo capital, reenquadrando o foco – do homem, no antropoceno, para o sistema, no Capitaloceno -, o temo introduz a forma como a lógica capitalista domina não apenas a economia e sociedade mas também toda a configuração da natureza. O argumento de Moore (2022) vai no sentido de que a compreensão do capitalismo inclui uma intersecção enquanto “ecologia-mundo”, cujo interesse que se sobressai é o da acumulação infinita de capital e é nisso que consistem as implicações estruturantes do pensamento e do momento presente.

Essas perspectivas sobre a era atual ressaltam a necessidade de uma compreensão mais profunda das complexas relações entre sociedade e ambiente, uma vez que o Antropoceno transcende seu caráter geológico, transformando-se em uma questão social, política e ética que clama por uma resposta coletiva e inclusiva diante dos desafios globais. As discussões sobre o termo a ser utilizado, embora relevantes, não são o foco da discussão aqui proposta. Mais do que a nomeação, nos perguntamos sobre a aparente apatia de uma força respondente aos efeitos desta era e como imaginar o seu pós, sobretudo defendendo a possibilidade de valorização de saberes outros, como os ancestrais, enquanto resposta possível ao contexto abordado (Fig. 1).

Situar-se na contemporaneidade

O conceito de contemporaneidade, conforme explorado por Agamben (2008), transcende a noção de um período temporal, sendo compreendido enquanto categoria histórica e cultural. Portanto, argumenta-se que a experiência contemporânea é caracterizada pela fluidez, pelo efêmero e pelo fugaz, e que, nesse contexto, há uma desvinculação da estrutura temporal convencional, que resulta na sensação de deslocamento, tanto temporal quanto espacial (Agamben, 2008).

Essa abordagem, dialoga com as reflexões sobre o conceito de modernidade líquida (Bauman, 2001), em que a constante mudança e ausência de formas definidas são elementos essenciais na apreensão do contexto contemporâneo. No mesmo sentido, Agabem (ibidem) enfatiza que a crise atual não está relacionada apenas à velocidade, mas sim à dissincronia temporal e à falta de um ritmo ordenador. Tal anacronismo seria, portanto, um desafio para compreender e navegar por um tempo que parece escapar dos esquemas tradicionais de compreensão e ordenação, exigindo uma postura de reflexão e readaptação constantes.

Ser contemporâneo, segundo Agamben (*ibidem*), não se restringe à mera existência em um momento histórico, mas implica um engajamento crítico e reflexivo com os desafios e dilemas dessa época – ou seja, posicionar-se. Isso requer uma disposição para questionar as estruturas e normas estabelecidas, bem como uma abertura para explorar novas formas de pensar e agir. Tal linha de pensamento introduz um primeiro questionamento, não tão fácil de responder: como ser contemporâneo (posicionar-se) frente ao (ou no) antropoceno?

Conforme sugerido por Agamben (2008), estamos navegando por um território desconhecido, onde as referências tradicionais e os pontos de ancoragem históricos parecem cada vez mais distantes e inatingíveis. A mesma perspectiva, comparece no conceito de modernidade líquida, ao se referir à ideia de que a sociedade atual tem como essência a liquidez (enquanto incapacidade de assumir formas definidas e concretas), distanciando-se da solidez[2] ideal (Bauman, 2001). Essas características resultam em um contexto de instabilidade cujos reflexos impedem a consolidação de

2 Como contraste, o mesmo autor caracteriza a modernidade sólida, cujas relações políticas, econômicas, sociais e culturais possuíam uma certa estabilidade e era consolidada. Mas, diferente de uma recorrência extremista a um passado nostálgico, a modernidade sólida, sobre a qual se discorre, é tratada como um ideal (utópico) e não como uma realidade algum dia realmente alcançada.

referências em diferentes sentidos da vida.

Complementarmente, a globalização e a tecnologia desempenham um papel significativo na configuração da contemporaneidade, ampliando conexões e interações, mas também gerando novas formas de alienação e desigualdade. Como observado por Agamben (2008), a intensificação dos fluxos de informação e a interconectividade em escala global têm o potencial de unir comunidades e indivíduos de maneiras sem precedentes, mas também podem criar divisões e fragmentações que exacerbam as disparidades sociais e econômicas. Essa tensão entre a promessa de uma maior integração e os desafios de uma crescente fragmentação define o cenário contemporâneo, exigindo uma reflexão cuidadosa sobre as implicações éticas e políticas de nossa era.

No contexto descrito, em que a mudança constante é intrínseca (Agamben, 2008; Bauman, 2001), destaca-se o incansável movimento ao qual o "homem líquido" está exposto para acompanhar a liquidez dessa sociedade, sob a ameaça de que o obsoleto é fadado ao descarte (Bauman, *ibidem*). Esse cenário impõe o medo de perder aquilo que se persegue dentro da sociedade capitalista – o poder de compra ou a posição social – gerando insegurança, medo e competitividade, que levam a um processo de individualização crescente. Decorrente disso, também se dá a frustração e o vazio do homem líquido, resultando na busca pelo consumo como forma de prazer e preenchimento da solidão e do isolamento, já que a insatisfação do indivíduo é amenizada na compra de um novo objeto de desejo.

Tal experiência contemporânea de desenraizamento se intensifica à medida que as epistemologias hegemônicas deslegitimam modos de conhecer que não se enquadram na racionalidade moderna. Santos e Meneses (2009) denominam esse processo de epistemicídio, apontando que a modernidade eurocentrada se constituiu através da supressão sistemática dos saberes indígenas, africanos e camponeses. Em muitas cosmologias ameríndias, o tempo não é uma linha contínua, mas uma textura relacional em que passados e futuros se enredam no cuidado com o território. Essa concepção rompe com a temporalidade acelerada e efêmera apresentada por Bauman (2001) e com a dissincronia descrita por Agamben (2008), sugerindo que a contemporaneidade não precisa ser vivida como perda de referência, mas pode ser reinterpretada como coexistência de múltiplas historicidades que oferecem diferentes maneiras de habitar o presente.

Realismo capitalista e *Wall-e*

Evidente nas discussões cunhadas por diversos autores (Agamben, 2008; Bauman, 2001; Fisher, 2009), o capitalismo é intrínseco às transformações do pensamento do indivíduo contemporâneo. Sobre esse aspecto, destacamos a proposição de que "é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo" (Jameson, 2003 *apud* Fisher, 2009), que introduz a perspectiva de que uma alternativa ao capitalismo não parece possível, mas utópica. Fisher (2009) cunha o Realismo Capitalista enquanto contexto em que o capitalismo não se trata apenas do domínio econômico e cultural ou ideológico de uma sociedade, mas de um domínio capitalista da subjetividade, ou seja, da psiquê. Tanto a ponto de ser inimaginável encontrar referências, mesmo que anticapitalistas, que de fato possam negar esse sistema, que seria é o único sistema político e econômico viável.

Complementarmente, Harvey (2005), em "A produção capitalista do espaço", interpreta o modo capitalista de produção como decorrente da circulação do capital na reprodução da vida cotidiana, processo em que o lucro é o principal objetivo. Nesse sentido, caracteriza que a circulação do capital é um processo contínuo que se baseia na busca do crescimento a qualquer custo. Para Harvey (*ibidem*, p. 131), "a continuidade da circulação do capital se baseia na expansão ininterrupta do valor das mercadorias produzidas" e "isso se traduz na ideologia do crescimento, independente das consequências ambiental, humana ou geopolítica", ou seja, para o capitalismo o crescimento é considerado sempre bom, o que implica em contradições relacionadas ao seu desdobramento.

Um exemplo dessa busca incessante de crescimento do capitalismo e do que poderia ser o realismo capitalista, conforme Fisher, é o filme "Wall-e" (Direção de Stanton, 2008). Uma obra de ficção que retrata uma sociedade consumista e tecnologicamente avançada que, devido à exploração desenfreada dos recursos naturais, transformou a Terra em um planeta inabitável e restringiu a sobrevivência humana a uma estação espacial. A narrativa sugere que a solução para os problemas ambientais é simplesmente abandonar um planeta devastado e continuar explorando recursos em outro lugar, mantendo assim o ciclo de consumo e destruição.

Além disso, a deterioração do planeta Terra e a vida em uma estação espacial são tratadas como possivelmente temporárias, já que os robôs "reformam" a Terra para uma eventual reocupação. Por isso, Fisher argumenta que o filme sugere que "qualquer problema pode ser resolvido pelo mercado", que a expansão infinita do capital é possível e que "depois de um período adequado de recuperação, o capital poderá reformar a própria terra e recolonizá-la" (Fisher, 2009, p. 26).

Essa representação cinematográfica ressoa também com as críticas de Fisher sobre a mentalidade do capitalismo tardio, cujo consumo é promovido como uma solução para todos os problemas, incluindo aqueles causados pelo próprio sistema. A ideia de que o mercado pode resolver qualquer problema, incluindo a destruição ambiental que ele próprio causa, reflete uma crença arraigada na capacidade do capitalismo de se adaptar e se regenerar infinitamente, sem reconhecer as limitações e consequências de suas ações.

Complementarmente, Torres (2021), desenvolve o argumento sobre a atrofia do pensamento utópico e a prevalência do "realismo capitalista" na contemporaneidade. Para Torres (*ibidem*), esse fenômeno é exacerbado pela "demonização da utopia", frequentemente associada a regimes totalitários, e isso impossibilita ou dificulta que se exercite pensar alternativas. Assim, Torres (2021) caracteriza o antropoceno enquanto uma distopia líquida, que desafia a capacidade de imaginar um mundo pós capitalista. Por outro lado, para Jameson, a questão não é a falta de imaginação utópica que impede a visualização de alternativas, mas sim a expansão incessante do capital (Jameson, 2003, Apud Torres, 2021). O autor revisita a famosa frase sobre o ser mais fácil enxergar o fim do mundo que o fim do capitalismo, afirmando que agora é possível visualizar o capitalismo no fim do mundo.

Fé na tecnologia?

A fé na tecnologia é um tópico que não é novo na história, desde a tradição iluminista a evolução baseada em pesquisas avançou sem pausa. Junto a isso, a fé de que a ciência ou a tecnologia serão capazes de salvar o mundo, sob qualquer circunstância. Alonso (2023) destaca como o hábito de chamar qualquer inovação de avanço tecnológico se caracteriza como uma crença de que toda nova tecnologia é boa em alguma medida. Sobre isso, o mesmo autor exemplifica que a fé na tecnologia e na técnica já foi experimentada em cidades, como no modernismo de Le Corbusier e Niemeyer e nas chamadas "Smart Cities". Mas que são exemplos que sugerem rever o que é comumente chamado de avanço.



Figura 2 - Colagem digital “Tecnociência”. Fonte: Angélica Azevedo, Edmir Fernandes e Nathalia Alves, 2022. Disponível em: https://www.atualidades-fauunb.org/glossario-tecnociencia. Acesso em fevereiro de 2024.

Nesse contexto, a tecnologia aparece como tópico potencial e ambíguo. Se por um lado a fé na tecnologia corrobora para a complacência à inação diante das ruínas capitalistas, há quem acredite que ela possa e deva ser usada como conexão a favor das mudanças sistêmicas necessárias (Latour, 2020), que deem conta de questões como as mudanças climáticas, a perda de biodiversidade e a poluição.

Nesse sentido, Latour afirma: “Ame seus monstros: por que devemos cuidar de nossa tecnologia tanto quanto fazemos com nossos filhos” (2012, apud Alonso 2023), partindo da história de Frankenstein, ao dizer que o verdadeiro pecado do cientista não foi criar o monstro, mas abandoná-lo. Disso, Alonso intepreta: “Da mesma forma, não deveríamos, enquanto humanidade, ter receio de criar novas tecnologias, pelo contrário: devemos abraçar essa tarefa como deuses fazem com suas criações e nos envolvermos com elas” (Alonso, 2023, p.49).

No entanto, é fundamental reconhecer que, dentro dos limites da hipótese do Antropoceno, mesmo o pós-humanismo, representado por pensadores como Latour e Haraway, embora enfatize a agência dos objetos e promova uma compreensão mais expansiva das interações entre humanos e não humanos, muitas vezes negligencia a ênfase nas estruturas de poder macro- sociais e as desigualdades socioeconômicas subjacentes. A exemplo, a tecnologia moderna, desde suas origens na revolução industrial, tem sido uma estratégia para o controle sobre a força de trabalho e a exploração das regiões periféricas do mundo, evidenciando as desigualdades estruturais inerentes ao sistema mundial (Pieper, 2024). Essa análise ressalta a importância relacionar a tecnologia, bem como as narrativas do antropoceno, dentro do contexto mais amplo das estruturas de poder e desigualdades socioeconômicas.

Bridle (2019), por sua vez, faz uma crítica a essa perspectiva tecnocêntrica, afirmando que:

> a crença de que o progresso tecnológico levará ao “triunfo do capital humano sobre o capital financeiro e imobiliário, os executivos mais habilidosos sobre os grandes acionistas, da competência sobre o nepotismo” é “em grande parte ilusão”. Na verdade, a tecnologia é a condutora elementar da desigualdade em vários setores. O progresso implacável da automação – de caixas de supermercado a algoritmos de transação financeira, de robôs em fábricas a carros com direção automática – cada vez mais ameaça a empregabilidade humana no panorama gral. Não existe rede de segurança para aqueles cujas habilidades são obsoletadas pelas máquinas (Bridle, 2019, apud Alonso, 2023, p. 50).

A exemplo das contradições ligadas a tecnologia, aponta-se a ascensão de redes sociais e streaming, cujo efeito não é necessariamente melhor ou positivo. Uma vez que as redes sociais, como Facebook, Instagram e Twitter, projetadas com o argumento de conectar pessoas e facilitar a comunicação, acabam por desempenhar um papel na disseminação de desinformação, invasão de privacidade e impactos na saúde mental, além de que a busca por engajamento resulta na geração de conteúdos sensacionalistas que distorcem as percepções sociais. Da mesma forma, plataformas de streaming, como Netflix, Amazon Prime Video, também são palco de questões éticas e sociais relacionadas ao impacto na saúde mental, na cultura e na criatividade, além da desigualdade de acesso.

Em relação a essa divisão de perspectivas sobre a tecnologia, Pieper (2024) destaca a importância de uma terceira posição que não condena nem endossa categoricamente a tecnologia, mas entenda como uma forma de interação cooperativa e adaptativa entre o humano e não humano. Assim como propõem as abordagens de diversidade cognitiva, essa perspectiva propõe dissolver as diferenças entre as categorias tradicionais de sujeitos e objetos, natureza e cultura, sugerindo uma compreensão mais ampla e integrada das relações tecnológicas.

Nesse sentido, a reflexão trazida por Bridle (2023), ressoa profundamente com os desafios enfrentados pela humanidade no contexto das mudanças climáticas, propondo a necessidade de desenvolvimento de uma diversidade cognitiva que reinvente o paradigma convencional de como a tecnologia é enxergada. Nessa obra, a tecnologia aparece como potenciais meios na busca por modos de vida sustentáveis, não apenas como ferramentas a serviço da humanidade, mas também ao serviço do planeta. Assim, a crítica se dá no sentido de como a tecnologia é concebida e integrada à contemporaneidade, convidando para a exploração de um território baseado sobretudo em possibilidades reformulação dos papéis da tecnologia, da sustentabilidade e dos humanos neste contexto. Em outras palavras, Bridle (*ibidem*) defende que a tecnologia deixe de ser vista como algo a serviço de conveniências pessoais e possa se converter para resolver questões coletivas, como a da sustentabilidade.

Animais, plantas e máquinas[3]

> Se precisamos sobreviver nas "ruínas do capitalismo" – o que alguns chamam de Antropoceno – precisamos de um exemplo de como conexões totalmente inesperadas podem ser feitas entre economia, cultura, biologia e estratégias de sobrevivência (Bruno Latour, 2015[4] *apud* Torres, 2021, tradução minha).

Nesse contexto, Latour (2020) argumenta que a transição para o Antropoceno implica uma mudança fundamental na forma como concebemos a relação entre humanos e não humanos, assim como entre sociedade e ambiente. Ao questionar as noções tradicionais de separação e dicotomia entre cultura e natureza e enfatizar a interconexão entre humanos e não humanos, faz-se uma crítica a complacência com sistemas de conhecimento e estruturas sociais que perpetuam a exploração e degradação do meio ambiente, destacando a interdependência e as interações complexas entre esses domínios (Latour, 2017).

Além disso, a própria compreensão do Antropoceno enquanto época e transição geológica exige uma abordagem de inteligências integradas. Latour (2020) argumenta que esse é um conceito que não pode ser entendido apenas por dados científicos, mas exige uma reflexão ampla que perpassa diferentes sistemas de conhecimento para entender as estruturas sociais envolvidas, incluindo filósofos, antropólogos e pensadores de diversas disciplinas para pensar essa compreensão de mundo, epistemologicamente e ontologicamente.

Assim, as novas conexões necessárias também implicam uma reavaliação das práticas científicas, práticas individuais, estruturas políticas e econômicas, que levem em conta a interdependência das relações sociedade-ambiente-tecnologia, abandonando a visão de mundo ocidental dualista entre o homem e a natureza, para o entendimento de que ambos fazem parte de uma rede complexa de interações e influências mutuas, cujas importâncias são equivalentes.

Ao contrastar essa narrativa tecnocêntrica com saberes ancestrais, evidencia-se que a incapacidade de imaginar alternativas ao capitalismo não decorre de uma limitação humana universal, mas de um estreitamento do imaginário imposto pela modernidade ocidental. Para Krenak (2019), a ideia de que o mundo existe para ser explorado é uma ficção recente que tende a destruir tudo o que não se ajusta ao ritmo da mercadoria. Em muitas ontologias indígenas, o mundo não é um cenário inerte, mas um conjunto de seres com os quais se estabelece relação e responsabilidade. Se o realismo capitalista descrito por Fisher (2009) aprisiona a imaginação ao propor o capitalismo como destino inevitável, os mundos ameríndios analisados por Viveiros de Castro (2002) demonstram que outras formas de organizar a vida, o território e a economia não apenas existiram, mas persistem. Esses contrastes evidenciam que a suposta impossibilidade de imaginar futuros pós-capitalistas é, na verdade, um sintoma da destruição ativa de cosmologias que sustentam mundos diversos.

A sensação de paralisia aqui tensionada contrasta com formas ancestrais de compreender a terra que não se baseiam na narrativa apocalíptica produzida pela modernidade. A noção de que a Terra é um ente vivo, com agência própria, ressoa com discussões contemporâneas sobre o Antropoceno, mas emerge de uma tradição que nunca separou ontologicamente humanos, animais, rios e espíritos. Assim, enquanto a modernidade capitalista se pergunta sobre como remediar os danos que ela mesma causou, muitos povos indígenas operam há séculos com cosmologias que enfatizam reciprocidade, responsabilidade e continuidade do mundo, oferecendo não apenas crítica, mas alternativas ontológicas reais ao colapso em curso.

Saberes ancestrais como alternativa epistemológica

Enquanto *Wall-E* encena a tecnosalvação como a única resposta possível ao colapso ambiental produzido pelo capitalismo, numerosos exemplos de tecnologias sociais ancestrais demonstram que a continuidade da vida pode ser sustentada por práticas que não dependem de soluções industriais ou automatizadas. A exemplo, os sistemas agroflorestais desenvolvidos por povos indígenas da Amazônia, que constituem modelos sofisticados de produção baseados na regeneração do solo, na cooperação entre espécies e no manejo da biodiversidade em ciclos de longo prazo. Da mesma forma, as habitações tradicionais amazônicas sobre palafitas representam uma inteligência construtiva profundamente adaptada às dinâmicas hídricas do território, enquanto as práticas de manejo do fogo no Cerrado, evitam megaincêndios e promovem equilíbrio ecológico. Esses são exemplos que contrastam com a lógica na qual a técnica opera como prótese para um modo de vida destrutivo. Pelo contrário, as tecnologias ancestrais evidenciam que a inovação e a sustentabilidade não dependem da ampliação do aparato técnico-industrial, mas da articulação entre conhecimento, ecologia e responsabilidade coletiva.

Nesse sentido, a proposta de diversidade cognitiva apresentada por Bridle (2023) aproxima-se das ontologias não ocidentais que concebem a inteligência como distribuída entre humanos, animais, plantas, rios e artefatos. Viveiros de Castro (2002) demonstra que, no perspectivismo ameríndio, cada ser percebe o mundo a partir de um ponto de vista próprio, o que produz uma ecologia de inteligências múltiplas e inter-relacionadas. Essa multiplicidade se distancia radicalmente da epistemologia moderna, centrada no humano como unidade cognitiva exclusiva. Da mesma forma, Krenak (2019) argumenta que a Terra pensa e responde, uma afirmação que adquire densidade política quando entendida como crítica ao antropocentrismo. Assim, ao invés de imaginar a tecnologia como extensão das capacidades humanas, torna-se possível compreendê-la como parte de uma rede mais ampla de agentes que compõem aquilo que Bridle chama de inteligência planetária. Essa conversa entre saberes ancestrais e crítica contemporânea abre espaço para práticas de mundo que não dependem do projeto tecnocrático ocidental e que, justamente por isso, oferecem alternativas reais ao colapso.

Ademais, a crença de que a tecnologia possa reparar o que o capitalismo destruiu ignora formas de conhecimento que historicamente entenderam a interação humano-ambiente de maneira cooperativa, e não extrativista. A fé contemporânea na tecnologia, portanto, não é apenas um problema econômico ou político, mas também ontológico, ao passo que reafirma uma visão de mundo que dissolve a agência do ambiente e marginaliza cosmologias que identificam na Terra uma parceira e não um recurso.

Por essa perspectiva, tem-se que a crise expressa pelo Antropoceno não decorre apenas do impacto físico das ações humanas sobre o planeta, mas também da hegemonia de um regime epistemológico que separa natureza e cultura, humano e não humano, vida e técnica. Diversos autores têm demonstrado que, para além das soluções técnico-científicas ocidentais, torna-se necessário reconhecer sistemas de conhecimento historicamente silenciados pelo colonialismo. Esses saberes -

3 O título faz referência a obra “Maneiras de Ser: Animais, plantas e máquinas: a busca por uma inteligência planetária” de James Bridle (2023).
4 Comentário de Latour sobre a obra The Mushroom at the End of the World: On the possibility of life in capitalist ruins, de Anna Lowenhaupt Tsing, na quarta capa da edição impressa do livro, 2015, *apud* Torres, 2021.

indígenas, afro-brasileiros, quilombolas e ribeirinhos - apresentam ontologias capazes de reposicionar a humanidade na rede da vida, oferecendo caminhos práticos e conceituais para enfrentar o colapso ambiental.

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak afirma: **"**A Terra pode seguir sem nós, mas nós não podemos seguir sem ela" (Krenak, 2019, p. 32). Para o autor, o rompimento radical entre humanidade e natureza inaugurado pela modernidade produz a crise ambiental atual, justamente por recusar a percepção da Terra como um ente vivo. Assim, a visão indígena de mundo, que é relacional, não antropocêntrica e orientada por responsabilidades intergeracionais, se apresenta como contraponto crítico ao paradigma que sustenta o Antropoceno. Tal formulação dialoga diretamente com as discussões contemporâneas sobre agência não humana e ecologias integradas, como aquelas mobilizadas por Latour e Bridle, mas com a profundidade ontológica de cosmologias que existem muito antes do debate sobre o Antropoceno.

Complementarmente, Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015) critica o padrão civilizatório ocidental e defende que as comunidades quilombolas e indígenas mobilizam práticas de "reexistência". Em *Colonização, Quilombos: modos e significados*, ao autor afirma que os modos de vida daquelas comunidades persistem porque não dependem da exploração, mas da relação. Essa afirmação reforça que alternativas ao realismo capitalista não são abstratas ou utópicas: são vividas e atualizadas cotidianamente por coletividades que sustentam economias do comum, da reciprocidade e da terra.

Os saberes tradicionais ocupam lugar relevante no debate sobre tecnologia e manejo ambiental. Em *Cultura com aspas*, Manuela Carneiro da Cunha (2009) mostra que esses conhecimentos resultam de práticas contínuas e de longa duração, articuladas a observações atentas do ambiente. Portanto, tais saberes não constituem um repertório obsoleto, mas são historicamente produzidos, reelaborados e transmitidos, envolvendo modos próprios de experimentar e interpretar o mundo. Assim, os saberes ancestrais não funcionam como complemento temático ao debate do Antropoceno, mas como alternativas epistemológicas completas, revelando caminhos concretos para imaginar futuros que escapem ao horizonte estreito do realismo capitalista.

Nesse sentido, Ailton Krenak critica aquilo que chama de "delírio civilizatório", marcado pela separação moderna entre humanidade e natureza (Krenak, 2019). Em seus escritos, ele afirma que a Terra é um organismo vivo do qual fazemos parte, recusando a perspectiva antropocêntrica que sustenta as narrativas do Antropoceno. Essa compreensão desloca a relação entre humanos e não humanos do eixo da dominação para o do parentesco e da interdependência, introduzindo uma ética de cuidado, reciprocidade e responsabilidade intergeracional que tensiona diretamente a lógica extrativista associada ao capitaloceno.

Essas perspectivas ganham ainda mais relevância quando articuladas ao debate sobre tecnologias e materialidades. Enquanto a fé tecnocêntrica aposta na inovação industrial para resolver crises ambientais, os saberes ancestrais mobilizam tecnologias sociais de manejo da água, da terra e da floresta que resultaram, por séculos, em modos de habitar sustentáveis. Essa concepção rompe com a visão instrumentalista da tecnociência e revela que as soluções para o presente colapso não precisam ser inventadas, já que muitas já existem e foram apenas marginalizadas.

Considerações finais

> A questão parece ser não tanto o que virá após o capitalismo, mas se sobreviveremos a seu estágio mais perverso. Assim, se as utopias imaginaram o futuro, as distopias imaginam o fim. Mas de que fim estamos falando? Do fim da Terra (Gaia)? Do fim do mundo, uma construção humana, ou do próprio humano? Ou do fim do sistema político ocidental, hegemônico, o capitalismo, que, em seu atual estágio, ameaça o planeta, o mundo e o humano? (Torres, 2021, p. 561).

A articulação entre a mentalidade do capitalismo e a confiança acrítica na tecnologia emerge como um ponto de paralisia. Nesse contexto, o realismo capitalista, conforme delineado por Fisher, não apenas impregna a economia, mas também se insinua na psiquê, impedindo a imaginação de alternativas ao presente colapso. Por essa crítica, a representação em "Wall-e", espelha a sociedade de consumo que, mesmo ao beirar o colapso ambiental, não questiona a lógica autodestrutiva do capitalismo.

Assim, a fé inabalável na tecnologia como panaceia para os males ambientais é reflexo da prepotência humana de acreditar que sempre será capaz de controlar a natureza. A crítica de Bridle sobre o progresso tecnológico, muitas vezes conduzido pela automação, evidencia que não existe uma rede de segurança para aqueles marginalizados pelas máquinas, ou seja, a tecnologia na lógica capitalista não está a favor dos humanos, mas de alguns humanos e, por isso, a visão tecnocêntrica, se não recalibrada, perpetuará as desigualdades e a alienação, uma vez que a tecnologia, desde a Revolução Industrial, tem sido uma ferramenta para consolidar o controle sobre a força de trabalho e explorar regiões periféricas, expondo desigualdades sistêmicas (Torres, 2021).

Como contraponto, a proposta de diversidade cognitiva, traz ricas contribuições, sobretudo pela necessidade imposta, de transcender dicotomias tradicionais e entender as relações no mundo enquanto ecologias, interligadas e horizontais, para então superar o extremo antropocentrismo, que contribui para o contexto observado. Contudo, também insere ressalvas, uma vez que é impossível separar as macroestruturas de poder.

Expandindo a perspectiva da diversidade cognitiva, aborda-se a questão dos saberes ancestrais enquanto crítica epistemológica, com a intenção de evidenciar que a dificuldade de imaginar futuros pós-capitalistas não é compartilhada por todas as ontologias. Se a modernidade ocidental produz distopias porque perdeu sua capacidade de sonhar, como argumenta Torres (2021); muitos povos indígenas nunca deixaram de cultivar futuros possíveis, ancorados em relações de reciprocidade com o território. Retomar esses modos de pensar não significa romantizar saberes ancestrais, mas reconhecer que eles oferecem práticas concretas de sustentabilidade e continuidade. Assim, imaginar um mundo após o capitalismo implica recuperar a legitimidade dessas ontologias, que insistem que o mundo pode continuar se soubermos escutar aquilo que por séculos foi silenciado.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *¿Qué es lo contemporáneo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008.

ALONSO, Andre Deak. *Morte e vida de cidades inteligentes: tecnologia, colonialismo e antropoceno.* 2023. Tese (Doutorado em Design) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida.* Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significados.* Brasília: INCT Brasil Plural, 2015.

BRIDLE, James. *A tecnologia e o fim do futuro: a nova idade das trevas.* São Paulo: Todavia, 2019.

BRIDLE, James. *Maneiras de ser.* Trad. Daniel Galera. São Paulo: Todavia, 2023.
CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas.* São Paulo: Cosac Naify, 2009.
FISHER, Mark. *Capitalist Realism: Is there no alternative?* Winchester: John Hunt Publishing, 2009.

HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço.* São Paulo: Annablume, 2005.

JAMESON, Fredric. Future City. *New Left Review*, n. 21, p. 65–79, 2003.

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

LATOUR, Bruno. *Love Your Monsters: Why We Must Care for Our Technologies as We Do Our Children.* In: The Breakthrough Institute (org.). *Love Your Monsters.* Oakland: Breakthrough Institute, 2012.

LATOUR, Bruno. *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas.* São Paulo: Editora 34, 2017.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno.* São Paulo: Ubu, 2020.

MARRAS, S.; TADDEI, R. (Org.). *O antropoceno: sobre modos de compor mundos.* Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

MOORE, Jason. *Antropoceno ou capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo.* São Paulo: Elefante, 2022.

PIEPER, Mareile. Technology as a Strategy of the Human? *Philosophy & Technology*, v. 37, n. 6, 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Almedina, 2009.

STANTON, Andrew. *Wall-E.* Pixar Animation Studios; Walt Disney Pictures, 2008. (Filme).

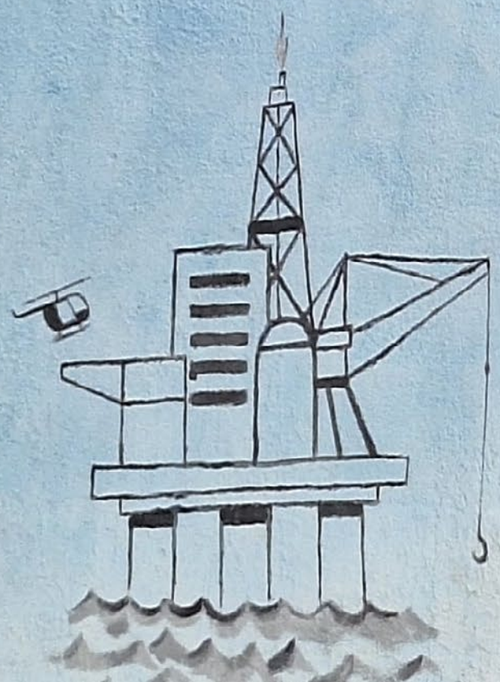
TORRES, Sávio. Distopia no Antropoceno, ou re(a)presentando o interregno. *Gragoatá*, v. 26, n. 54, p. 558–587, 2021.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins.* Princeton: Princeton University Press, 2015.

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

parede

NO A LA
MEGAMINERIA





F.A.S.P

FRENTE DE IZQUIERDA

UNIDAD

Foto: Silvia Helena Cardoso

ANCESTRALIDADE ESCRITA
Grafias poéticas na cidade palimpsesto

***Júlia Thomé de Oliveira*[1]**

"Oh! sim, as ruas têm alma! Há ruas
honestas, ruas ambíguas, ruas sinistras,
ruas nobres, delicadas, trágicas, depravadas,
puras, infames, ruas sem história, ruas tão velhas
que bastam para contar a evolução de uma cidade inteira,
ruas guerreiras, revoltosas, medrosas,
spleenéticas, snobs, ruas aristocráticas,
ruas amorosas, ruas covardes,
que ficam sem pinga de sangue…"

João do Rio

Na intenção de vislumbrar a cidade como um palimpsesto, como nos diz Pesavento (2004), torna-se impossível desassociar as experiências individuais e coletivas do cotidiano do espaço urbano. Mais do que mera cenografia por onde circulam *flanêurs*, a rua **é parte ativa** da vida urbana, na medida em que atua sobre a percepção de quem a experimenta. A corpografia, cunhada por Jacques (2008) como o registro da experiência do corpo na cidade, nos mostra que tal escrita é um processo duplo: a cidade se mantém escrita (inscrita) nos corpos enquanto os corpos a escrevem (inscrevem).

Como ocorre com uma nova língua, a reescrita sucessiva de textos na cidade resulta em um vocabulário próprio que engloba desde os edifícios, que contam por intermédio da arquitetura a história de seus usos, até as pessoas, agentes de transformação deste espaço. O tempo **é** a variável por meio da qual é possível perceber as mudanças ocorridas.

O vocabulário da cidade, no entanto, não é apenas composto da escrita: é multissensorial. Caminhar em linha reta do início até o final de uma rua qualquer significa ser inundado por um sem-número de estímulos. Cartazes em frente a uma loja que avisam uma promoção imperdível, o som de um comerciante de rua anunciando seus produtos, *graffitis* desenhados sobre um tapume que anuncia a reforma de um prédio histórico. Em cada um destes vocábulos que designam "qualquer rua", está presente nas entrelinhas a linguagem na qual estamos inseridos, que versam sobre consumo, trabalho informal, patrimônio histórico.

Se cada centímetro de rua acumula memórias de tempos passados e projeções do futuro e por cada rua, diariamente, transitam corpos que também internalizam memórias passadas e projeções futuras, um ato realizado por um destes corpos no espaço da cidade materializa e sobrepõe tais experiências. Experiências estas que, por sua vez, **hão de participar da criação de novas** vivências posteriores.

1 Arquiteta e Urbanista formada pela Universidade Federal de Santa Catarina, com mestrado em Urbanismo, História e Arquitetura da Cidade também pela UFSC.

Qualquer escrita presente no espaço da cidade propõe-se a ser um ato artístico, estético e político. A esfera pública, segundo Deutsche (2008), é o espaço da aparição e diz respeito principalmente a como respondemos à aparição do outro. O esforço do reconhecimento do outro reside na alteridade; portanto, intervenções no espaço público – que é por natureza heterogêneo –, potencializam o exercício de reconhecer outras escritas e legitimar a existência de outros corpos. A rua, embora constantemente vigiada, pressupõe um sentimento de liberdade para realizar as escritas anonimamente: uma vez materializadas, as intervenções tornam-se coletivas.

Até mesmo o ato de caminhar, a partir da visão de três artistas, pode adquirir diferentes conotações – na metáfora aqui empregada, escrever diferentes textos. Na obra de Artur Barrio, *4 dias, 4 noites*, o artista realiza uma deriva pela cidade do Rio de Janeiro instituindo que, neste percurso, caminharia até a exaustão, sem alimentar-se ou hidratar-se. Como resultado, o artista elaboraria um *CardernoLivro* no intento de documentar sua experiência, que nunca foi realizado. Em *4 dias, 4 noites,* o ato de caminhar é efêmero e não deixa quaisquer tipos de marcas ou escritas permanentes, tornando-o um ato imaterial. Caminhar, para Barrio, significa perder-se. Não apenas no sentido de não possuir uma rota planejada, mas também no sentido de não criar a partir da ação nada que possa perpetuá-la.

Já na obra de Francis Alÿs, *Algunas veces el hacer algo no lleva a nada*, de 1997, caminhar adquire outro significado. Nesta perfomance, o artista arrasta pelo chão da Cidade do México um bloco de gelo por horas. O percurso só termina na quando o cubo derreter por completo. O ato de caminhar, na obra de Alÿs, significa questionar as estruturas dominantes que ditam que o tempo deve ser produtivo, a fim de continuar girando as engrenagens do sistema.

Há ainda outra obra que pode ser analisada pela ação de caminhar: *Experiência nº 3*, de Flávio de Carvalho. Na performance, o artista desfila pelo centro de São Paulo em 1956 vestindo meia-calça e saia com o objetivo de elaborar um traje masculino mais adequado aos climas tropicais, escandalizando a população da época. Caminhar, para Carvalho, significa questionar padrões estabelecidos de gênero e romper convenções.

O que as três obras possuem em comum, além do ato de caminhar – e que, poderia-se dizer, constitui o caráter de qualquer manifestação artística – é que todas envolvem a construção de um dissenso. O dissenso, para Rancière (1996), ocorre quando há um recorte, uma perturbação no mundo sensível. Pode ser caracterizado como o nó na garganta do consenso, a interrupção (ainda que por instantes) de uma lógica estabelecida, quase sempre de uma dominação por contingência. A potência do dissenso reside justamente na possibilidade de enunciar uma forma outra de configuração do mundo sensível. Caráter utópico que é a essência da arte e que possibilita a grafia de textos mais poéticos no espaço da cidade.

Há inúmeras formas de manifestação e construção de dissensos no espaço da cidade, e todas envolvem uma in(ter)venção. A intervenção pressupõe a existência de experiências, e para discorrer sobre experiência eu me valho do texto *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*, de Jorge Larrosa Bondía (2002): "A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece". A experiência, portanto, não é um reles acontecimento. Presume um atravessamento, o lampejo de um afeto. Ainda no texto sobre experiência, Bondía (2002) prossegue: "A palavra experiência tem o *ex* de exterior, de exílio, de estranho e também o *ex* de existência". A experiência derivada da intervenção, portanto, seria o que agencia o dentro e o fora engendrando corpos e espaço na grafia sucessiva do palimpsesto.

Atravessada por tais elucubrações, a microintervenção “Ancestralidade Escrita” visa proporcionar outras percepções e apreensões da cidade que são possíveis apenas através de uma certa conquista do espaço, própria de uma caminhada mais atenta e a uma velocidade lenta. O projeto inspira-se nas **ações do grupo Poro, que propõe “estabelecer relações diretas com a cidade e todo seu universo comunicacional e simbólico, ampliando e flexibilizando o significado e o entendimento sobre arte e construindo situações que fogem do uso rotineiro do espaço público”**[2]. Apoio-me novamente no texto de Bondía (2002) ao mencionar a importância da pausa:

> A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (BONDÍA, 2002, p. 24).

Elaborada em dezembro de 2020, a intervenção teve sua origem ancorada no contexto global pandêmico, cuja condição de isolamento foi delimitador da definição do local de atuação ao meu bairro de residência no período, em Florianópolis. Tal fato me permitiria também acompanhar mais de perto a ação do tempo sobre a proposição. A intervenção, assim, teve como ponto de partida uma característica peculiar do bairro: todas as ruas em determinado sentido têm seu nome iniciado pela letra B, e sempre remete a nomes de árvores. As perpendiculares correspondentes têm seu nome iniciado pela letra I, todas de origem indígena. Ao refletir sobre a questão da linguagem e da pluralidade de significados que certas letras, sílabas ou vocábulos podem adquirir em diferentes contextos e línguas, iniciei uma pesquisa a respeito do significado do nome das ruas iniciadas com a letra I. Deste processo originou-se o anseio de materializar, no espaço urbano, a etimologia que caracteriza a nomenclatura das ruas, a fim de dotar de alguma definição visual aquelas palavras que, para a língua portuguesa, soavam todas muito semelhantes e constantemente eram alvo de confusões. Buscava-se, portanto, atentar para nosso apartamento diante das línguas e culturas provenientes dos povos originários.

Para concretizar a intervenção, selecionei nove ruas de nomes iniciados com a letra “I” e, a partir de cada um, foram elaborados cartazes digitais que apresentassem de maneira gráfica sua definição etimológica. Para atender os moldes da proposta de microintervenção, a materialidade precisava ser discreta, de forma a camuflar-se no espaço urbano. Daí a opção de apresentá-la sobre um elemento urbano que, embora tenha uma presença corpórea bastante pronunciada, tende a passar despercebido rotineiramente: os postes. A fim de despertar a curiosidade dos passantes, decidi incluir um QR code por meio do qual os cartazes poderiam ser facilmente acessados. O método de colagem escolhido foi o de lambe-lambe, que é bastante resistente a intempéries e forneceria uma secagem rápida, fundamental neste tipo de intervenção.

1 – Itaberá: Pedra que brilha

2 – Itaboraí: Rio da pedra que brilha

3 – Itaipú: Pedra na qual a água faz barulho

4 – Itamirim: Pedra pequena

5 – Itapeva: Pedra achatada

6 – Itapuã: Pedra que ronca

7 – Itamarati: Pedra cor-de-rosa

8 – Itaúna: Pedra negra

9 – Itabira: Pedra que brilha

Mesmo após quase cinco anos de realização da intervenção, não é possível descrever precisamente seus desdobramentos, que são sempre inimagináveis, mediados constantemente pelo acaso. Justamente nesta potência, aliás, reside a construção do dissenso. Os acessos aos QR codes variam de dois a trinta e oito, e a maioria deles continua presente nos postes, ainda que tenham sofrido a ação do tempo. Interessou-me sobretudo a ideia de criar espécies de cartões postais virtuais, em um mundo que desmaterializou este tipo de lembrança física. Agora, os QR codes deixam uma escrita sobre a cidade, que é efêmera, pois pode se deteriorar, e ao mesmo tempo é eterna, pois sempre estará presente nas camadas do palimpsesto ainda que novas escrita venham a escondê-los. Isto porque sobre o corpo da cidade, a grafia nunca é íntima, é sempre compartilhada, reescrita, reinterpretada, reajustada, revisada.


PEDRA
QUE
BRILHA
itá
be
rá




PEDRA
PEQUENA
itá
mirim

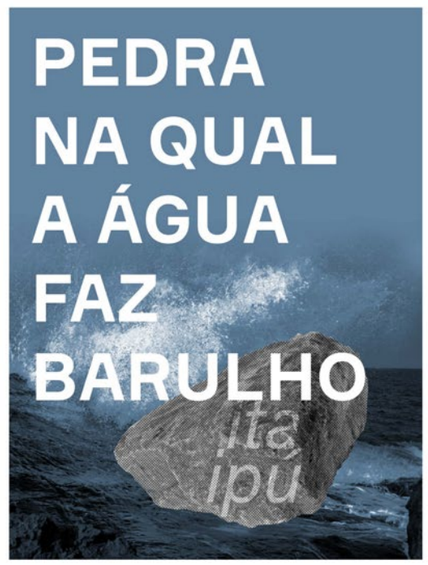

ENTUPIU?
3025-6363


RIO
DA
PEDRA
QUE
BRILHA
itá
po
raí

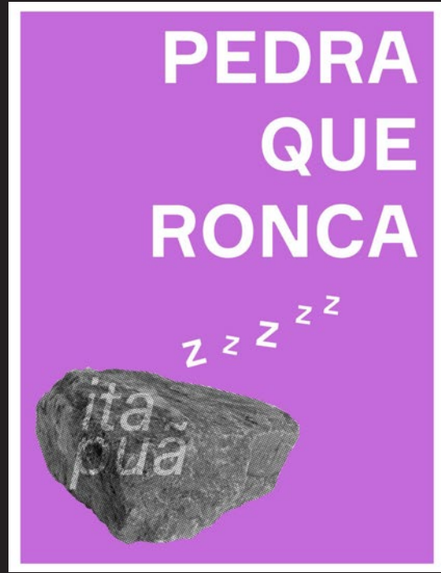

ENTUPIU?
3025-6363


PEDRA
ACHA-
TA-
DA
itá
peva




PEDRA
NA QUAL
A ÁGUA
FAZ
BARULHO
itá
ipú




PEDRA
QUE
RONCA
itá
puã


ENTUPIU?
3025-6363


PEDRA
COR-DE-
ROSA
itá
maratí


PEDRA
NEGRA
itá
úna


PEDRA
QUE
BRILHA
itá
bira


PEDRA
QUE
BRILHA
itá
berá
PEDRA
NA QUAL
A ÁGUA
FAZ
BARULHO
itá
ipú
PEDRA
ACHA-
TA-
DA
itá
peva
PEDRA
COR-DE-
ROSA
itá
maratí
PEDRA
QUE
BRILHA
itá
bira
RIO
DA
PEDRA
QUE
BRILHA
itá
boraí
PEDRA
PEQUENA
itá
mirim
PEDRA
QUE
RONCA
itá
púa
PEDRA
NEGRA
itá
úna

ISSN 2526-7310 PIXO n.36,v.10 verão de 2026

ENTRE RUÍNAS E RAÍZES
Tempo, memória e natureza em São Lourenço Mártir

Iara Giroldo[1], Marcela da Rosa Dias[2], Karine Chalmes Braga[3], Helena Bulloza Trigo Passos[4], Aline Montagna da Silveira[5]

No âmago do território missioneiro, as ruínas da redução de São Lourenço Mártir resistem na paisagem e na memória. Entre pedras deslocadas e paredes caladas pelo tempo brotam musgos, tubos de aço e raízes: a natureza não apenas consome, mas reconcilia. Este ensaio visual busca captar a fusão entre o remanescente da presença humana e o ciclo da natureza que insiste em renascer.

Aqui, o tempo é espiral. É memória ancestral e construída. O saber da construção, das mãos que ergueram, moldaram e ainda habitam este território, permanece vivo, inscrito nas pedras, na paisagem e na identidade de quem hoje reconhece esse patrimônio como parte de si. As marcas do que foi dialogam com o que brota e se transformam num espaço onde o passado não está ausente: ele pulsa, presente no ar, no chão e no entendimento do tempo — não como destruição, mas como transformação.

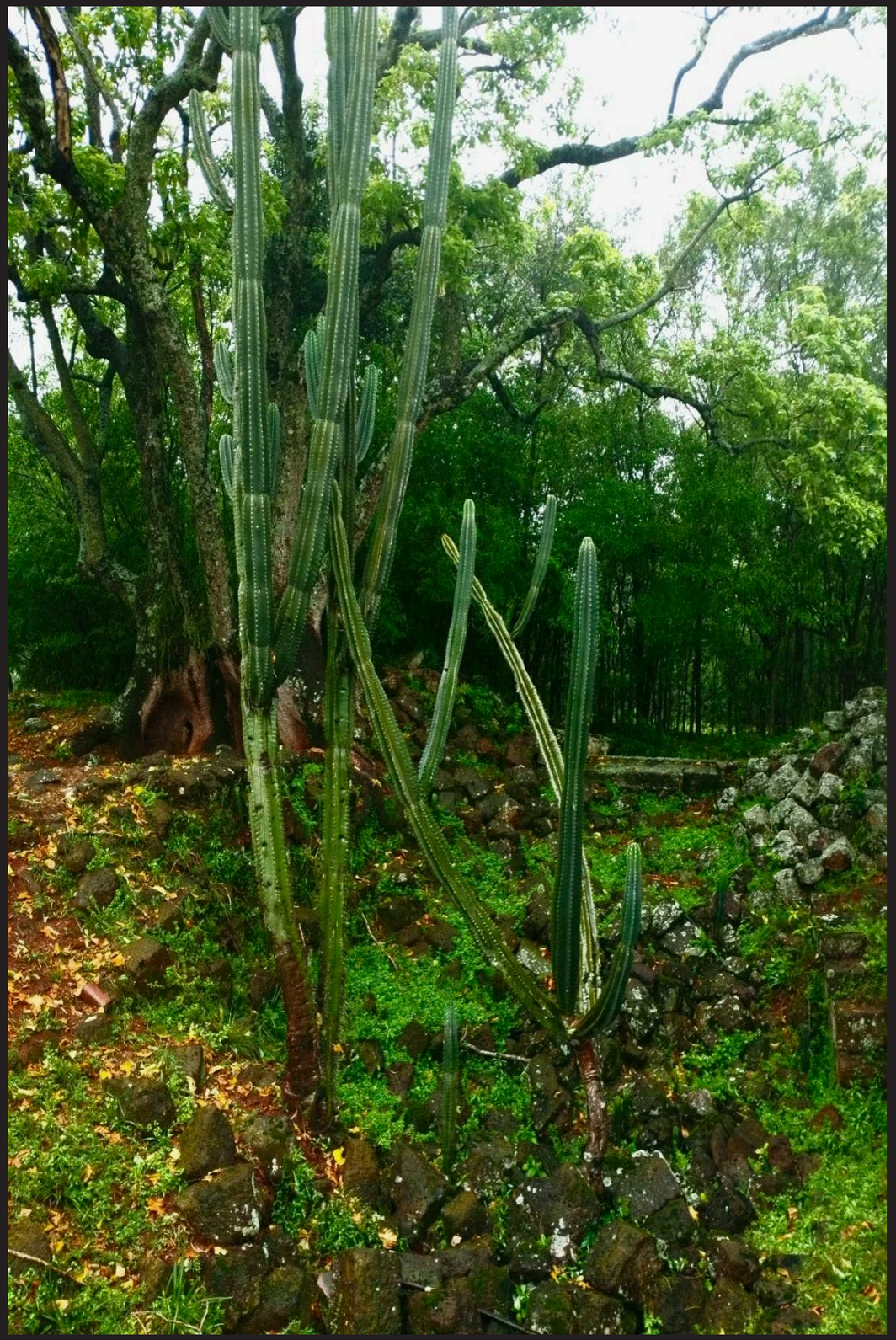
A umidade que se infiltra, a folha que cresce sobre a pedra, a raiz que atravessa o que era parede: tudo isso é testemunho de uma coexistência possível. Nas ruínas de São Lourenço Mártir, tempo, natureza e memória não competem. Eles dançam.







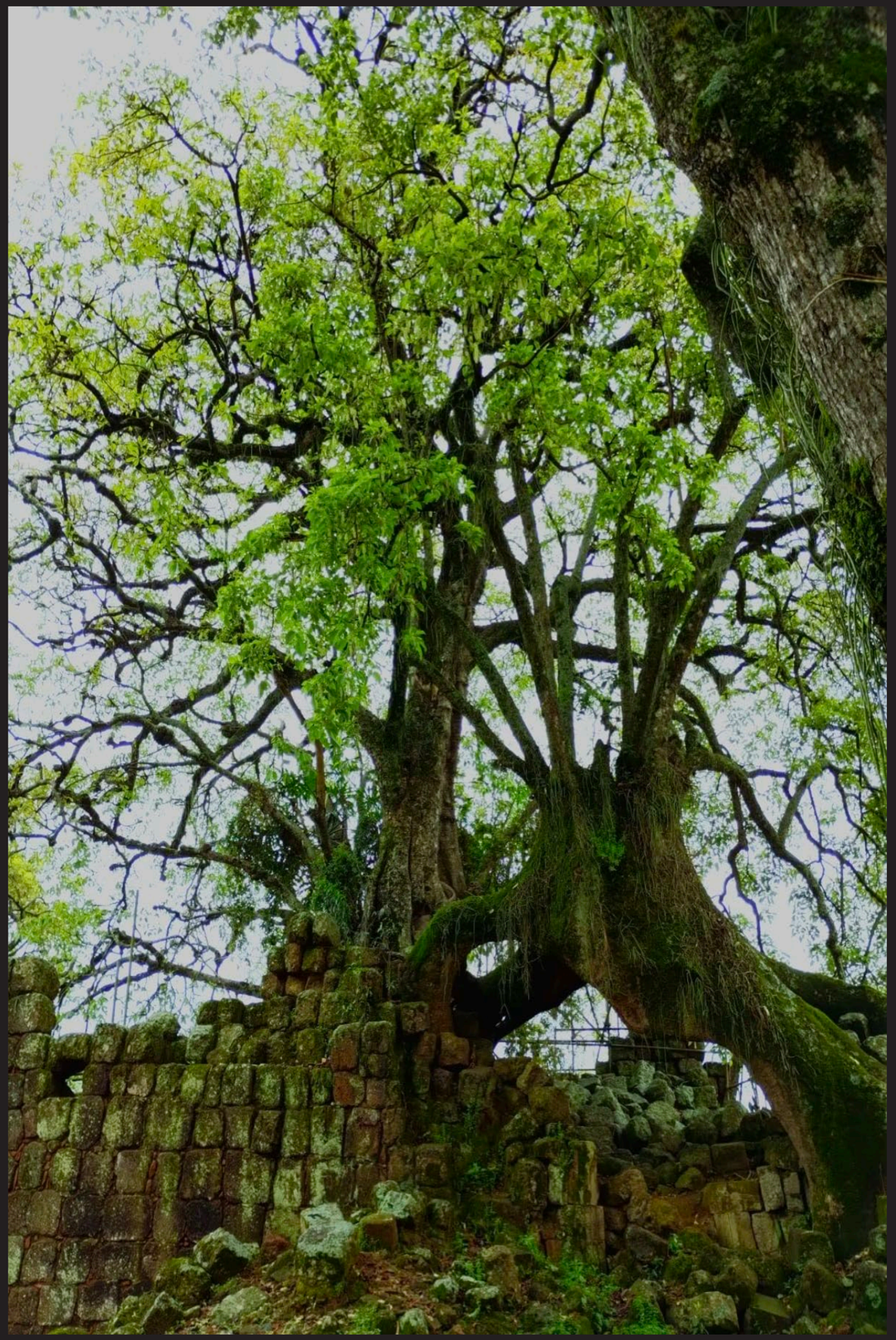
1 Graduanda em Arquitetura e Urbanismo (UFPel). Pesquisadora colaboradora do Núcleo de Estudos de Arquitetura Brasileira (UFPel). E-mail: iiaragiroldx@gmail.com
2 Mestranda em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU/UFPel). Arquiteta e Urbanista (UFPel). Pesquisadora colaboradora do Núcleo de Estudos de Arquitetura Brasileira (UFPel). E-mail: marcelar.dias@outlook.com
3 Mestra em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU/UFPel). Arquiteta e Urbanista (UFPel). Pesquisadora colaboradora do Grupo de Estudos para o Ensino/Aprendizagem de Representação Gráfica e Digital e do Núcleo de Estudos de Arquitetura Brasileira (UFPel). E-mail: chalmes-karine@hotmail.com
4 Mestranda em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU/UFPel). Arquiteta e Urbanista (UFPel). Pesquisadora colaboradora do Núcleo de Estudos de Arquitetura Brasileira (UFPel). E-mail: helena.trigop@gmail.com
5 Professora Associada do Departamento de Arquitetura e Urbanismo (DAUrb/FAUrb/UFPel) e do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU/UFPel). Doutora em Arquitetura e Urbanismo (FAUUSP). Coordenadora do Núcleo de Estudos de Arquitetura Brasileira (UFPel). E-mail: alinemontagna@yahoo.com.br













ISSN 2526-7310 PIXO n.36,v.10 verão de 2026

MÃE CASTANHEIRA, UMA HERANÇA ANCESTRAL
Ensaio Fotográfico

***Silvia Helena Cardoso*[1]**

Maria Francisca de Oliveira, conhecida como Mãe Castanheira, nasceu em 1937 e cresceu em Marabá, região sudeste do Pará na Amazônia Oriental. Ao chegar à ilha situada no rio Tocantins, entre as cidades Marabá e Itupiranga, encontramos o terreiro organizado e a comunidade religiosa preparada para a realização das fotografias e filmagens[2]. Mãe Castanheira demonstrou sensibilidade e disposição para compartilhar suas histórias.

Perguntei-lhe por que recebeu esse nome? Mãe Castanheira respondeu que não sabia exatamente. Entretanto, ao considerar que a castanheira é uma árvore ancestral centenária típica do Pará, logo relacionei sua resistência notável à longevidade dessa espécie. Mãe Castanheira demonstrou grande resiliência, atravessando, como jovem, adulta e idosa, um período histórico autoritário, patriarcal, machista e misógino, enfrentando momentos difíceis, inclusive ao optar pela vida religiosa.

Seu centro religioso, de Umbanda, localiza-se no bairro Liberdade, em Marabá, onde convivem pessoas de diversas origens religiosas e estados brasileiros. No verão, preferem ir para a ilha, buscando contato com a natureza às margens do Tocantins. Após o inverno amazônico, com rios cheios e enchentes, as ilhas ficam submersas e só reaparecem no verão, quando a ausência de chuvas permite à comunidade retornar ao barracão para viver coletivamente por dias ou semanas.

Mãe Castanheira reside com familiares e amigos, aproveitando tais ocasiões para interagir com filhos, netos, bisnetos e colegas do terreiro. As atividades incluem banhos de rio, refeições coletivas e orações diárias às 18 horas, e, posteriormente, quando a noite cai, começam as conversas no entorno da fogueira. Segundo relato, a fé surgiu espontaneamente em sua vida, inicialmente pelo catolicismo e depois pela Umbanda, estabelecendo um diálogo entre rezas católicas, mediunidade espírita e crenças africanas, integrando santos católicos, orixás e entidades como o Preto-Velho.

Atualmente, Mãe Castanheira desempenha papel de liderança espiritual reconhecida tanto no bairro Liberdade quanto entre comunidades de terreiro em Marabá. O presente ensaio fotográfico presta homenagem à sua trajetória como mulher nortista, resiliente e dedicada à promoção do acolhimento comunitário.

1 Profa. Dra. Silvia Helena dos Santos Cardoso, Fotógrafa, Antropóloga e Professora Universitária/ Docente na Licenciatura em Artes Visuais na Faculdade de Artes Visuais/FAV na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/UNIFESSPA.
2 Fomos convidados em junho de 2024 – Profa. Dra. Silvia H S Cardoso e os bolsistas Aline Lima Pereira e Gustavo S. Brito - por Jr. Vaz, discente da Faculdade de Artes Visuais para fotografar e filmar a Mãe Castanheira.

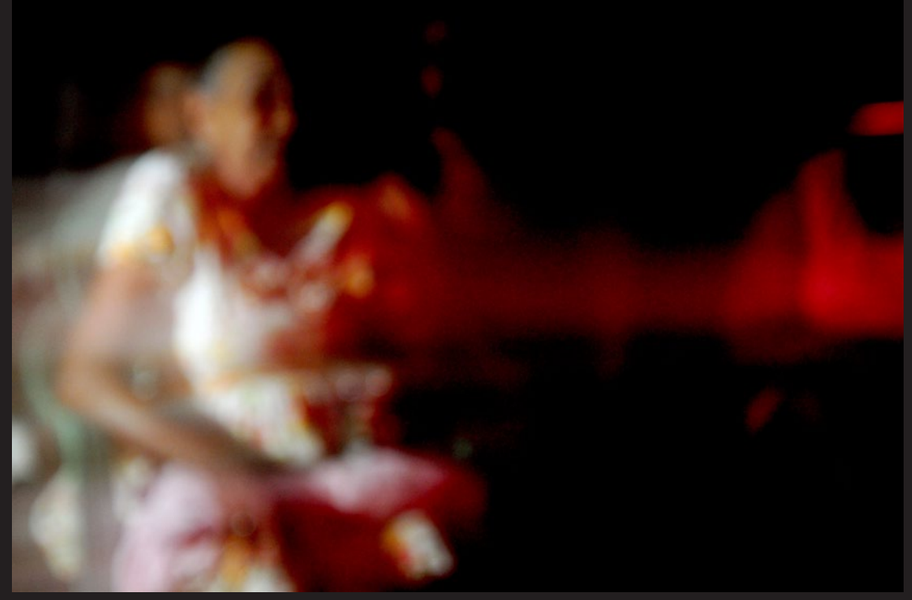






Caminho da Floresta. Casa Cerimonial. Desenho de Criança.













Fogão. Fogueira. Limpeza Espiritual do Terreiro.

Mãe Castanheira e Fogueira. Mãe Castanheira e Terço. Mãe Castanheira partindo.













Mãe Castanheira. Mão sobre o Altar dos Santos. O Jantar.

Oração Diária. Parentes e Amigos da Mãe Castanheira. Preto Velho.













Retrato da Mãe Castanheira. Rio Tocantins e Barco. Santos Católicos.

Subindo o Rio Tocantins. Taça, Santo e Vela. Terreiro.



Vista do Rio Tocantins e Barco

ARQUIVO VIVO

Gabriele Vargas[1]

A cidade não é cenário.
É corpo.

Um corpo feito de camadas.
De vestígios.
De restos.
De gestos que atravessam o tempo.

Saberes que circulam sem ser escritos.
Transmitidos na repetição, na oralidade, no fazer habitual.
Passados de geração em geração como quem passa uma linha de pesca. Como quem aprende e apreende à margem. Como quem reconhece o ritmo da água.

A ancestralidade não está apenas no passado.
Ela é presença viva.
Modo de ocupar o território.
Modo de construir vida.
Modo de existir em relação.

Corpo, espaço e rito não se separam.
O gesto cotidiano também é ritual. Esperar. Caminhar. Lançar. Pausar. Deixar o tempo.

Há espaços e lugares sagrados que não precisam de templo, mas de tempo.
De margem.
De permanência.

À beira do canal o tempo se alonga.
Um corpo espera.
Outro observa.
Pausa que sustenta a paisagem.

É o ordinário como saber silencioso.
Como prática que persiste.
Como história em movimento.

A paisagem então, não é apenas vista, é expressão de memória e identidade coletiva.
Eco ancestral.
Arquivo sensível onde comunidades tradicionais tecem sua continuidade. Pescadores, ribeirinhos, corpos à margem. Artesãos do tempo.

Efemeridades do dia a dia que não ocupam o centro, mas sustentam as bordas.
E, nas bordas, a cidade lembra.

Onde as paredes também guardam. Registram aquilo que não entra nos documentos.
Impressões sobre a alvenaria, sobre a ruína, sobre o apagamento.

A cidade escreve sobre si mesma o tempo todo.

Não apenas imagem, mas passagem.
Sabedoria que se move, fora dos paradigmas dominantes, insistindo em outras formas de narrar o espaço vivido.

O rastro no muro também é forma de pertencimento, como tantas inscrições ancestrais.
Grafias, cantos, tramas, sinais deixados para que o espaço ecoe.

O muro deixa de ser limite.
Vira pele.

Recebe camadas como quem recebe manifestos.
Cada traço é signo.
Cada cor é presença.
Cada vestígio é uma forma de dizer: ainda estamos aqui.

Práticas ancestrais por onde a memória circula.
Saber coletivo que não se encerra, apenas segue.

Talvez seja isso que Ailton Krenak chama de futuro ancestral: um amanhã sustentado por modos antigos de permanecer, pela relação viva entre corpo, território e água.

Mais que ornamento é resistência, insistência.
O que se desfaz ainda ensina.
O que sobrevive ainda fala.

Entre água e concreto, a cidade respira devagar.

E nas margens, onde o olhar desacelera, saberes ancestrais seguem transmitindo. No corpo em rito, na prática cotidiana, na paisagem como lembrança viva.

Fotografar é demorar.
É tocar esse arquivo sem fechá-lo.
É acompanhar o que escapa.

Imagens que não reúnem apenas instantes.
Reúnem continuidades.

Corpo, cidade, água.
Escritas que se sobrepõem.

Uma escrita que segue no tempo, porque continua passando.
Porque permanece na superfície do vivido.

Como correnteza.
Como marca.
Como pele.

Referência

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral.* Companhia das Letras, 2022.

1 Arquiteta e Urbanista. Mestra em Arquitetura e Urbanismo na linha Urbanismo Contemporâneo PROGRAU/UFPel. Integrante do grupo de pesquisa, ensino e extensão Cidade+Contemporaneidade.







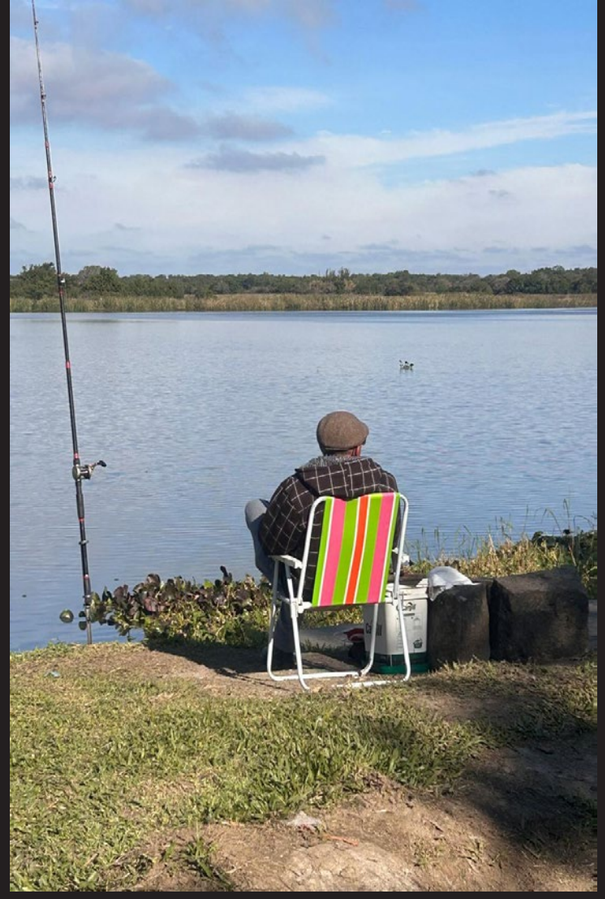







TREVO ROXO
PORTO ALEGRE































PERFEITA MEMÓRIA DAS ÁGUAS

***Caroline Silva Souza*[1]**

“A história dos oceanos é a história da vida”, enunciou a revista *National Geographic (2023)*, que informou, ainda, que vivemos no único planeta conhecido com água líquida em sua superfície, um elemento que cobre cerca de 70% da área total do planeta, conforme aponta a Nasa. Diante dessa vastidão líquida, não surpreende que a presença da água na terra tenha transbordado da ciência para a arte, transformando-se em diferentes expressões e linguagens, entre as quais, a música. É o que faz Guilherme Arantes ao nomeá-la, com precisão e lirismo, de “planeta água”, revelando a força simbólica desse elemento. De igual modo fez Gerônimo ao cantar sobre a cidade de onde parto, Salvador da Bahia, ao identificá-la como a cidade de Oxum, orixá das águas doces.

Nesta cidade entrecortada e cercada por águas, seus outrora abundantes mananciais subterrâneos (Santos *et. al.*, 2020) têm sido constantemente poluídos. Seus altos índices de chuva (Idem, 2020) constituem uma qualidade convertida em transtorno por não serem assimilados de maneira orgânica. Os caminhos antes trilhados por águas que corriam limpas, e narravam parte essencial da história local, hoje expõem os efeitos das sequenciais crises ecológicas e climáticas. Esse processo desvela as problemáticas que envolvem a formulação de políticas e a maneira como o planejamento urbano, nessa esteira, tem rompido com a natureza; nesse sentido, nossas águas doces e salgadas acompanham, degradadas, o avanço do hipotético “desenvolvimento” urbano.

Dentro de Salvador, nasci e me criei no Subúrbio Ferroviário, no bairro de Plataforma/São João do Cabrito, uma área marcada pela presença de pescadores, marisqueiras e de pessoas acostumadas a viver em íntima relação com o mar e as matas. Trata-se da área onde um dia existiu Novos Alagados, onde familiares e demais conhecidos moraram sobre as águas. Contudo, essa conexão tem se tornado cada vez mais tênue, visto que as águas e matas que nos cercam e dizem tanto ao nosso respeito, vêm sendo progressivamente obstruídas pela especulação imobiliária, aterros, tamponamentos de rios e pela abertura indiscriminada de passagens para modais, em nome do suposto “progresso”. Logo, integrar essa conjuntura em meu próprio bairro, e testemunhar sua repetição em tantas outras partes da cidade e do mundo, significa ser atravessada ininterruptamente por uma sensação de fim iminente.

Assim, estamos diante de uma conjuntura complexa, marcada pelo afastamento contínuo dos modos de vida não hegemônicos, que, historicamente, sustentam outras formas de relação com o mundo, como aquelas vivenciadas em Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, mencionadas por Antônio Bispo em seu texto *Modos Quilombolas* (2016), nas quais os modos de vida em comunidade eram mais integrados à natureza. Nesse sentido, o ambientalista e filósofo Ailton Krenak (2020) reflete que a desorganização da vida no planeta ameaça não apenas os demais seres, mas também coloca os próprios humanos em risco de extinção, revelando a fragilidade do que entendemos por futuro comum. Ressalto, ainda, que esse processo também se expressa no apagamento gradual das memórias nascidas no meio natural, em que a destruição do visível alcança o simbólico, conduzindo ao esquecimento de formas mais orgânicas de habitar a terra.

1 Artista (IHAC-UFBA, 2014), arquiteta e urbanista (FAUFBA, 2023), especialista em Políticas Culturais de Base Comunitária (FLACSO-Argentina/IberCultura Viva, 2023) e mestranda no PPGAU-UFBA, na linha de Conservação e Restauro. Participa dos grupos de pesquisa Jardinar: Paisagem, Arquitetura, Cidade; Margear; e do Grupo de Estudo Corpo, Discurso e Território.

Tais reflexões têm atravessado meus trabalhos de forma recorrente, fluindo por diferentes linguagens que dão vida a trabalhos como este que resolvi chamar de *Perfeita Memória das Águas*, também inspirado em Toni Morrison, quando disse que “Toda água tem uma memória perfeita e está sempre tentando voltar para onde estava”. Assim, ao falar da água, um elemento que cobre cerca de 70% da área total do planeta, esta charge não fala de um território específico, ela fala de muitos – e do processo cíclico de suas destruições e restituições. Ela trata da perda lenta e do recomeço que se promete dramático, anunciado em vozes como a de Krenak (2020), que tem alertado: “A Terra pode nos deixar para trás e seguir o seu caminho”.

Referências

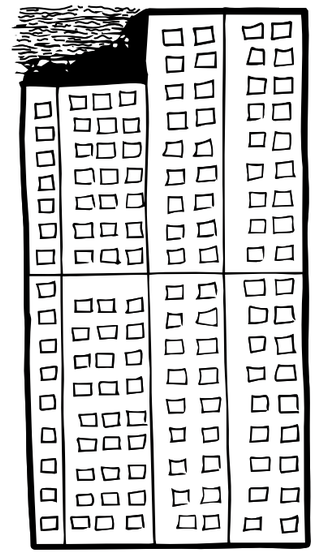
LEITZKE, Carolina da Silva. *Ailton Krenak acredita que o afastamento da natureza é uma das causas das mudanças climáticas.* Jornal da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 30 abr. 2025. Disponível em: https://www.ufrgs.br/jornal/ailton-krenak-acredita-que-o-afastamento-da-natureza-e-uma-das-causas-das-mudancas-climaticas/. Acesso em: 01 jul. 2025.

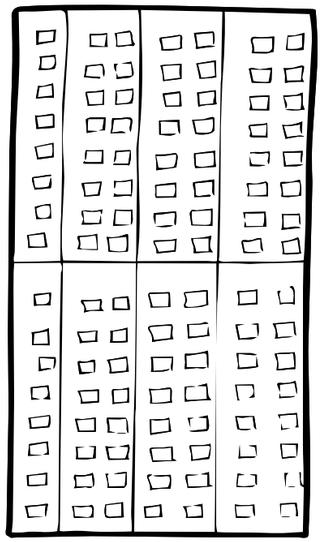
QUAL é a origem da água na Terra de acordo com a ciência? A água impulsiona o ciclo de vida no planeta e cobre 70% do espaço total disponível na Terra. Redação National Geographic Brasil, 7 jun. 2023. Disponível em: https://nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2023/06/qual-e-a-origem-da-agua-na-terra-de-acordo-com-a-ciencia. Acesso em: 01 jul. 2025.

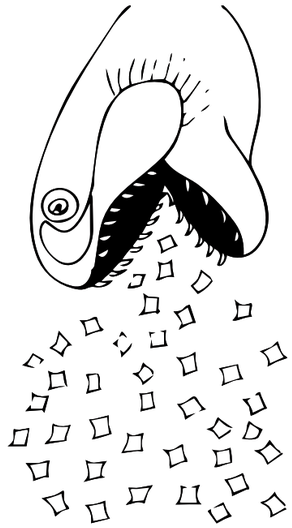
ORTEGA, Anna. *Ailton Krenak: “A Terra pode nos deixar para trás e seguir o seu caminho”*. Jornal da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 12 nov. 2020. Online. Disponível em: https://www.ufrgs.br/jornal/ailton-krenak-a-terra-pode-nos-deixar-para-tras-e-seguir-o-seu-caminho/. Acesso em: 01 jul. 2025.

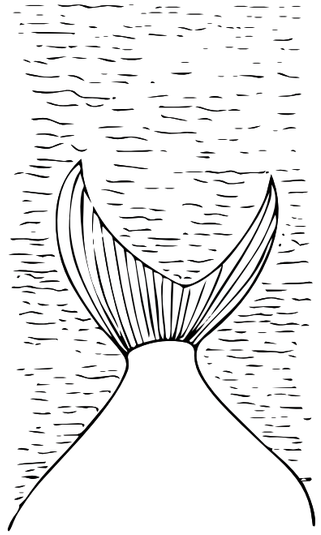
SANTOS, Antônio Bispo. Modos quilombolas. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 9, p. 58–65, set. 2016. Online. Disponível em: https://piseagrama.org/nas-edicoes/modos-quilombolas/. Acesso em: 1 jul. 2025.

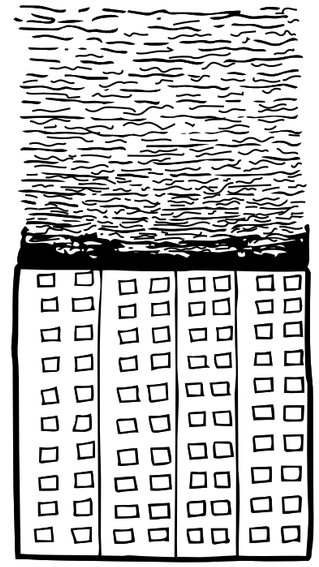
SANTOS, Elisabete; PINHO, José Antonio Gomes de; MORAES, Luiz Roberto Santos; FISCHER, Tânia (Org.). *O Caminho das Águas em Salvador: Bacias Hidrográficas, Bairros e Fontes*. Salvador: CIAGS/UFBA; SEMA, 2010. 486 p. il. (Coleção Gestão Social). ISBN 978-85-60660-08-7.

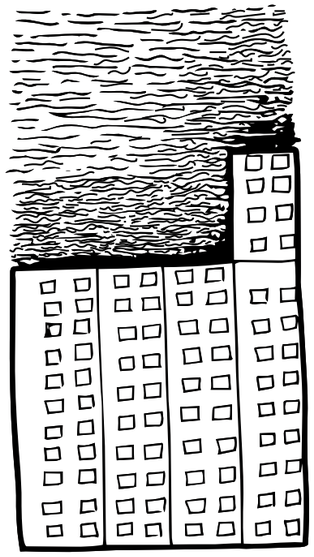


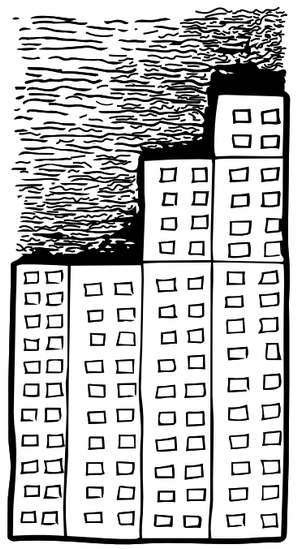


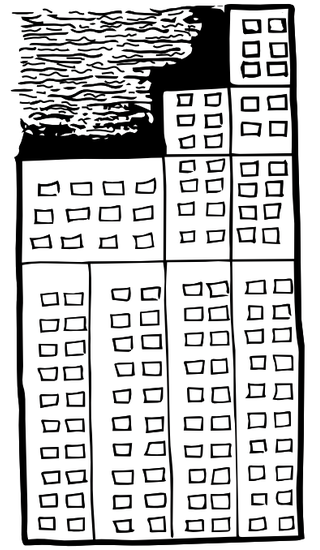


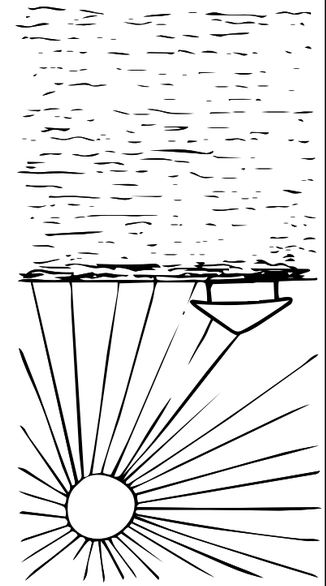


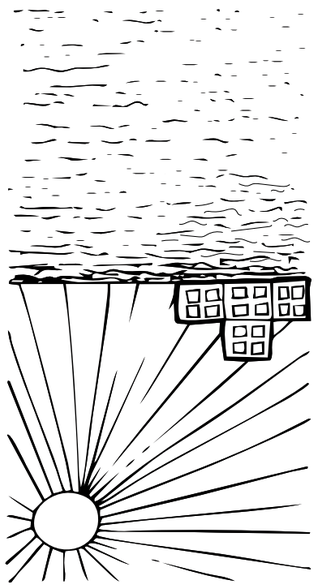


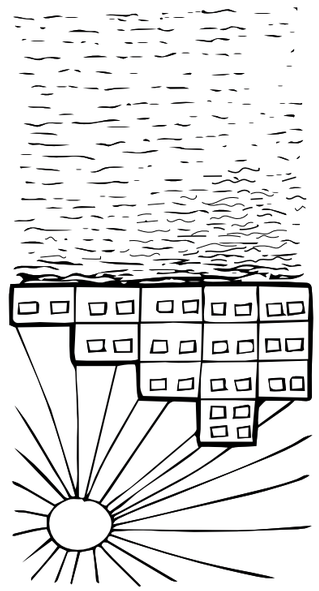


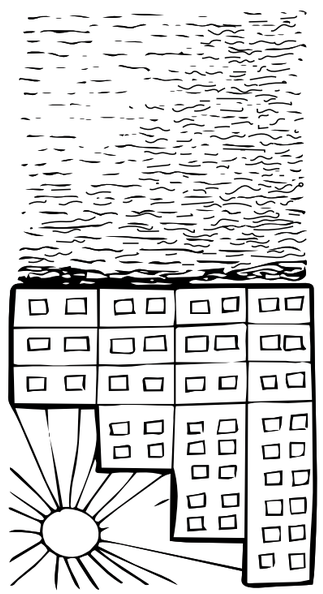












SEM BARÁ NÃO EXISTE CAMINHO

Kryssia Gantes Soares[1]

O princípio e o movimento

Para começar a contar quem foi Bará, precisa-se entender que, sem ele, não há movimento, não há comunicação, e não há ligação entre os deuses e os vivos.

Quando Olorum criou os orixás, ele precisava determinar tarefas e designações para cada um deles: Oxum ficou responsável pelos rios, Xangô pela justiça, Nanã pelo barro, e assim por diante. Já Bará era muito jovem e ainda imaturo; Olorum não achou por bem designar, naquele momento, um reino específico para ele. Sendo assim, Bará ficou responsável por ser o mensageiro dos orixás, levando a comunicação e os pedidos do mundo dos vivos aos deuses.

Com o tempo, Bará percebeu que, sem ele, não haveria comunicação no reino. Sentiu-se injustiçado por não ter um lugar próprio e por não ser reverenciado como deveria. Certo dia, decidiu testar os orixás e sua importância: não levou mais nenhum recado. Quando um homem pediu fertilidade a Oxum, Bará não levou a mensagem. Quando pediram saúde a Obaluaiê, ele também nada disse. Olorum, então, percebeu que as oferendas e rezas dos humanos não estavam mais chegando aos orixás. Chamou Bará e, indignado, perguntou o motivo.

Bará respondeu: “Eu caminho por todos os lugares. Sou eu quem abre os caminhos, quem leva as palavras e quem devolve as respostas. Sem mim, nenhum pedido chega até vós. Se assim é, quero ser lembrado, quero ser saudado antes de todos.”

Olorum achou sua reclamação pertinente e, então, decretou: “Nenhum orixá receberá oferenda antes de Bará, pois é ele quem abre os caminhos para todos.”

Dando-lhe assim o domínio de todos os caminhos, de todas as portas e de todas as chaves. Quando cantamos cantigas dentro dos terreiros, primeiro cantamos a Bará; quando lhe damos oferendas, primeiro é oferecido a ele. Sem Bará, não se faz nada, não há caminho.

Desde então, em cada casa, templo ou cidade, Bará é o primeiro a ser reverenciado. Ele é o guardião da comunicação e da troca, o mensageiro divino que permite que a palavra humana alcance o sagrado.

Bará e o mercado público

Agora, sabendo a história de Bará e reconhecendo que ele é um grande orixá, podemos compreender como se introduziu o assentamento que o reverencia nos mercados públicos.

A energia de Bará está inserida em todo lugar onde exista grande fluxo e troca — de palavras e de mercadorias. Nos antigos povoados africanos, as encruzilhadas e os mercados eram espaços centrais de encontro, comunicação e comércio. Esses locais reuniam não apenas bens materiais, mas também notícias, alianças, decisões e rituais. Bará, sendo o mensageiro e intermediário entre forças, era cultuado nesses espaços como o guardião das trocas.

O mercado público, nas cidades brasileiras, mantém essa função de cruzamento simbólico. É um ponto de encontro entre trabalhadores, comerciantes, clientes, visitantes e devotos — um espaço de interação e movimento.

No Batuque, o Bará Agelú é justamente o que rege o comércio e o mercado. Ele representa a energia da prosperidade e a dinâmica da troca justa. As oferendas feitas a ele — em feiras ou encruzilhadas — evocam o equilíbrio entre dar e receber, vender e comprar, abrir e fechar: gestos que fazem circular a vida econômica.

Assim, Bará não é apenas o guardião espiritual das encruzilhadas, mas também o arquétipo das trocas humanas — aquele que permite o encontro, a comunicação e a prosperidade.

Até hoje, ele é reverenciado, lembrado e requisitado quando se fala em prosperidade financeira e movimento. Seu símbolo é o círculo, forma que não tem início nem fim, rodeada na parte interna por suas chaves, e colocada no meio do mercado, no encontro dos caminhos. Esse símbolo representa sua força, o lugar onde ele sempre está — aguardando os pedidos.

Como gesto de respeito e agradecimento, é comum que pessoas lancem moedas no centro do círculo de Bará, reconhecendo nele o guardião do trabalho, da prosperidade e da vida que flui.

Alupô, Pai Bará! Que o senhor guarde e abençoe todos os caminhos e cada passo dado em busca da vitória e da prosperidade. Alupô.

Referências

BENISTE, José. *As águas de Oxalá: fundamentos e rituais do candomblé nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

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

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. São Paulo: EDUSP, 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo.* Salvador: Corrupio, 1981.

1 Acadêmica do Curso de Arquitetura e Urbanismo da UFPel.


BARÁ

KILOMBO URBANO CANTO DE CONEXÃO
Um catalisador da transformação urbana em Pelotas/RS

Bárbara de Bárbara Hypolito[1]

Mapas são como dispositivos de pensamento em ato; eles criam realidades, criam territórios. Na cartografia urbana, mapear visa acompanhar territórios em processo, seus movimentos, fraturas, conflitos e potências de reinvenção, tornando perceptível aquilo que os regimes de opressão e exploração insistem em silenciar ou naturalizar. Tratam-se de diagramas, um exercício de agenciamento territorial, onde corpos, territórios, subjetividades e *afectos* constituem campos de força em operação.

Na tese Ocupação urbana e cartografia dos *afectos*: pela emergência de uma Cidade da Diferença (Hypolito, 2024), que analisou a experiência da ocupação Kilombo Urbano Canto de Conexão em Pelotas/RS, os mapas produzidos operaram como dispositivos cartográficos sensíveis, concebidos não como representações do território, mas narrativas do presente visibilizando relações de força, *afectos*, processos de territorialização e micropolíticas engendradas pela ocupação, evidenciando a emergência de outros modos de habitar, produzir cidade e reinscrever saberes e territorialidades historicamente negligenciados pelas narrativas oficiais.

O Diagrama 1 desenha um plano espesso de captura, cartografando forças hegemônicas em atuação num sistema-mundo neoliberal e financeirizado. Nele, a cidade aparece atravessada por linhas molares organizando corpos, subjetividades e territórios sob a lógica capitalista da propriedade privada, financeirização da vida, cidade mercadoria, abandono e produção sociourbana excludente. Não são apenas forças externas, localizadas em instituições ou aparelhos de Estado, mas tecnologias capilares que se infiltram na sociedade modulando desejos, produzindo cansaço, medo e autoexploração. O mapa evidencia como essas forças operam simultaneamente nos planos macro e micropolítico, articulando políticas urbanas, economia, controle social, racismo estrutural e degradação ambiental; e como se espacializam na média cidade de Pelotas, reproduzindo as políticas de exclusão engendradas desde o período charqueador. Revela-se uma cidade fragmentada e desigual, cuja potência de agir dos corpos é despotencializada pela produção sistemática de *afectos* tristes que tanto legitima práticas estatais para a inexistência da ocupa, quanto impulsiona a criação de táticas de [re]existência por meio das quais insistem em ocupar.

O Diagrama 2 organiza-se como deslocamento. Cartografa forças disruptivas emergentes desde dentro do território, acionadas pela experiência da Kilombo Urbano. Aqui, o território deixa de ser suporte passivo, torna-se campo de invenção. O mapa assume lógica rizomática: raízes se espalham como linhas de fuga, atravessando e expandindo os limites físicos e simbólicos do território. A ocupação aparece como operador micropolítico de reativação territorial, revertendo abandono em presença, ociosidade em uso comum e insegurança em encontro cotidiano. Também evoca a reativação de saberes ancestrais - modos de organizar a vida baseados na coletividade, na oralidade, na partilha e no cuidado; reinscrevendo no urbano práticas que dialogam com tradições quilombolas e afro-diaspóricas de resistência. Os saberes ancestrais emergem como tecnologia viva de sobrevivência e criação de futuro, atualizada nas ações coletivas, mutirões, partilha e gestão horizontal do espaço. O Diagrama evidencia a transmissão e atualização de conhecimentos que escapam às epistemologias hegemônicas, reconhecendo o território como lugar de memória ativa, entrelaçando ancestralidade e presente, produzindo formas outras de habitar a cidade e de sustentar a vida comum.

Entre os diagramas não há oposição binária, mas tensão produtiva. As forças hegemônicas são desestabilizadas, atravessadas pelas forças disruptivas, abrindo brechas. Ações cotidianas, cozinhar, plantar, construir, tocar tambor, produzir cultura, acolher e compartilhar saberes assumem densidade política. O território entendido como algo produzido no encontro entre corpos, desejos e práticas coletivas. Os mapas operam uma escrita territorial, evidenciando que a cidade não é apenas resultado de planos e leis, mas de micropolíticas ativas que ao reterritorializar espaços e subjetividades instauram outras possibilidades de vida urbana. Cartografa-se a emergência de um comum insurgente, o território em disputa e onde a diferença afirma-se como princípio de existência.

Referência

HYPOLITO, B. B. *Ocupação Urbana e Cartografia dos Afectos: pela emergência de uma cidade da diferença.* [Tese de Doutorado] – FAU/UFRGS/PROPUR. Porto Alegre/RS, 381f., 2024.

1 Arquiteta e Urbanista. Mestre em Urbanismo contemporâneo PROGRAU/FAURB/2015. Doutora em Planejamento Urbano e Regional PROPUR/UFRGS/2024.

Tecnologias e dispositivos de poder

- Necropolítica; Psicopolítica;
- Reprodução modos de subjetivação capitalísticos;
- Lógica do empreendedorismo de si, individualismo, competição, consumo e medo;
- Depressão, ansiedade, estresse = crise existencial;
- Misoginia; transfobia; guerras; discriminação
- Modulação da existência;
- Homogeneização dos modos de ser, agir, existir;
- Figuras da subjetividade (endividado, securitizado, mediatizado e representado);
- Corpo ideal, vida ideal, juventude, medicalização;
- *Mass* mídia, algoritmos, aceleração, controle difuso;
- Ditadura do capital;
- Despolitização social;
- Crise da liberdade;
- Domínio e captura das potências do desejo criador;
- Regimes neoliberal financeirizado, globalizado | colonial|racializante|capitalista|antropo|falo|cêntrico.

Política e gestão municipal

- Precarização das políticas públicas de assistência social;
- Ausência de diálogo gestores municipais e população;
- Favorecimento à política econômica neoliberal financeirizada;
- Incentivo à privatização de estatais;
- Falta de recursos à manutenção do patrimônio cultural e arquitetônico;
- Falta de gestão de planejamento urbano;
- Dificuldade de fiscalização = (impactos ambientais, sociais e territoriais);
- Falta de política habitacional eficiente.

Segurança pública

- Violência urbana;
- Insegurança; Assaltos;
- Arrombamentos de imóveis;
- Militarização do território urbano;
- Violência policial;
- Crime organizado;
- Restrição da liberdade;
- Empobrecimento experiência corporal urbana;
- Discriminação racial, classe e gênero;
- Homicídio de corpos negros;
- Feminicídios;
- Fachadas inativas - sem olhos pras ruas;
- Cercamentos e câmeras de vigilância.

Meio Ambiente

- Poluição urbana (áreas não centrais carentes de sistema de coleta de lixo, redes de esgoto e/ou estações de tratamento);
- Poluição do solo;
- Falta de fiscalização ambiental e alta urbanização sobre áreas ambientalmente frágeis (banhados, várzeas e balneários);
- Impermeabilização do solo (asfaltamento);
- Gradativa diminuição de áreas verdes urbanas;
- Poluição de aquíferos;
- Falta de políticas de conscientização e educação ambiental;
- Alagamentos e enchentes constante;
- Presença de exploradoras da madeira;
- Crise climática e ambiental.

História e Cultura

- Modo de produção charqueadora escravista;
- Violência, exploração e racismo;
- Abolição da escravatura sem criação de políticas de assistência social = população negra livre sem lugar no território urbano;
- Desvalorização papel dos negros na construção da cidade, cultura, religião e culinária local;
- Apagamento de monumentos e arquiteturas simbólicas na história negra da cidade;
- Branqueamento da história e cultura de Pelotas;
- Marginalização e periferização população negra;
- Desigualdade social e territorial;
- Ausência de políticas e medidas compensatória ou afirmativas de inclusão, acesso à educação, saúde e mercado de trabalho.

KILOMBO URBANO
CANTO DE CONEXÃO

Acesso à educação, saúde, trabalho, cidade e moradia

- Desigualdade social = incluídos e excluídos;
- Déficit habitacional;
- Vulnerabilidade social;
- Centenas de moradores de rua;
- Evasão escolar;
- Falta de R$ = precarização sistemas de saúde e educação públicos e seus espaços físicos;
- Direito desigual acesso, uso, produção da cidade;
- Injustiça social;
- Alastramento de ocupações e assentamentos irregulares nas bordas da cidade;
- Desalojamentos e despejos;
- Fome; analfabetismo; insegurança alimentar;
- Exclusão e marginalização sócio territorial;
- Trabalho informal = sem garantias trabalhistas;
- Transporte público precário.

Economia

- Desindustrialização;
- Desemprego;
- Mercado local voltado ao setor terciário (comércio varejista e prestação de serviços);
- Baixa arrecadação fiscal (receita);
- Déficit do cofre público municipal;
- Ausência de uma política local atrativa a investidores do ramo industrial (à exceção do mercado imobiliário e da construção civil);
- Ausência de reformas fiscal e tributária municipal e nacional;
- Concorrência com multinacionais e e-commerce = redução de demanda por produtos locais e enfraquecimento do comércio tradicional local;
- Grande formação profissional (polo universitário) sem mercado de atuação local = evasão;
- Aumento do trabalho informal.

Produção Urbana e território da cidade

- Segregação e periferização urbana;
- Falta de regularização urbana;
- Ênfase à implantação de modelos urbanísticos internacionais;
- Ênfase à lógica da propriedade privada; Vazios urbanos;
- Cidade mercantilizada | Cidade espetáculo - turismo e consumo;
- Abandono de imóveis em áreas de urbanização consolidada;
- Burocracias requalificação de imóveis tombados, inventariados;
- Abandono do patrimônio arquitetônico histórico;
- Predomínio da lógica dos condomínios fechados - classes nobres em áreas dotadas de infraestrutura urbana e serviços públicos;
- Produção HIS em zonas periféricas desprovidas de infraestrutura urbana adequada, acesso a equipamentos e serviços públicos;
- Ocupação legitimada em áreas de proteção ambiental - novos bairros e condomínios de alta renda;
- Impermeabilização desenfreada do solo > %Tx de ocupação;
- Alteração III Plano Direto por agentes financeiros e imobiliários (nacionais e estrangeiros) produtores do espaço urbano;
- Abandono da Região Portuária e do patrimônio arquitetônico industrial;
- Especulação imobiliária;
- Financeirização da terra urbana (terra = ativo financeiro);
- Abertura à atuação de agências internacionais na construção civil e na produção do espaço urbano.

FORÇAS HEGEMÔNICAS



ABANDONO DA PROPRIEDADE - OCIOSIDADE DO IMÓVEL- INSEGURANÇA NO ENTORNO - DEPÓSITO DE LIXO - DÉFICIT HABITACIONAL - DESCASO DO PODER PÚBLICO

O TERRITÓRIO DADO

PODERES PÚBLICOS

APROXIMA COMUNIDADES
REPRESENTATIVIDADE
DIÁLOGO COM GESTORES
LUTA POR POLÍTICAS PÚBLICAS
TENSIONAMENTO | PROTESTOS
DIREITO À CIDADE
DIREITO À MORADIA
TENSIONA A LÓGICA DO ABANDONO E DA PROPRIEDADE PRIVADA
DEFLAGRA PRECARIEDADES
FUNÇÃO SOCIAL DO IMÓVEL
REFORMA URBANA
REFORMA FISCAL

QUILOMBOS

RESISTÊNCIA
COLETIVIDADE
LUTA

DESESTABILIZANDO O TERRITÓRIO FIXO

CRIANDO CONEXÕES

CHARQUEADAS

PASSO DOS NEGROS
MEMÓRIA | HISTÓRIA
CONSTRUÇÃO DA CIDADE
PAPEL DOS NEGROS

UFPEL

ESTUDANTES
PROFESSORES
REITORIA
MATERIAIS
MOV. ESTUDANTIL
DEBATES
PARCERIAS

PAINEIRA = BAOBÁ ÁFRICA
= RELAÇÃO SIMBÓLICA COM A MEMÓRIA DA CULTURA NEGRA

CIDADE MERCADORIA

RUPTURA COM A LÓGICA DO CONSUMO EXACERBADO E FINANCEIRIZAÇÃO DA TERRA URBANA
TOMADA DO TERRITÓRIO
COMPARTILHAMENTO
CIDADE PARA TODOS

BAIRROS PERIFERIA

GETÚLIO VARGAS | GOTUZZO
DUNAS | MAUÁ
NAVEGANTES | FÁTIMA
PASSO DO SALSO
BALSA | SEIVAL
DOQUINHAS
ESTRADA DO ENGENHO

KILOMBO URBANO
CANTO DE CONEXÃO

CULTURA

CARNAVAL
MOVIMENTO NEGRO
RELIGIOSIDADE
HIP HOP
RAP

ZONA PORTUÁRIA

DEFLAGRA ABANDONOS | ESPECULAÇÃO IMOBILIÁRIA | INSEGURANÇA | PRIVATIZAÇÃO
MAPEIA IMÓVEIS OCIOSOS
CONTRIBUI NA ASSISTÊNCIA SOCIAL COMUNITÁRIA
TENSIONA IMPACTOS EXPLORAÇÃO (CMPC/SAGRES) NO BAIRRO
PROMOVE SEGURANÇA
VALORIZA VIZINHANÇA
IMPORTÂNCIA SÃO GONÇALO
MEMÓRIA DO BAIRRO
PATRIMÔNIO ARQUITETÔNICO
CONECTA BAIRRO E OUTRAS LOCALIDADES

EXPANDINDO O TERRITÓRIO

INVENÇÃO
VALORIZAÇÃO FAZERES | SABERES ANCESTRAIS E POPULARES
LUTA PELO DIREITO À CIDADE E À MORADIA
REATIVAÇÃO DO TERRITÓRIO
LUTA DE CLASSE, RAÇA, GÊNERO
LAÇOS
RESISTÊNCIA
HETEROGENEIDADE
MULTIPLICIDADE
GUILOMBOLAS
IMIGRANTES
MOVIMENTO NEGRO
MST - MTST - MNLM
INDÍGENAS
ALIMENTAÇÃO
ALMOÇO
CONSTRUÇÃO DE CASAS
BIBLIOTECA
ARTE + CULTURA LOCAL
REAPROVEITAMENTO
SOLIDARIEDADE
AMIZADE
MOVIMENTO MULHERES
APOIO PEDAGÓGICO
EDUCAÇÃO POPULAR
SEGURANÇA URBANA
SEGURANÇA ALIMENTAR
PRODUÇÃO LOCAL
MÚSICA, DANÇA, FESTAS, EVENTOS
HORTA URBANA COMUNITÁRIA
RESPEITO À TERRA
FUNÇÃO SOCIAL DO IMÓVEL
CONEXÃO
COSMOVISÃO
APROPRIAÇÃO
LUTA URBANA
RESISTÊNCIA
INCLUSÃO SOCIAL
CENTRO CULTURAL
MOVIMENTO ESTUDANTIL LGBTQIAPN+
CINEMA, TEATRO, CAPOEIRA
HIP HOP, SLAM, RAP
ESPAÇOS DE LIBERDADE
CUIDADO MÚTUO
CIDADE CONECTADA
MORADIA
TRABALHO COLETIVO
COLETIVIDADE
LINHAS DE FUGA
EDUCAÇÃO AMBIENTAL
TRANSFORMAÇÃO SOCIAL
AMOR
RESPEITO
PROJETOS SOCIAIS
REDE DE APOIO COMUNITÁRIO
ASSISTÊNCIA SOCIAL
EMPODERAMENTO
VISIBILIDADE
COMUNIDADE
VIZINHANÇA
AUTOGESTÃO
COZINHA COMUNITÁRIA
MEMÓRIA POVO NEGRO

FORÇAS DISRUPTIVAS

NO A LA MINA

***Daniela Vieira Goularte*[1]**

Este material mostra uma experiência de caminhografia vivenciada na cidade de Esquel, localizada na província de Chubut, na Patagonia Argentina. A cidade de Esquel localiza-se “aos pés da Cordilheira dos Andes”. É na Cordilheira dos Andes que se encontra a maioria das nascentes dos rios que atravessam o território da patagônia, tanto argentina quanto chilena, e desaguam no mar. É na Cordilheira dos Andes (e em toda *Wallmapu*) que o povo Mapuche vive há centenas de anos, muito antes da chegada dos colonizadores. E é na Cordilheira dos Andes que diversas empresas estrangeiras, principalmente do ramo da mineração, se instalaram para explorar as vastas reservas minerais do rico e ancestral solo da *Wallmapu*. É sem dúvida um ótimo negócio para as empresas: uma excelente localização, estratégica conexão com o pacífico, além é claro do privilegiado acesso à água. Tudo isso com o consentimento do estado argentino, e às custas da repressão e do apagamento da cultura do povo originário desse território.

A caminhografia desenvolveu-se como uma exploração sensível do território e como uma forma de conhecimento da relação entre o espaço urbano e as águas provenientes da Cordilheira. Percorreu-se o território em todas as direções – “norte, sul, leste, oeste” - porém, não seguindo essa ordem, nem sequer essa orientação. Os cursos d’agua foram encontrados na perifería da cidade: *el Río Esquel* “ao sul”, e *el Río de los Bandidos* “ao norte”. Foram dois encontros fantásticos, regados de energia e magia. Nos meios e entremeios dos caminhos occorreram outros diversos encontros com elementos construídos pelo homem, os quais registram a presença de algo que foi construído sobre algo que foi destruído. Para cada presença, uma ausência (vidas perdidas na Guerra das Malvinas, expropriação da natureza, etc). Nesse momento, a rastrodetecção (Krämer *apud* Kemmer, 2024)[2] tornou-se consciente na caminhografia. No meio do caminho, surgiram ainda encontros com manifestações das lutas de resistência de Mapuches e não Mapuches, empenhados em evitar mais ausências. De repente, um encontro inusitado, uma conexão visual a mais de um quilômetro de distância: *NO A LA MINA*. A frase, escrita no topo do Cerro La Cruz, foi visualizada a partir *del Viejo Expreso Patagónico - La Trochita.* Foi um momento emocionante.

Desde a Conquista do Deserto (1878 – 1885) até hoje, o povo Mapuche luta contra a expropriação de seu território, tomado covardemente pelos colonizadores, e mais recentemente contra o próprio estado argentino e contra o capital estrangeiro. *NO A LA MINA* foi um movimento histórico de resistência ambiental na província de Chubut e na Argentina. “*En el año 2002 una empresa canadiense obtuvo el permisso de explotación de uma mina de oro a cielo abierto a 5km de Esquel. Nos organizamos mapuches y no mapuches y salimos a calle. La lucha después de algunos años se ganó, el Gobierno llamo a um plebiscito y se ganó com más de 82%.*”[3]

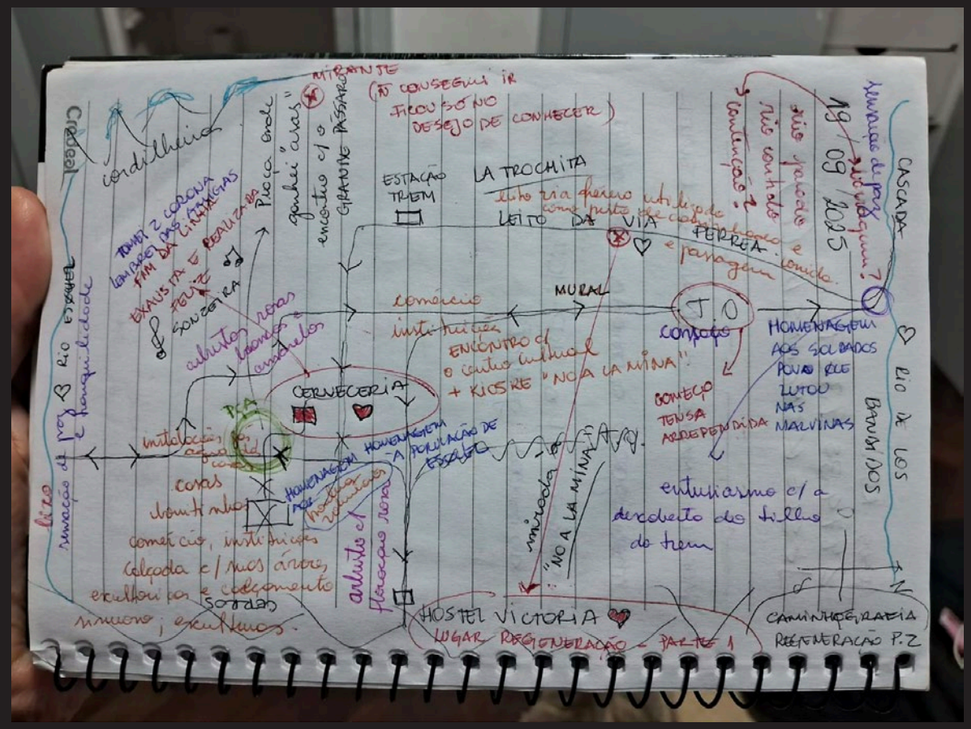


Figura 1 - Mapa de Esquel, gerado na caminhografia, 2025.



Figura 2 - Periferia “ao sul”, Cordilheira dos Andes no fundo da imagem, 2025.

1 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.

2 KEMMER, Laura. Spurensicherung - Reter traços. O chão urbano como arquivo de ecologias reparadoras. *arte: lugar :cidade*, v. 1, n. 2, p. 72-100, 1 nov. 2024.

3 Relato fornecido por Mauro Millán, líder mapuche, atualmente *lonko* da comunidade *Pillan Mawiza*.



Figura 3 - Encontro com el Río Esquel, Cordilheira dos Andes no fundo da imagem, 2025.



Figura 4 - Intervenção no espaço público, 2025.

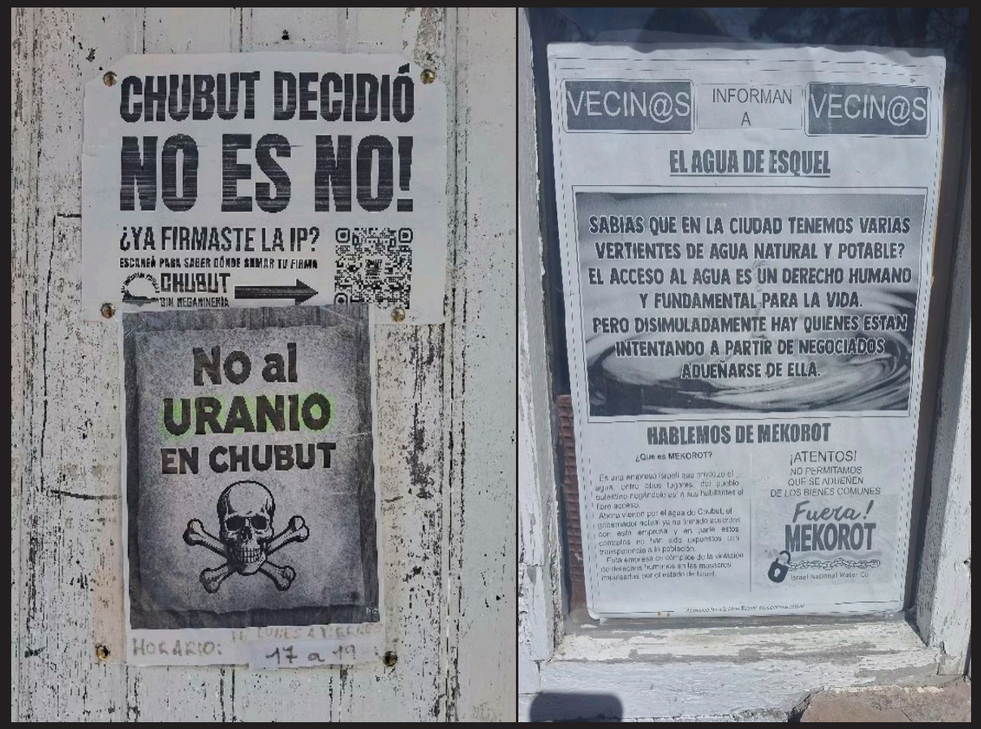
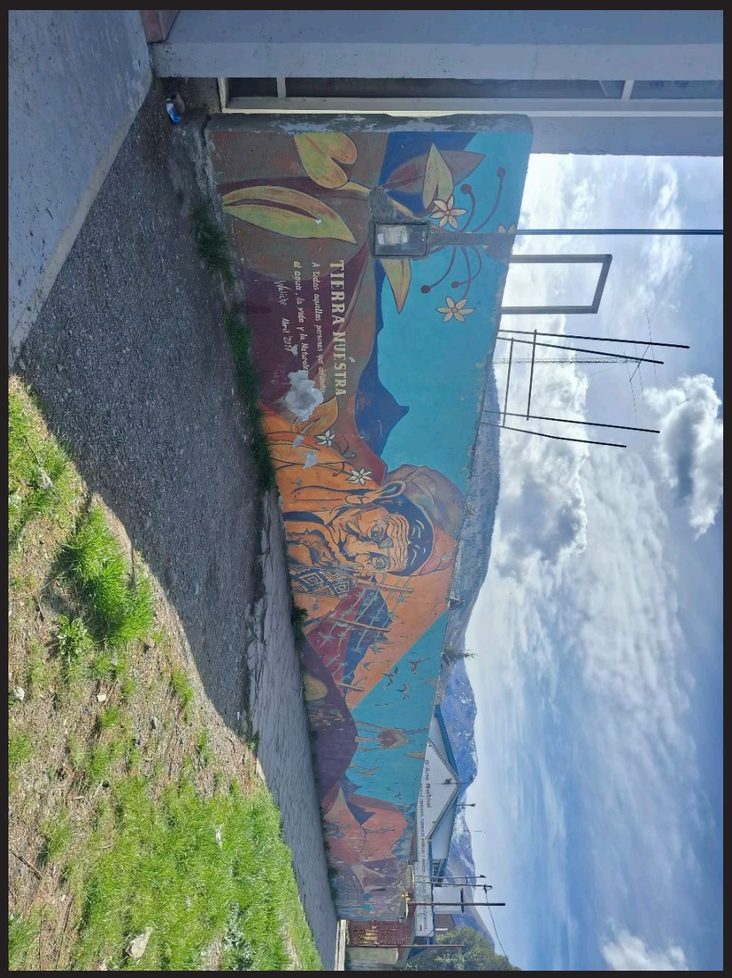


Figura 5 - Cartaz de manifestação da luta, 2025.



Figura 6 - Informes da luta, 2025.

Figura 10 - Intervenção artística no muro, conteúdo de crítica à exploração de petróleo, 2025.



Figuras 8 e 9 - Para cada presença, uma ausência, 2025.



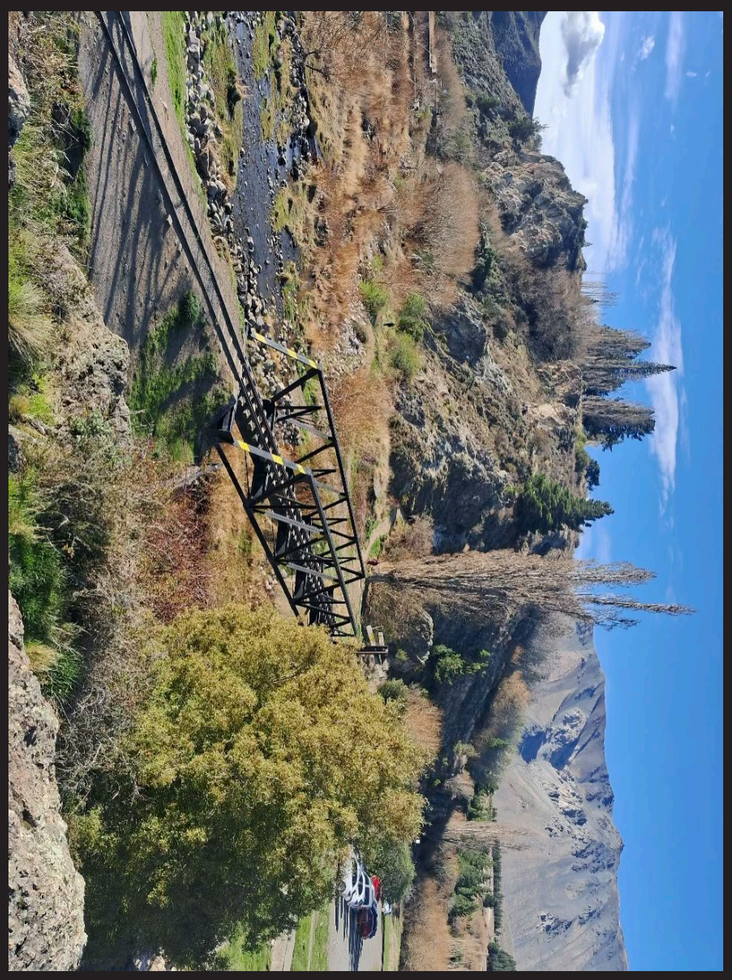


Figura 12 - Encontro com **el Río de los bandidos**, 2025.

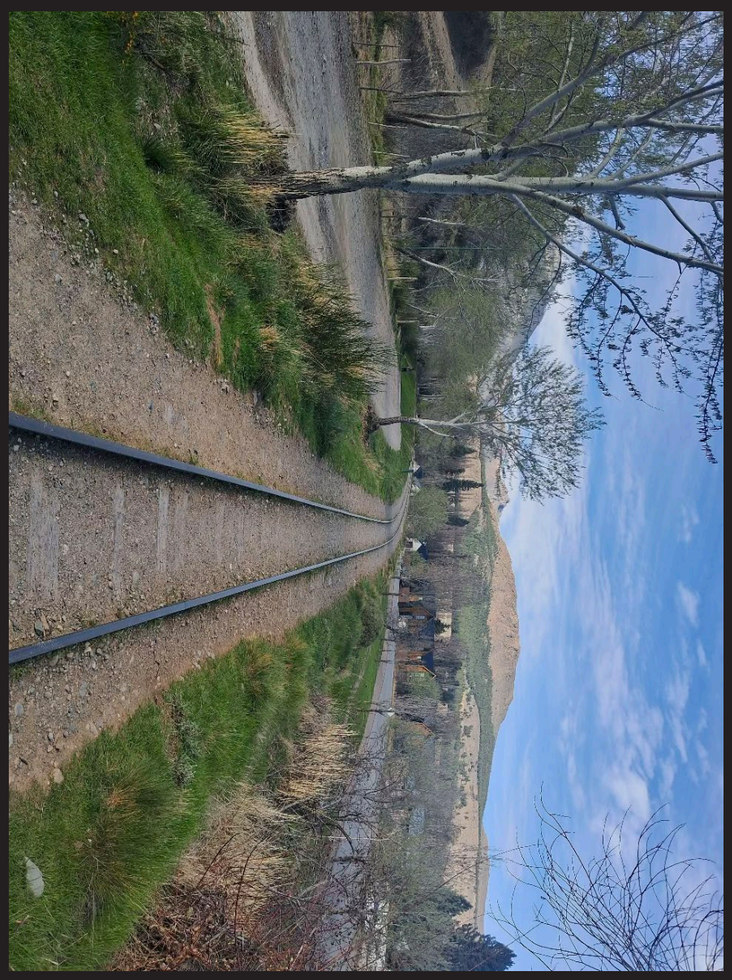
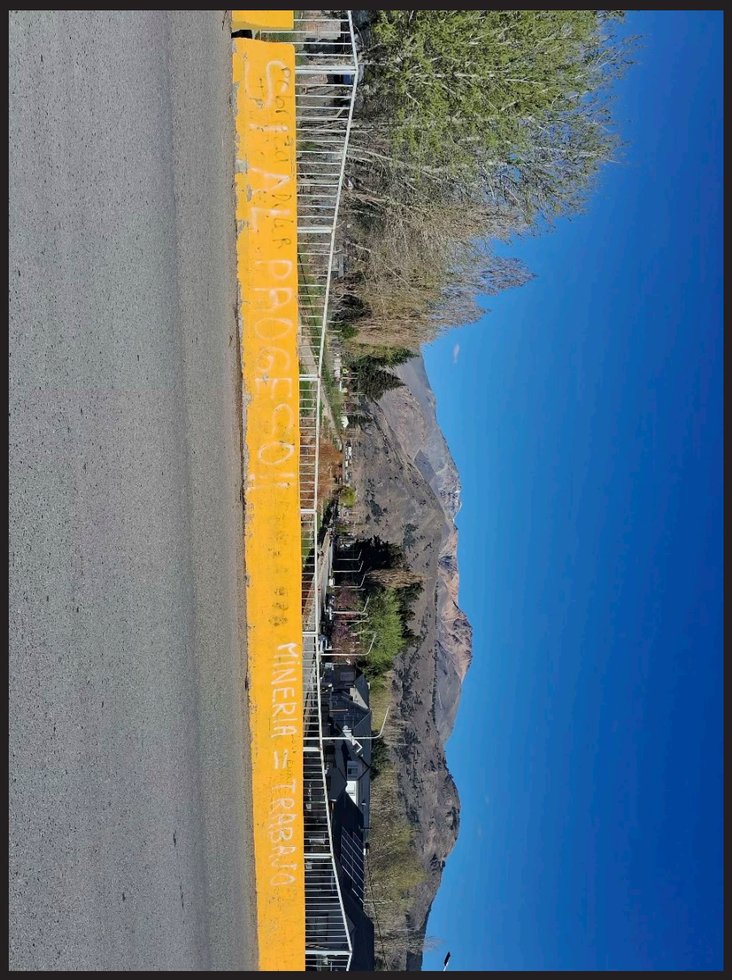


Figura 11 - Periferia “ao norte”, 2025.

Figura 14 - Estação Férrea do *Viejo Expreso Patagónico - La Trochita*, 2025.



Figura 13 - Ponte sobre *el Río de los bandidos*, manifestações a favor da mineração, 2025.



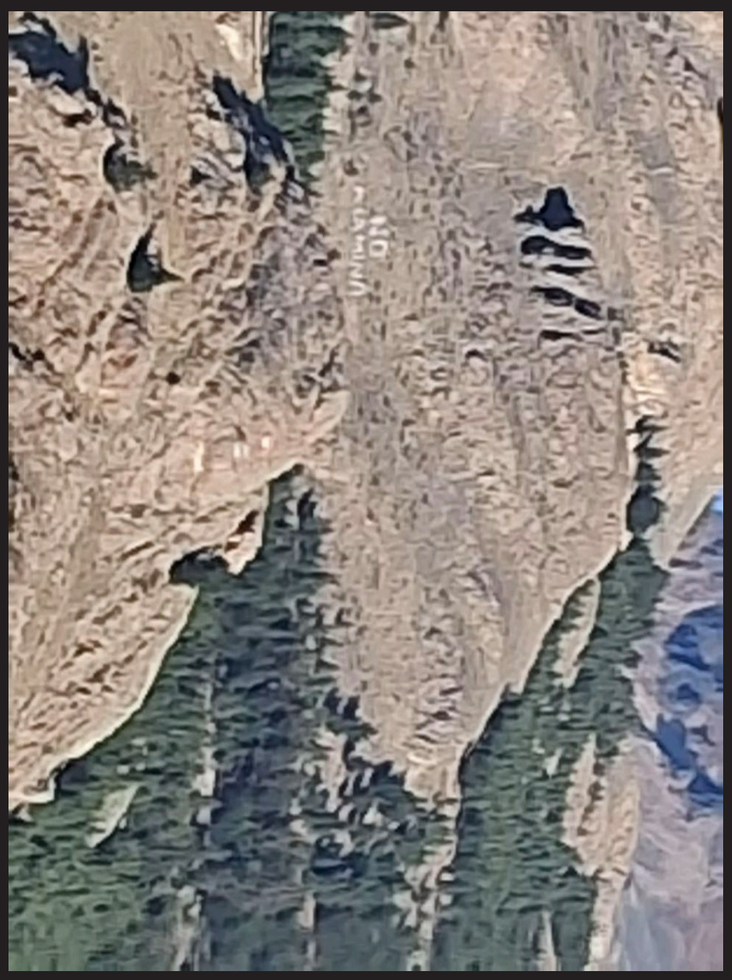


Figura 16 - Zoom na frase escrita no topo do Cerro La Cruz: *NO A LA MINA*, 2025.



Figura 15 - Ponto de vista da frase escrita no topo do Cerro La Cruz: *NO A LA MINA*, 2025.

ISSN 2526-7310 FIXO n.36,v.10 verão de 2026

ENTRE CERROS E CAMADAS
Paisagem, Ancestralidade e Sobreposições na Patagônia

Silvia Helena Cardoso[1], Eduardo Rocha[2] e Daniela Vieira Goularte[3]

As imagens que compõem esta seção da *Parede Branca* nos conduzem a uma Patagônia que não se oferece como paisagem distante ou espetáculo natural, mas como território espesso, atravessado por camadas de tempo, memória e disputa. Nos cerros e áreas elevadas fotografados por Silvia Helena Cardoso — entre eles o Cerro Chenque, em Comodoro Rivadavia — o olhar é convidado a desacelerar, a reconhecer que a forma do relevo não é apenas geográfica, mas também histórica, simbólica e ancestral.

O Cerro Chenque ocupa um lugar singular nesse conjunto. O próprio nome — “chenque” — remete a sítios funerários indígenas, associados aos povos Tehuelche (Aonikenk), para os quais os cerros eram espaços de sepultamento, ritual e permanência. Trata-se, portanto, de um **lugar ancestral**, cuja significação antecede e excede a urbanização contemporânea que hoje o circunda. As imagens não buscam ilustrar esse dado histórico, mas tensioná-lo: mostram um cerro atravessado por estradas, bairros, antenas e infraestruturas, revelando a sobreposição entre cidade moderna e território ancestral.

Ao lado do Chenque, outros cerros e áreas próximas da Patagônia aparecem como presenças silenciosas, muitas vezes percebidas apenas como pano de fundo do cotidiano urbano ou rural. No entanto, as fotografias insistem em trazê-los ao primeiro plano, sugerindo que essas elevações operam como “marcadores territoriais”, pontos de orientação, abrigo de memórias e testemunhas de longas durações. Não são monumentos no sentido clássico, mas persistências — corpos de terra que resistem à lógica da planificação, da extração e da homogeneização da paisagem.

A “Parede”, enquanto espaço editorial, potencializa essa leitura ao suspender o excesso de texto e permitir que as imagens atuem como dispositivos de pensamento. Aqui, a fotografia não é mero registro visual, mas um modo de caminhar com o olhar, de estabelecer uma relação ética com o território. O enquadramento, a distância, a escolha da luz e do horizonte constroem uma narrativa que não afirma, mas pergunta: o que permanece quando a cidade avança? O que é silenciado quando o cerro é reduzido a obstáculo, mirante ou recurso?

1 Profa. Dra. Silvia Helena dos Santos Cardoso, Fotógrafa, Antropóloga e Professora Universitária/ Docente na Licenciatura em Artes Visuais na Faculdade de Artes Visuais/FAV na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/UNIFESSPA.
2 Professor e Pesquisador do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU), da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).
3 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.

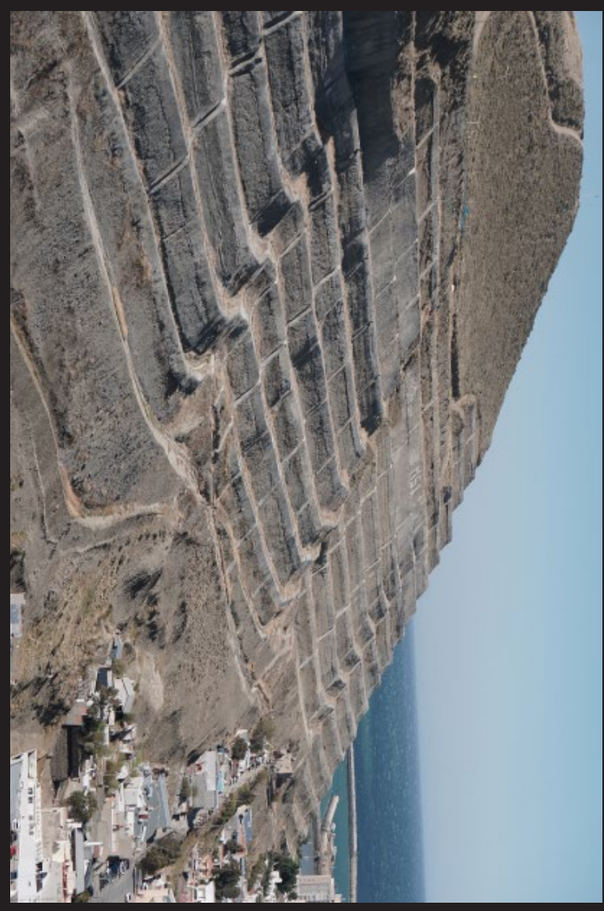
Sem romantizar a ancestralidade nem congelar o território em um passado idealizado, as imagens de Silvia Helena Cardoso propõem um exercício de atenção. Elas nos lembram que a Patagônia não é vazia, nem muda. Seus cerros falam — ainda que em uma língua que exige escuta lenta, respeito e disposição para reconhecer as marcas de quem esteve ali antes. Nesta “Parede”, a fotografia se torna, assim, um gesto de aproximação: entre imagem e território, entre presente e ancestralidade, entre o que vemos e aquilo que insiste em permanecer sob nossos pés.



Cerro Chenque e Bairro Chileno. Km4 Corujas.Km3 Caixa Dàgua. Fotos: Silvia Helena Cardoso, 2025.













Cerro Chenque Gauchito Gil. Km3 Grafite. Cerro Chenque Vista Comodoro Rivadavia. Fotos: Silvia Helena Cardoso, 2025.

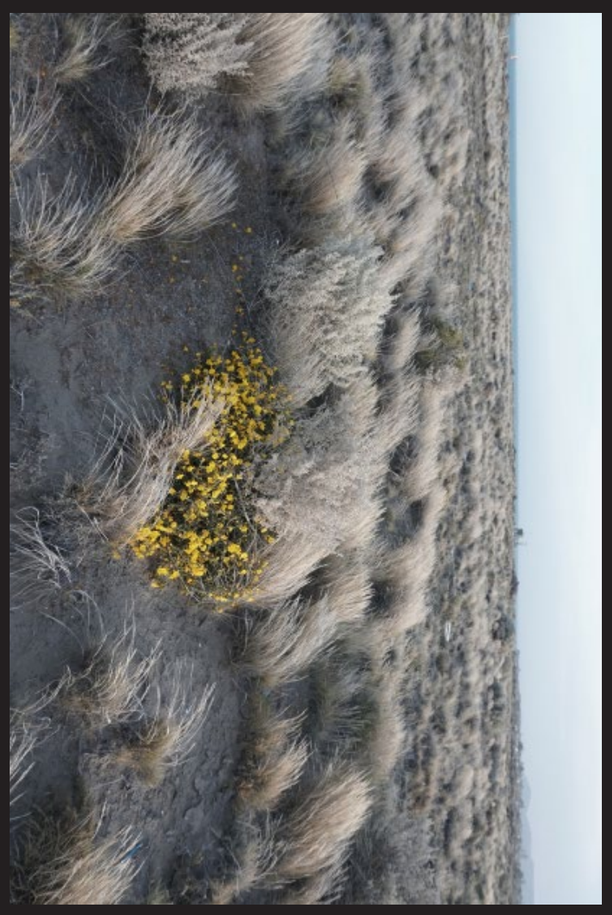
Diadema Defunta Correa. Escola Perito Moreno Vista do Cerro Chenque. Caleta Cordova Cerro e Poço Abandonado. Fotos: Silvia Helena Cardoso, 2025.

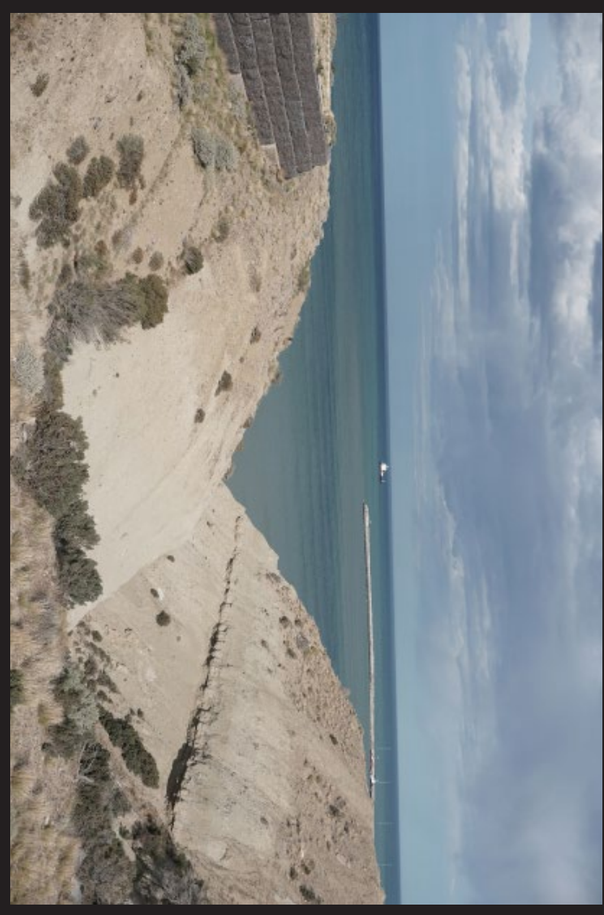












Rota Vista do Mar. Restinga Vegetação. Rota 3. Fotos: Silvia Helena Cardoso, 2025.



Kms 3, 4 e 5 - Vista a partir do Mar, Fotos: Silvia Helena Cardoso, 2025.



ISSN 2526-7310

