

# VIRUS

25

## ARQUITETURAS CONTRA- HEGEMÔNICAS IDENTIDADES

PORTUGUÊS-ESPAÑOL, ENGLISH

REVISTA.JOURNAL

ISSN 2175-974X

CC BY-NC-SA

USP - IAU.USP - NOMADS.USP

[WWW.NOMADS.USP.BR/VIRUS](http://WWW.NOMADS.USP.BR/VIRUS)

DEZEMBRO 2022

NOMADS  
USP

USP

## ARQUITETURAS CONTRA-HEGEMÔNICAS: IDENTIDADES COUNTER-HEGEMONIC ARCHITECTURES: IDENTITIES

A revista VIRUS é uma publicação semestral integralmente bilíngue português-inglês ou espanhol-inglês Nomads.usp - Núcleo de Estudos de Habitares Interativos, do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, IAU-USP, Brasil, com classificação Qualis A3. A VIRUS tem como objetivo constituir um *locus* de reflexão e interlocução em torno de temas que se relacionam com interesses e pesquisas em curso no Nomads.usp.

A revista VIRUS é uma publicação acadêmica, sem caráter lucrativo ou comercial e é divulgada sob a licença CC BY-NC-SA. Tanto o serviço de publicação quanto o acesso ao conteúdo publicado são gratuitos. A revista não é remunerada pelos serviços que fornece, nem remunera seus colaboradores.

VIRUS é acessível no *website* [www.nomads.usp.br/virus/](http://www.nomads.usp.br/virus/)

e-mail: [vnomads@sc.usp.br](mailto:vnomads@sc.usp.br)

Facebook: <https://www.facebook.com/virus.nomads/>

Endereço postal:  
Universidade de São Paulo  
Instituto de Arquitetura e Urbanismo  
Caixa Postal 31 - 13560 São Carlos SP, BRASIL

Catálogo na Publicação  
Biblioteca do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo

---

R454

Revista VIRUS [recurso eletrônico] / Universidade de São Paulo, Instituto de Arquitetura e Urbanismo. – v. 1, n. 1 (2006) – São Carlos-SP: IAU/USP, 2006-.

Semestral.  
Texto em português e inglês.  
Iniciada em 2006, com periodicidade semestral a partir de 2009.  
Periódico editado e publicado pelo Nomads.usp-Núcleo de Estudos de Habitares Interativos IAU-USP.  
e-ISSN 2175-974X

1. Arquitetura. 2. Urbanismo. 3. Estudos da cidade. 4. Transdisciplinar. I.  
Universidade de São Paulo, Instituto de Arquitetura e Urbanismo.

CDD 720

## **VIRUS 25 | ARQUITETURAS CONTRA-HEGEMÔNICAS: IDENTIDADES**

25a. EDIÇÃO | 2022 SEMESTRE 02 | DEZEMBRO DE 2022

**Editor-chefe da revista VIRUS** | Prof. Associado Dr. Marcelo Tramontano, IAU-USP

**Editor Adjunto** | Prof. Dr. Juliano Pita, IFSP

**Comitê Editorial da edição 24** | Prof. Associado Dr. Marcelo Tramontano, Prof. Dr. Juliano Pita, Prof. Dr. Ronaldo Gomes, MSc. Mario Vallejo, Arq. Maurício Silva, MSc. Isabela Pires, Arq. Lucas Edson de Chico, Arq. Thamyres Lobato Reis

**Assistentes de edição** | Profa. Associada Dra. Anja Pratschke, Profa. Dra. Juliana Trujillo, MSc. Isabella Eloy Cavalcanti, Arq. Caio Muniz, Arq. Christian Quesada, Arq. Euler de Moraes, Arq. Júlia Menin, Arq. Murilo Monteiro, Arq. Pedro Plácido Teixeira

**Revisores externos** | Os nomes e instituições dos pesquisadores que gentilmente colaboraram conosco nas duas edições da VIRUS, em 2022, encontram-se [nesta página](#), na seção Pessoas.

**Redes e servidor** | Juliano Pita, Daniel Picon, Evandro Bueno

**Projeto gráfico** | Prof. Associado Dr. Marcelo Tramontano, MSc. Mario Vallejo

**Imagem da capa** | A imagem da capa desta edição é de autoria da artista plástica húngara Ilona Lénard, que gentilmente concedeu à VIRUS autorização de uso. Trata-se de uma imagem do acampamento de inverno Zekreet, no Qatar, metade fazenda, metade residência familiar de fim de semana. À chegada do verão, a família desmonta o acampamento e parte, deixando o deserto em seu estado natural, perpetuando e atualizando tradições seculares dos povos da região.

### **Indexadores**



# VI25

## ARQUITETURAS CONTRA-HEGEMÔNICAS: IDENTIDADES COUNTER-HEGEMONIC ARCHITECTURES: IDENTITIES

### EDITORIAL

- 001 ARQUITETURAS CONTRA-HEGEMÔNICAS: IDENTIDADES  
COUNTER-HEGEMONIC ARCHITECTURES: IDENTITIES  
MARCELO TRAMONTANO, MARIO VALLEJO, JULIANO PITA, LUCAS DE CHICO, THAMYRES REIS, ISABELA PIRES, RONALDO SOUZA

### ENTREVISTA

- 004 OS POVOS INDÍGENAS E A LUTA PARA SEREM ESCUTADOS  
INDIGENOUS PEOPLES AND THE STRUGGLE TO BE LISTENED  
VALÉRIA MARQUES, CLÁUDIA SAMPAIO

### ÁGORA

- 014 MONTAJES IMPUROS DE UNA ARQUITECTURA CUYO NOMBRE ES FLORESTA  
IMPURE MONTAGES OF AN ARCHITECTURE CALLED FOREST  
AYARA MENDO PEREZ
- 032 REDES DE MÍDIA CÍVICA NA AMAZÔNIA E A CONTRA-HEGEMONIA DIGITAL  
CIVIC MEDIA NETWORKS IN THE AMAZON AND THE DIGITAL COUNTER-HEGEMONY  
ACILON CAVALCANTE, ANA CLÁUDIA CARDOSO
- 044 ARQUITETURA AFRO-BRASILEIRA: O ILÊ AXÉ XAPANÃ EM CACHOEIRA, BAHIA  
AFRO-BRAZILIAN ARCHITECTURE: THE ILÊ AXÉ XAPANÃ IN CACHOEIRA, BAHIA, BRAZIL  
RODRIGO COSTA, LAILA MOURAD
- 069 O PARQUE PEDRA DE XANGÔ: AFIRMAÇÃO DA ARQUITETURA E DA GEOGRAFIA NEGRAS  
THE PEDRA DE XANGÔ PARK: ASSERTING AFRO-BRAZILIAN ARCHITECTURE AND GEOGRAPHY  
HÉLEN DIOGO, MARIA ALICE SILVA, FRANCISCO VERAS NETO, FABIO VELAME
- 082 TERRITORIALIDADE FEMININA: RESISTÊNCIA NA FAVELA DA ROCINHA, RIO DE JANEIRO  
WOMEN'S TERRITORIALITY: RESISTING IN THE FAVELA OF ROCINHA, RIO DE JANEIRO  
FERNANDA SOBREIRO E CRUZ
- 091 FEMINISMO E O FAZER URBANO: TRÊS EIXOS DE ANÁLISE  
FEMINISM AND THE URBAN PRACTICE: THREE LINES OF ANALYSIS  
LARISSA CHAVES, GIOVANNA MAGALHÃES, SORAYA NÓR

- 103 IA PROATIVA COMO MODO DE PROMOVER PRÁTICAS DE DESIGN JUSTICE  
PROACTIVE AI AS A WAY TO FOSTER DESIGN JUSTICE PRACTICES  
VINÍCIUS PEREIRA, GIL DE BARROS
- 117 MANIFESTO EPISTEMOLÓGICO: POR UMA ESCRITA CONTRA-HEGEMÔNICA  
EPISTEMOLOGICAL MANIFEST: FOR A COUNTER-HEGEMONIC WRITING  
BEATRIZ SIMÕES, CRISTINA DE ARAUJO
- 125 NA CONTRACULTURA DA REVITALIZAÇÃO DO CENTRO HISTÓRICO DE FLORIANÓPOLIS  
IN THE COUNTERCULTURE OF THE REVITALIZATION OF FLORIANOPOLIS HISTORIC CENTER  
EVANDRO FIORIN, PAULA POLLI, SÉRGIO MORAES
- 139 ESPAÇO URBANO E PRÁTICAS INSURGENTES NO 4º DISTRITO DE PORTO ALEGRE  
URBAN SPACE AND INSURGENT PRACTICES IN PORTO ALEGRE, BRAZIL  
NICOLE DE ALMEIDA, HELENIZA CAMPOS
- 150 MUNDOS DA RUA: SOBRE BARRICADAS, ZONAS E QUEBRADAS  
THE WORLD OF STREETS: ON BARRICADES, ZONES, AND QUEBRADAS  
RAFAEL ALMEIDA, CAMILO AMARAL
- 162 RANHURAS URBANAS: ARQUITETURAS E GESTOS COTIDIANOS NAS DISPUTAS DA CIDADE  
URBAN SCRATCHES: EVERYDAY ARCHITECTURES AND GESTURES IN DISPUTES IN THE CITY  
MATHEUS TANAJURA, FLORA TAVARES
- 183 A RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL NA CIDADE: POR UM URBANISMO MAIS-QUE-HUMANO  
THE HUMAN-ANIMAL RELATIONSHIP IN THE CITY: FOR A MORE-THAN-HUMAN URBANISM  
CAROLINA RIBEIRO SIMON
- 193 LIMINARIDADES DO SABER-FAZER NA PRODUÇÃO COTIDIANA DOS ESPAÇOS OPACOS  
KNOW-HOW LIMINALITIES IN THE DAILY PRODUCTION OF OPAQUE SPACES  
MAINI DE OLIVEIRA PERPÉTUO
- 206 CHUVA DE SOMBRINHAS: POR UMA VISÃO NÃO-HEGEMÔNICA DE BENS CULTURAIS  
RAIN OF UMBRELLAS: TOWARDS A NON-HEGEMONIC VISION OF CULTURAL ASSETS  
ANA ELISABETE MEDEIROS
- 219 ARTE E INCLUSÃO SIMBÓLICA NO CENTRO PLANEJADO DE BELO HORIZONTE  
ART AND SYMBOLIC INCLUSION IN THE PLANNED CENTER OF BELO HORIZONTE, BRAZIL  
JOSANA MATTEDI PRATES DIAS
- 233 NATUREZA E HEGEMONIA NOS MODOS DE MORAR DOS APANHADORES DE SEMPRE-VIVAS  
NATURE AND HEGEMONY IN THE WAYS OF LIVING OF SEMPRE-VIVAS PICKERS  
MARIA CLARA CERQUEIRA

## PROJETO

- 246 PROJETO, TERRA E LIBERDADE: CASA COMUNITÁRIA ILÉ WA QUILOMBO MESQUITA  
PROJECT, LAND, AND FREEDOM: THE ILÉ WA QUILOMBO MESQUITA COMMUNITY HOUSE  
FRANCINEY DE FRANÇA, OCTÁVIO SOUSA



## ARQUITETURAS CONTRA-HEGEMÔNICAS: IDENTIDADES COUNTER-HEGEMONIC ARCHITECTURES: IDENTITIES

M. TRAMONTANO, M. VALLEJO, J. PITA, L. DE CHICO, T. REIS, I. PIRES, R. SOUZA

**Marcelo Tramontano** é Arquiteto, Mestre, Doutor e Livre-docente em Arquitetura e Urbanismo, com Pós-doutorado em Arquitetura e Mídias Digitais. É Professor Associado do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, e do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da mesma instituição. Coordena o Nomads.usp e é Editor-chefe da revista VIRUS. tramont@sc.usp.br

<http://lattes.cnpq.br/1999154589439118>

**Mario Vallejo** é Desenhista Arquitetônico e de Engenharia e Mestre em Arquitetura e Urbanismo. É pesquisador no Nomads.usp e doutorando no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Estuda processos digitais de projeto, colaboração, BIM, e métodos e meios de representação. mariovallejo@usp.br

<http://lattes.cnpq.br/1094158283404582>

**Juliano Veraldo da Costa Pita** é Arquiteto, Mestre e Doutor em Arquitetura e Urbanismo. Professor Doutor do Instituto Federal de São Paulo, Pesquisador Associado do Nomads.usp e Editor Adjunto da revista VIRUS. Coordena pesquisas sobre processos digitais de projeto de Arquitetura no âmbito das encomendas públicas, e a inclusão de tecnologias digitais, especialmente BIM, em processos participativos de tomada de decisão. juliano.pita@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/9979407166601746>

**Lucas Edson de Chico** é Arquiteto e pesquisador no Nomads.usp, mestrando no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Investiga inventários digitais em leituras e registros de rotas culturais. lucas.chico@usp.br

<http://lattes.cnpq.br/4486015301906993>

**Thamyres Lobato Reis** é Arquiteta e pesquisadora no Nomads.usp, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Investiga a relação entre o processo de Projeto Arquitetônico e o Espaço Urbano de maneira sistêmica através do Algorithm-Aided Design. thamyreslobato@usp.br

<http://lattes.cnpq.br/9673134043028011>

**Isabela Batista Pires** é Arquiteta e Mestre em Arquitetura e Urbanismo. É pesquisadora no Nomads.usp e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Investiga ecologia urbana e desenho urbano. isabelabatista@usp.br

<http://lattes.cnpq.br/5471251874042231>

**Ronaldo Gomes Souza** é Psicólogo, Mestre e Doutor em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações (PSTO), e Pós-doutorando no Nomads.usp e no Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Coordena pesquisas nas áreas de Psicologia do Trabalho e Saúde d@Trabalhad@r, Trabalho, Contexto urbano e Cidadania, Audiovisual, Cinema/documentário e Trabalho. ronaldopsicologo@ufam.edu.br

<http://lattes.cnpq.br/3331509597576564>

A história nos mostra que barreiras contra-hegemônicas, sejam na forma de barricadas [Comuna de Paris, Maio de 68] ou enclaves coletivos de luta pela existência [Quilombos, Ocupações culturais e ligadas aos movimentos de luta por moradia] podem se tornar dispositivos de corte de fluxos majoritários e início de fluxos de desterritorialização e descodificação de arranjos produtivos dominantes. Imprevisíveis territorializações surgem de desterritorializações processadas no interior de uma arena política chamada Território.

A grande quantidade de trabalhos recebidos em resposta à chamada “Arquiteturas contra-hegemônicas” possibilitou a produção de duas edições da revista VIRUS – VI24: Territorialidades, e VI25: Identidades. O tema geral fundamenta-se na noção gramsciana de hegemonia cultural, constituindo um desdobramento das reflexões propostas em nossas edições recentes. Na vigésima segunda edição, discutimos sobre a consciência e o compromisso de sermos pesquisadores na América Latina. Na vigésima terceira, ampliamos o debate para a valorização de referências produzidas no Sul Global ao examinarmos questões da região. Lançada simultaneamente à presente edição, a VIRUS 24 focaliza espaços físicos e simbólicos em posição de confronto com a lógica hegemônica dominante, articulando os muitos aspectos do campo ampliado de Arquitetura e Urbanismo.

Com o aposto "Identidades", esta vigésima quinta edição da revista reúne trabalhos que propõem reflexões sobre os territórios quotidianos de algumas das chamadas minorias sociais, cujos direitos básicos são historicamente ameaçados por razões étnicas, de origem, gênero e sexualidade. Generosamente apoiados por mais de duas centenas de revisores externos, eminentes pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, selecionamos, para esta edição, dezoito contribuições que tratam da produção da cidade e da arquitetura do ponto de vista das teorias e lutas raciais, feministas, indígenas, interseccionais e decoloniais, aqui publicadas juntamente com a entrevista a convite do comitê editorial. Agradecemos às dezenas de autoras e autores que atenderam à nossa chamada e, em especial, às autoras e autores dos dezenove trabalhos que orgulhosamente aqui compartilhamos com a comunidade acadêmica.

A convite do Comitê Editorial, a Cientista Social *Valéria Marques Batista*, mulher do povo indígena Baniwa, pesquisadora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social e professora da Universidade Federal do Amazonas, concedeu à Psicóloga *Cláudia Regina Brandão Sampaio*, professora e pesquisadora da mesma universidade e também nossa convidada, a entrevista [Os povos indígenas e a luta para serem escutados](#), na qual ambas expõem e debatem questões indígenas fundamentais de afirmação identitária, visibilidade e reivindicação de espaço social.

Os **saberes ancestrais e modos de vida tradicionais** são objeto de estudo do trabalho [Montajes impuros de uma arquitetura cujo nome es Floresta](#), de *Ayara Mendo Perez*, na Amazônia acreana, e de *Maria Clara Cerqueira*, em [Natureza e hegemonia nos modos de morar dos apanhadores de sempre-vivas](#), no interior de Minas Gerais. Também sobre a Amazônia, *Acilon Cavalcante* e *Ana Cláudia Cardoso* problematizam o uso de meios digitais e redes sociais para a criação de narrativas contra-hegemônicas, no artigo [Redes de mídia cívica na Amazônia e a contra-hegemonia digital](#).

Também explorando o emprego de **meios digitais e Inteligência Artificial**, o ensaio [IA proativa como modo de promover práticas de Design Justice](#), de *Vinícius Pereira* e *Gil de Barros*, investiga possibilidades de participação coletiva através de uma IA Proativa, que carregaria a agenda contra-hegemônica do *Design Justice* em seu código.

O campo da **diáspora negra e estudos de cultura e arquitetura afro-brasileiras** é aproximado através do estudo de três espaços físicos, dois deles de grande importância simbólica: um terreiro, em [Arquitetura afro-brasileira: O Ilê Axé Xapanã em Cachoeira, Bahia](#), de *Rodrigo Costa* e *Laila Mourad*, e um memorial, em [O Parque Pedra de Xangô: afirmação da arquitetura e da geografia negras](#), de *Hélen Diogo*, *Maria Alice Silva*, *Francisco Veras Neto* e *Fabio Velame*. O terceiro espaço é a casa comunitária de um quilombo, cujo projeto apoia-se em saberes vernáculos, como demonstram *Franciney de França* e *Octávio Sousa* em [Projeto, Terra e Liberdade: casa comunitária Ilê Wa Quilombo Mesquita](#), na seção Projeto.

Três trabalhos tratam do **feminismo e sua presença urbana**. O texto [Territorialidade feminina: resistência na favela da Rocinha, Rio de Janeiro](#), de *Fernanda Sobreiro* e *Cruz*, tece reflexões acerca do papel social da mulher nos territórios periféricos. Já o artigo [Feminismo e o fazer urbano: três eixos de análise](#), de *Larissa Chaves*, *Giovanna Magalhães* e *Soraya Nórr*, propõe uma aproximação do espaço urbano através da ideia de corpo-território e da cartografia para a formação de territórios femininos. De uma perspectiva teórico-reflexiva, *Beatriz Simões* e *Cristina de Araujo* defendem uma epistemologia

feminista para repensar o modo de escrita e produção acadêmica, no artigo [Manifesto epistemológico: por uma escrita contra-hegemônica](#).

O lugar de **minorias sociais em território urbano** é objeto de estudo de quatro trabalhos. [Na contracultura da revitalização do centro histórico de Florianópolis](#), de *Evandro Fiorin, Paula Polli e Sérgio Moraes*, explana sobre os processos de revitalização urbana e seus impactos no patrimônio histórico de Florianópolis. [Espaço urbano e práticas insurgentes no 4º Distrito de Porto Alegre](#), de *Nicole de Almeida e Heleniza Campos* explora as práticas insurgentes para a conformação de territorialidades. [Mundos da rua: sobre barricadas, zonas e quebradas](#), de *Rafael Almeida e Camilo Amaral*, destaca as quebradas como espacialidades subversivas, comparando-as com barricadas.

O ensaio visual [Ranhuras urbanas: arquiteturas e gestos cotidianos nas disputas da cidade](#), de *Matheus Tanajura e Flora Tavares*, também expõe a **exclusão de indivíduos e grupos em territórios urbanos em disputa** e suas práticas de resistências. *Maini de Oliveira Perpétuo*, em [Liminaridades do saber-fazer na produção cotidiana dos espaços opacos](#), aproxima tais práticas à produção urbana por não especialistas em espaços opacos da cidade, por meio da **gambiarra enquanto prática contra-hegemônica**.

Para além do humano, [A relação humano-animal na cidade: por um urbanismo mais-que-humano](#) é objeto de estudo de *Carolina Ribeiro Simon*, que aborda a **participação animal na formação das cidades** e o modo como planos urbanos sanitaristas excluem os animais de sua agenda.

Por fim, no campo do **patrimônio imaterial e das artes**, dois trabalhos discutem o urbano a partir de eventos públicos. [Chuva de sombrinhas: por uma visão não-hegemônica de bens culturais](#), de *Ana Elisabete Medeiros*, oferece uma leitura do Galo da Madrugada, em Recife, reafirmando a indissociabilidade entre as manifestações culturais imateriais e os espaços onde são realizadas. *Josana Prates Dias* trata do papel do grupo CURA na produção de arte urbana com temáticas contra-hegemônicas, no artigo [Arte e inclusão simbólica no centro planejado de Belo Horizonte](#).

A **imagem da capa** desta edição é de autoria da Artista Visual húngara Ilona Lénard, que gentilmente concedeu à VIRUS autorização de uso. Trata-se de uma imagem do acampamento de inverno Zekreet, no Qatar, metade fazenda, metade residência familiar de fim de semana. À chegada do verão, a família desmonta o acampamento e parte, deixando o deserto em seu estado natural, perpetuando e atualizando tradições seculares dos povos da região.

Desejamos a todas, todos e todes excelente leitura, e um ano novo com muita esperança, solidariedade, mais espaços de luta e grandes vitórias.



## OS POVOS INDÍGENAS E A LUTA PARA SEREM ESCUTADOS INDIGENOUS PEOPLES AND THE STRUGGLE TO BE LISTENED VALÉRIA MARQUES, CLÁUDIA SAMPAIO

**Valéria Marques Batista** é Cientista Social, Mestre em Sociologia e doutoranda em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É professora da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), ativista na luta dos povos indígenas e pesquisa políticas públicas, teoria sociológica, educação ambiental, saúde, psicossociologia de comunidades e ecologia social. [valeriabattista49@gmail.com](mailto:valeriabattista49@gmail.com)  
<http://lattes.cnpq.br/5935234201397382>

**Cláudia Regina Brandão Sampaio** é Psicóloga, Mestre em Educação e Doutora em Saúde Pública, com Pós-doutorado em Psicologia Comunitária. É Professora Associada da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da mesma instituição. Dirige o Laboratório de Intervenção Social e Desenvolvimento Comunitário - LABINS, onde coordena pesquisas sobre adolescentes e contextos de vulnerabilidade, arte e processos psicossociais, subjetividade, cultura e processos identitários, análise de serviços de atenção a indivíduos e grupos em vulnerabilidade, medidas socioeducativas e políticas públicas. [claudiasampaio@ufam.edu.br](mailto:claudiasampaio@ufam.edu.br)  
<http://lattes.cnpq.br/9255099700096438>

ENTREVISTA REALIZADA EM 5 DE DEZEMBRO DE 2022

Como citar esse texto: BATISTA, V. M.; SAMPAIO, C. R. B. Os povos indígenas e a luta para serem escutados. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/744/744pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

**Marcelo Tramontano:** Valéria, muitíssimo obrigado por aceitar esse convite através da professora Cláudia Sampaio, a quem igualmente agradeço por seu generoso aceite. Para a vigésima quinta edição da revista VIRUS, que tem como tema "Arquiteturas contra-hegemônicas", recebemos vários trabalhos que tratam da questão indígena e dos povos originários, parecendo-nos, portanto, muito oportuno ouvir você, que tem reconhecida expressão na área. A professora Cláudia, com seu longo e profícuo histórico de coordenação de pesquisas neste campo, ligadas à área da Psicologia Social, gentilmente aceitou nosso convite para entrevistá-la nesta tarde de dezembro.

**Cláudia Regina Brandão Sampaio:** Agradeço a Valéria Baniwa, mulher pesquisadora participante e ativista em questões indígenas e referência no Amazonas, por aceitar estar nesse momento de construção, contribuindo para esta reflexão. Valéria tem uma história de vida muito ligada ao espaço da cidade, pois viveu e vive como indígena no contexto urbano. Valéria conhece tanto as associações indígenas, quanto transita no espaço acadêmico. Ter você aqui hoje é um privilégio, pois, através de você, podemos ter acesso a uma memória dos primeiros habitantes da nossa terra.

Temos, assim, a oportunidade de pensar questões a partir da tensão entre o que é hegemônico e o que é contra-hegemônico na produção da vida material e da vida simbólica dos diversos grupos indígenas, neste território multicultural que é a cidade. Particularmente na região amazônica, que é o lugar de onde nós falamos, essas tensões estão sempre muito presentes, embora com frequência não sejam visíveis. De fato, elas são invisibilizadas por muitos movimentos hegemônicos de silenciamento que ameaçam paralisar os modos de vida, modos de ser e de se construir a vida segundo outros princípios. Este lugar, onde podemos discutir o contra-hegemônico, constitui uma forma de tornar visíveis essas tensões que nos atravessam a todos.

A revista VIRUS nos propõe destacar a questão da contra-hegemonia a partir do âmbito da arquitetura e do urbanismo. Eu diria que a produção do espaço urbano constitui uma das expressões das dimensões da vida, uma vez que envolve a produção do espaço social e suas instâncias entre privado, coletivo e público. Mas há muito mais. Há muitas formas, inclusive violentas, de se produzir os modos de vida hegemônicos que se impõem sobre os demais. Pensando nos povos indígenas e na perspectiva de partirmos daquilo que estamos denominando hegemônico e contra-hegemônico, acho importante situarmos a discussão considerando a pluralidade destes povos.

É importante não cair em equívocos passados, em que os povos indígenas eram vistos de forma homogênea, colocados dentro de uma categoria única – o "índio" –, como se se tratasse de um único grupo, com um espectro cultural igualmente único. Nós reforçamos o reconhecimento da pluralidade dos povos indígenas quando falamos dos movimentos de existência e de resistência e sua relação com os modos hegemônicos, e afirmamos a condição multiétnica do território desses povos, também chamados de povos tradicionais e povos da floresta. Eu penso que podemos nos referir, sim, a povos indígenas porque há algo em comum nos seus modos de produzir a vida, ainda que também haja diferenças: as várias etnias têm especificidades e particularidades, o que exige estarmos atentos a essa pluralidade.

Nós entendemos os povos indígenas como uma categoria que se situa no contra-hegemônico, e que apresenta pontos em comum que operam articulando-os. Na região amazônica, os povos indígenas chamam-se uns aos outros de parentes, como irmãos. Então, há algo a que podemos nos referir como a uma identidade coletiva, que se constrói juntamente com as várias especificidades. Eu quis aqui brevemente situar a questão e pediria agora que você falasse da sua trajetória, Valéria, como mulher indígena e sua especificidade Baniwa.

**Valéria Marques Batista:** Boa tarde a todos, agradeço imensamente à Cláudia e a vocês da revista VIRUS pelo convite. Eu sou Valéria Marques, atuei como professora da Secretaria de Educação do Amazonas - SEDUC e trabalhei em ONGs com projetos sociais junto a ONGs, em Manaus, no Museu da Amazônia - MUSA e na Fundação Vitória Amazônica<sup>1</sup>. Também atuei em uma secretaria de movimentos sociais e moradia e, mais recentemente, em projetos habitacionais para populações de áreas vulneráveis. Dentro dos projetos das ONGs, trabalhei com a questão da educação digital escolar indígena buscando desenvolver uma ferramenta digital com professores indígenas, com uma grande multinacional que

---

<sup>1</sup> Fundação Vitória Amazônica. Mais informações: <https://www.fva.org.br/en/about/>.

todos conhecem, chamada Fundação Telefônica Vivo, em parceria com uma ONG e a Secretaria Municipal de Educação - SEMED, atendendo a professores ribeirinhos, rurais e indígenas.

Estou atualmente cursando doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ na área de psicossociologia de comunidades e ecologia social, após uma especialização sobre enfrentamento da violência doméstica e um mestrado em sociologia, ambos na Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Até o mestrado, eu trabalhei com políticas públicas para mulheres na cidade, mas agora, no doutorado em psicossociologia, resolvi fazer um trabalho com o meu povo. Vocês provavelmente conhecem a realidade que, no momento atual, o povo indígena vive no Amazonas, como objeto de um projeto político necrófilo, que realmente visa nos exterminar. Chegamos a pensar que agora era chegado o caos, o fim do mundo, mas nós resistimos e resistiremos sempre, como diz Conceição Evaristo<sup>2</sup>: "eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer". Assim vamos vivendo o Re-existir, "resistir para existir", como já disse Ailton Krenak<sup>3</sup>.

Estamos, neste momento, nos fortalecendo no que chamamos de retomada do movimento social indígena, desde meados de março de 2022, na cidade de Manaus. Estamos procurando nos reorganizar para nos tornarmos novamente visíveis, porque a nossa invisibilidade é um dos objetivos daquele projeto político que entende que a nossa memória tem que ser apagada. Ao compreendermos esse desejo de nos exterminarem, decidimos buscar levar as pessoas brancas, principalmente, a reflorestar e curar a sua mente nessa terra. Porque ainda existe um caminho. Ainda existe o rio a percorrer. Então, entendemos que nós, indígenas em contexto urbano, temos que nos reorganizar, e por isso realizaremos em breve a primeira Conferência Nacional dos Indígenas em Contexto Urbano, seguida de conferências municipais.

A família da minha mãe veio de São Gabriel da Cachoeira, um município amazonense do Alto Uaupés, Rio Içana, que agrega o maior número de indígenas do Brasil. Eu sou do povo Baniwa<sup>4</sup>, um povo xamã<sup>5</sup>, de cura, de magia, mas que teve muitas pessoas convertidas à igreja evangélica, a partir de 1987. Como vocês sabem, a presença evangélica é muito forte nas comunidades indígenas, e os missionários cristãos contribuíram para a nossa colonização cultural e para a tomada da nossa língua. Sobre esta questão, eu tive, recentemente, que confrontar, durante pesquisa de campo para a minha tese, uma das maiores lideranças do nosso povo, André Baniwa. Ele escreveu um livro<sup>6</sup> sobre a cultura do Bem Viver e viver bem segundo os Baniwas, e quando o li me senti incomodada porque percebi que a cultura indígena estava, ali, bastante imbuída de questões evangélicas. Eu o questionei argumentando que o nosso povo é xamã e que eu aprendi isso com a minha avó, na minha comunidade. Eu também fui catequizada por missionários, mas a minha avó cultivou em nós, seus filhos e netos, os costumes e a cultura Baniwa – a cultura da roça, do ajuri, que é um trabalho coletivo, da coivara, que é a prática de queimar a roça, dos remédios, e da medicina através da benzedura e da defumação.

Nós fomos criados pela minha avó com esses costumes e depois viemos estudar na cidade. Minha família veio do Rio Içana para São Gabriel da Cachoeira, passando por Cucuí, e logo foi levada para o Baixo Rio Negro, onde encontrou evangélicos e famílias abastadas que apadrinhavam crianças. Aqui no Amazonas, nós chamamos de compadrio a prática de pessoas que buscam crianças indígenas dizendo aos pais que vão levá-las para a cidade para estudar, mas na realidade as levam para escravizá-las. Foi o que aconteceu com a minha família, trazida para a cidade por uma família branca, tendo sido violentada de muitas maneiras através de trabalho escravo, inclusive infantil, e todas as violências possíveis. Com muito medo, conseguiram fugir de canoa, pelo rio, mas minha avó, desde então passou a viver com restrições para falar, numa memória apagada, instruindo-nos silenciosamente a manter em segredo nosso pertencimento ao povo indígena. A violência

<sup>2</sup> Maria da Conceição Evaristo de Brito é escritora e doutora em Literatura Comparada, autora de diversos livros e textos de ficção e não ficção, abordando questões dos povos afro-brasileiros. Mais info: <https://bit.ly/2VCVTzI>.

<sup>3</sup> Ailton Krenak é um líder indígena, ambientalista, filósofo, poeta e escritor brasileiro da etnia indígena Krenak. É também Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e é considerado uma das maiores lideranças do movimento indígena brasileiro, possuindo reconhecimento internacional. Mais info: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ailton\\_Krenak](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ailton_Krenak).

<sup>4</sup> Baniwa: Povo indígena amazônico distribuído em 93 povoados, comunidades e sítios. Em 2000, somavam aproximadamente 15 mil indivíduos, sendo 4.026 no Brasil. Nas comunidades do Alto Rio Negro, no Amazonas, particularmente nas cidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos, é onde se registra a maior presença do povo Baniwa. Mais info: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa>.

<sup>5</sup> Xamã é um portador de função religiosa, um sacerdote do xamanismo, que atua como mediador dos espíritos, acessando o mundo espiritual e realizando trocas com a finalidade de garantir a caça ao grupo. Mais info: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Xamã>.

<sup>6</sup> Baniwa, André. **Bem viver e viver bem segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro**. Curitiba: Ed. UFPR, 2020.

havia nos silenciado e tentado apagar nossa memória.

Minha mãe decidiu que não seríamos dados a ninguém e que iríamos estudar. Ela própria, quando criança, havia sido dada a uma família na cidade que lhe deu um novo nome e uma nova data de nascimento, reafirmando as tentativas de apagamento de que falei. Vivíamos no nosso silêncio morando fora da comunidade, em um bairro da cidade. Minha mãe trabalhava no Distrito Industrial e fazia muitos trabalhos informais para garantir nosso sustento, desde vendas porta-a-porta até jogo do bicho. Nem sempre havia pão em casa, mas havia bolinho de farinha, bolinho de macaxeira, bolinho de alguma coisa que minha mãe inventava, porque as mulheres têm essa força inventiva na adversidade. Na minha pesquisa, tenho procurado fundamentar teoricamente a hipótese de que, no Amazonas, a sociedade é matriarcal. Eu cresci com mulheres que se refaziam todos os dias e que, até mesmo para prover comida, nos momentos de dificuldade, buscavam conhecimento nos saberes ancestrais. O saber ancestral não é somente passado, mas futuro, e Ailton Krenak acaba de lançar um livro sobre isso<sup>7</sup>.

A nossa ancestralidade somos nós, que vamos envelhecendo e ficando mais sábios, porque envelhecer traz sabedoria e experiência, e não é motivo de vergonha. Os nossos avós que se foram também são as nossas ancestralidades, que nos ensinaram toda a comida afetiva, modos de lidar com a casa e de fazer uma casa. Minha avó fazia a casa dela de paxiúba<sup>8</sup>. Não sei se vocês conhecem esta planta, bem fina mas muito forte. Minha avó fazia a casa dela de paxiúba, às vezes utilizava palha branca e outras vezes fazia a casa de barro, mas ela mesma fazia. Eu me impressionava com a facilidade com a qual ela mudava os usos da casa dela: às vezes, trazia a cozinha para os cômodos da frente, às vezes, botava a cozinha lá para trás e fazia um salão na frente, onde realizava os rituais e as rezas para Santo Antônio, porque ela também havia sido catequizada. A casa ficava no alto, era uma palafita ainda que em terra firme, porque o Rio Negro é terra firme, onde ela cultivava muitas frutas, junto com meu tio. Quando ela morreu, meu tio deixou de ir pescar, não quis mais ir plantar, pediu à minha mãe um *freezer* e começou a comprar alimentos congelados e enlatados. Nada, a partir de então, era mais como antes.

Minha mãe não sabia o que era a organização indígena, que eu vim a conhecer na universidade. Quando comecei meus estudos de graduação em Ciências Sociais, meu professor de Antropologia me incentivou a assumir minhas raízes, despertando meu interesse pelo debate sobre a questão indígena dentro da universidade. Passei, então, a conectar vários aspectos da minha história, conheci outros indígenas, inclusive de São Gabriel da Cachoeira, que me falaram do movimento indígena na cidade, e eu comecei a entender como os movimentos indígenas se organizavam para exigir políticas sociais visando conseguir melhor educação, melhor saúde, melhor habitação, emprego, seguridade social, etc..

Hoje, usamos a designação "indígena" em lugar de "índio", que se tornou um termo pejorativo, e também nos referimos aos diversos povos: povo Baniwa, povo Tucano, povo Baré. Estas denominações ajudam a não sofrermos mais com o uso de termos pejorativos, porque, entre povos indígenas, sentimo-nos parte uns dos outros, temos um pacto de irmandade entre nós e, por isso, somos parentes. Hoje, sinto-me bem em encontrar parentes no contexto urbano e sentir-me parte desta cultura. Sinto alegria quando encontro alguém do nosso povo na universidade ou mesmo em um *shopping* ou em algum evento. Porque minha mãe nem se autodenominava mais indígena, os meus tios já se diziam ribeirinhos, por medo de sofrer violências novamente, mas quando cheguei à universidade e aprendi sobre a questão indígena, decidi que não vou mais me silenciar. Quero viver abertamente esta cultura também em meio urbano. Muitas pessoas não querem nos reconhecer, a nós, que vivemos na cidade, como indígenas. Mas, mesmo tendo saído da nossa aldeia ou da comunidade, não deixamos de ser indígenas. Mesmo tendo vindo para a cidade e agregado conhecimentos ocidentais e acadêmicos, não deixamos de ser indígenas. Vive-se melhor na cidade, ainda que a vida na floresta, a vida no coletivo, na comunidade, e a pesca no rio façam tanta falta. O indígena se refaz na vida na cidade, porque, na aldeia, temos os nossos costumes de plantar e colher, de fazer o chá, de não comprar o cheiro verde<sup>9</sup> porque é cultivado em casa. É uma vida muito conectada aos ciclos da natureza, despertando às 5 horas da manhã para ir à pesca, preparando o almoço às 7 horas para levar para a roça, almoçando às 10 horas.

---

<sup>7</sup> KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

<sup>8</sup> Mais info: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Socratea\\_exorrhiza](https://pt.wikipedia.org/wiki/Socratea_exorrhiza).

<sup>9</sup> Mescla de ervas aromáticas, principalmente coentro e cebolinha.

Na cidade, os coletivos indígenas organizam-se em comunidades e algumas delas tornaram-se bairros, como o caso pioneiro e mais conhecido em Manaus, que é o Parque das Tribos<sup>10</sup>, antiga comunidade que foi se transformando em bairro através de muita luta, em boa medida liderada pela grande amiga Cláudia Baré<sup>11</sup>. Ela fundou a escola indígena do Parque, uma grande conquista, e tem se dedicado às causas dos povos indígenas. No entanto, dentro dessas comunidades, estamos sofrendo bastante com o tráfico [de drogas], que existe não apenas na sociedade branca, mas também dentro das comunidades, infelizmente. Aqueles moradores que se mostram muito, aqueles com maior expressão no coletivo, eles [as pessoas envolvidas com o tráfico] começam a querer silenciar. A pandemia de Covid-19 também constituiu uma grande agressão ao nosso povo, agravada pela ausência de políticas urbanas e sociais. Nós nos unimos através das redes sociais, inclusive por radiofonia, com aqueles que vivem na floresta, para salvarmo-nos uns aos outros, porque o socorro do Estado foi tardio, as cestas básicas quase não existiram, e nem mesmo fomos autorizados a enterrar os nossos mortos segundo nossos rituais. As mulheres indígenas foram para a frente de luta, confirmando a minha tese de que nós, amazônidas, somos matriarcais.

A infraestrutura pública em Manaus é muito ruim: a cidade não conta com planejamento urbano e a administração pública não se preocupa com direitos humanos, nem com a qualidade da vida urbana, e não temos posto de saúde nas comunidades indígenas. Os vários governos que se sucederam no Amazonas foram e continuam sendo todos oligárquicos. Nunca houve aqui um governo estadual de esquerda que pensasse nas minorias, mesmo tendo havido um Presidente da República de esquerda, que trabalhou sobre políticas para o Meio Ambiente, sobre a questão da habitação e da nossa identidade cultural. Estas pautas têm que ser priorizadas.

Nós temos em Manaus, hoje, setenta e sete comunidades indígenas em contexto urbano, e vinte e cinco no seu entorno e na área rural. Todas vivem sem saneamento básico e sem equipamento público de saúde. Foi por isso que, durante a pandemia, Vanda Ortega, que é outra grande liderança no Amazonas, denunciou ao mundo todo que nós não estávamos sendo atendidos, e, naquele momento, foi realmente porque eles [a administração pública] não queriam nos reconhecer. Eles nos invisibilizaram. Novamente mulheres das comunidades foram para a frente de luta pedir por saúde, pedir um hospital indígena, resultando na criação de uma ala indígena e, depois, de uma Unidade Básica de Saúde temporária. E aí a própria comunidade teve que se organizar, no Parque das Tribos, para criar um hospital de campanha a partir de doações. Também criaram o *slogan* "Vidas indígenas importam!" e iniciaram uma campanha que recebeu o apoio de artistas de todo o país e até do papa. Algumas associações de mulheres ajudaram mulheres em situação de emergência em razão da Covid-19, como a Associação de Mulheres do Alto Rio Negro - AMARN<sup>12</sup>, criada na década de 1980, que apoia mulheres advindas do Alto Rio Negro para trabalhar como empregadas domésticas. É muito lindo ver esse coletivo, essa frente de mulheres, esse movimento matriarcal e participar desta construção.

**CS:** Valéria, sua fala realmente é muito rica e confirma algumas das questões que eu considero importantes discutirmos. Uma das suas colocações que eu quero destacar é sobre a questão do Bem Viver ou sobre o que é o bem-estar. O projeto Nova Cartografia Social da Amazônia<sup>13</sup>, coordenado pelo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida, pesquisador da UFAM e UEA, já realizou levantamentos a partir das populações tradicionais na Amazônia com mais de quatrocentos grupos, sobre suas identidades coletivas, que reafirmam seu território, seu espaço, seu modo de vida. A partir do lugar dele de antropólogo pesquisador, o professor Alfredo escuta e discute a maneira como esses povos compreendem o que é o Bem Viver. Discute também como eles definem seu território: aquilo que é importante, aquilo que é imprescindível para viver e afirmar sua identidade e seu modo de vida, tanto em termos materiais, como simbólicos, como no exemplo do xamanismo que você trouxe.

Você traz, aliás, exemplos magníficos de como discutir o espaço urbano segundo a compreensão do Bem Viver, além de relatar movimentos de resistência a partir da sua história pessoal. Você mencionou, por exemplo, que a sua família veio para a cidade e ficou isolada de outros parentes, até que, em um dado momento, ao ir para

<sup>10</sup> Parque das Tribos, mais info: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/parque-das-tribos-mulheres-indigenas-lideram-resgate-cultural/>.

<sup>11</sup> Cláudia Baré, mais info: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/claudia-bare-professora-que-luta-pela-alfabetizacao-nas-tribos-indigenas-do->

<sup>12</sup> AMARN, mais info: [https://www.artesol.org.br/associacao\\_das\\_mulheres\\_indigenas\\_do\\_alto\\_rio\\_negro\\_amarn](https://www.artesol.org.br/associacao_das_mulheres_indigenas_do_alto_rio_negro_amarn).

<sup>13</sup> Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, mais info: <http://novacartografiasocial.com.br/apresentacao/>.



universidade, você teve a oportunidade de refletir e até de recuperar a memória histórica do seu povo, e de se reconhecer nessa identidade. Outro exemplo que você também traz é o da alegria quando os parentes se encontram na cidade, seja num *shopping*, seja em locais mais organizados, como o Parque das Tribos, e este encontro entre os parentes é importante para afirmar a identidade coletiva.

Parece-me que esta questão do reconhecimento identitário e do fortalecimento desta identidade exige, sim, um encontro com os parentes. Eu fico pensando se as nossas cidades realmente proporcionam espaços para estes encontros, para além do espaço físico das associações, que, sabemos, compõem um movimento de resistência. A cidade permite o encontro ou, ao contrário, nos segmenta, fragmenta, e isola? Estas questões fazem parte, a meu ver, do pano de fundo da questão do Bem Viver. Porque do não reconhecimento da própria identidade já deriva uma fragilização dela, como você bem expõe, na história da sua família. E, inversamente, o reconhecimento traz o fortalecimento e a recuperação desses modos de vida. Você trouxe também uma experiência muito tocante ao recordar que as frutas e o cheiro verde eram plantados em casa, o que pressupunha a não separação entre os espaços da moradia e de produção de alimentos, além do espaço de acesso a um alimento como o peixe, que chega às 5 horas da manhã, inclusive ao indígena que não exerce mais a prática da pesca no espaço urbano.

Acho interessante pensar esse modo de vida, que aqui estamos entendendo como contra-hegemônico, frente à violência da lógica hegemônica da cidade que segmenta todas as áreas da vida. Nós temos um modo de vida no qual os cultos religiosos são feitos num local específico, nosso trabalho é realizado em outro lugar, e nós nos deslocamos da nossa casa a um outro espaço onde ocorre a produção da vida material. O lugar onde nossos filhos estudam também é um outro lugar, distante do lugar de habitar. Diante desta segmentação da vida, você traz alguns exemplos de resistência e de memória que mostram que o Bem Viver articula muitas dimensões da organização da vida material e cotidiana que, no modelo hegemônico, são segmentadas. O ritual indígena, os processos de cura, os cuidados com saúde, a educação, a produção material parecem estar agregados em um espaço muito mais coletivo, em um território que os inclui a todos.

Temos, por um lado, o pensamento de Boaventura de Souza Santos, que fala de diálogo intercultural, que é um pouco o que estamos fazendo aqui agora nesta conversa, onde há o reconhecimento da diferença de saberes que provêm de lugares diferentes. Mas há, por outro lado, o processo da violência cultural, do qual um bom exemplo é a Missão Novas Tribos do Brasil. Trata-se de uma missão evangélica que há muitos anos trabalha na região Amazônica, e tem por objetivo evangelizar povos indígenas. Há aí um processo de violência cultural que, inclusive, leva a uma transformação que você identificou no livro do André Baniwa, no qual a descrição do Bem Viver estava apropriada dos sentidos evangélicos.

Então eu vejo dois movimentos possíveis: um, que me parece ainda muito forte, de uma violência cultural, e um outro, que seria o diálogo intercultural. Eu queria saber como você vê o cenário atual, e se você concorda que, de fato, é possível, no contexto urbano, sustentar um modo de vida e de produção conectado com a afirmação da identidade indígena, diante dessa forte relação de poder pautada pelo modelo hegemônico.

**VMB:** É muito difícil pensar isso nesse momento, Cláudia, quando os governos estadual e municipal compactuam com o Governo Federal para o nosso extermínio. É horrorizante ver que o governador foi reeleito. Naquele momento difícil da pandemia, em que pensamos que íamos ganhar um hospital, o prefeito nos deu um cemitério indígena. Para mim, isto tudo é revoltante. Porque, para nós, o Bem Viver, o viver bem, é estar bem com a natureza e com o outro. É estar bem com o rio e com os seres humanos com os quais convivemos. São trocas e relações saudáveis: não devo fazer mal à natureza porque dela vou extrair várias coisas, mas também não vou extrair muito porque não preciso. Só que hoje, até nas comunidades do entorno<sup>14</sup> – nossas comunidades – a realidade não é essa.

Se a comunidade é adjacente a uma área de proteção ambiental, toda extração fica proibida, inclusive de peixes e madeira para comercializar. Com esses limites para produzir renda e a necessidade de recursos financeiros, os moradores das comunidades do entorno tornam-se dependentes de auxílios do governo, como Bolsa Família e Auxílio Floresta, cujo valor

---

<sup>14</sup> Comunidades do entorno são pequenos assentamentos humanos situados em proximidade de áreas de proteção ambiental (APA), áreas protegidas da Amazônia (ARPA) e unidades de conservação (UC).

é muito baixo para suprir as necessidades das famílias. Essas pessoas lutam pela sua sobrevivência dia após dia. Este é um problema que tem que ser debatido juntamente com a questão ambiental. As águas estão poluídas, e estamos tendo um problema sério aqui em relação ao consumo de peixes e surtos de rabdomiólise. Parentes estão morrendo porque as águas estão contaminadas por mercúrio e eles não podem se alimentar de peixe. Em relação à moradia, só os parentes que se organizam conseguem casas, e seus bairros estão sendo tomados pelo tráfico, como eu disse antes. Como então é possível vivenciar o nosso Bem Viver coletivo, sem educação, sem saúde, sem planejamento? Em casas alugadas precárias de madeira, porque poucos vão fazer suas casas de barro e palha, como se faz lá nos seus territórios, porque na cidade não lhes é concedido um território. É preciso educar as crianças, exatamente como a Vanda Ortega e a Cláudia Baré têm feito. Algumas comunidades inclusive conseguiram, com o apoio da SEMED, organizar os Jogos Interculturais Indígenas, com provas de nado, canoagem, arco e flecha e outras modalidades tradicionais.

Porque se nós indígenas queremos que as nossas gerações cultivem as nossas coisas, nós temos que ensinar a elas, senão vão esquecer como se faz. Se nós não cultivarmos, não ensinarmos a plantar, elas vão comer maçãs e não vão mais plantar nossas frutas. Temos que ensinar nossa língua, senão ela vai se apagar. E então o que vai ser o nosso Bem Viver, se permanecemos sendo colonizados, tendo a nossa casa como o branco quer, a nossa escola como o branco quer? Na nossa aldeia, no nosso território, na nossa comunidade, como podemos pensar o meio ambiente? Precisamos pensar qual é a moradia e a identidade cultural que queremos. Nós temos que lutar para preservar o nosso patrimônio histórico, material e imaterial, os nossos cemitérios indígenas, nossa arqueologia, as nossas comidas e nossas casas.

Sobre a questão do espaço urbano, nós não temos um lugar nosso. Temos que lutar o tempo todo para manter os espaços que ocupamos, sempre em uma situação de enfrentamento com os governos estadual e municipal. Estamos sempre repactuando as mesmas coisas, com os antropólogos que se acham donos dos indígenas, com a igreja, que sempre foi dona dos indígenas, com os partidos políticos, etc.. Sendo que nós temos autonomia, e hoje mais do que nunca estamos discutindo a questão da nossa autonomia e as questões étnico-raciais, os preconceitos que sofremos nas escolas, na universidade, lutando por cotas, por acesso e permanência.

Temos direito ao acesso e à permanência, mas este direito é parcial porque não há uma casa do estudante indígena, não há bolsas de estudo para esse estudante permanecer na cidade. Sabemos que há muitas pessoas que não passaram por comissões de heteroidentificação, beneficiando-se de bolsas indígenas, cotas indígenas e cotas negras. E há, por fim, a questão da diversidade sexual, que nunca é comentada porque no Amazonas trata-se de um tema ainda muito estigmatizado, mas o Bem Viver também tem a ver com a questão de gênero. Então é preciso pensar estas questões na cidade, e também na academia, porque a partir da academia podemos extrapolar muros, construir a crítica e contribuir com a luta do povo indígena.

**CS:** Eu queria destacar algo muito interessante que você disse em relação à ausência de um projeto de urbanização para Manaus e para o conjunto do estado do Amazonas. A proposta de desenvolvimento da região, concebida naquele Brasil governado por militares, não contemplava os indígenas, mas também não contemplava nenhum segmento dos habitantes da região. Esta proposta foi estruturada em torno do desenvolvimento de um polo industrial em Manaus, priorizando determinados interesses que tampouco respeitaram os modos de vida das diversas populações tradicionais. Há estudos sobre os trabalhadores amazônidas do pólo industrial que esboçam linhas de fuga sobre como este trabalho poderia ser subvertido, dentro da lógica imposta, juntamente com a subversão da ideia, erroneamente ligada aos modos amazônicos de produzir, de que o indígena e o caboclo são preguiçosos<sup>15</sup>.

Eu concordo com você sobre a extrema dificuldade de se colocar sob uma mesma conformação a diversidade cultural e os modos de vida. Até porque, no cotidiano, as forças hegemônicas se impõem e tendem a apagar a diversidade cultural. Mesmo quando ocorre um diálogo intercultural, me parece que ele vai numa mão única. Os modos ocidentais hegemônicos transferem certos saberes, e muitos indígenas se apropriam deles subvertendo-os, como quando vão para a universidade, porém não para aceitar esse modo de vida hegemônico, mas para se empoderar na construção de um diálogo capaz de reconhecer a igualdade de direitos de diferentes grupos étnicos

---

<sup>15</sup> Ver MORAES, R. D. ; VASCONCELOS, A. C. L. (Org.). **Subjetividade e trabalho com automação**: estudo no Polo Industrial de Manaus. 1. ed. Manaus: EDUA, 2011.

que afirmam suas necessidades.

Você citou também o momento de fragilização ocasionado pela pandemia, em que Manaus ficou caracterizada como um território da morte, um território de descarte da vida, sobretudo a vida das populações indígenas. A catástrofe humana cultural decorrente da pandemia explicitou esta profunda desigualdade, que se expressa num espaço urbano que não é pensado para nenhum dos grupos locais. Nas populações indígenas, em que o envelhecer significa acúmulo de conhecimento, nós tivemos a morte de muitos líderes idosos, que morreram com os saberes ancestrais e o conhecimento da língua.

Nos grupos indígenas, historicamente tratados com dispositivos de violência dos mais intensos e cruéis, o não reconhecimento da sua humanidade destrói também seus saberes. Eu defendo a Amazônia e Manaus como um território pluriétnico, onde diferentes culturas e modos de Bem Viver estão em contato e produzindo uma cultura híbrida. As culturas dos diversos grupos não são estáticas. Elas se movimentam para diferentes lugares sem que com isso haja, necessariamente, perda de identidade. São várias identidades coletivas, também em movimento, que podem trocar conhecimento através de um diálogo de reconhecimento mútuo, mesmo que esta prática ainda encontre muitas barreiras.

As contribuições do conhecimento das populações indígenas para os modos de vida não indígenas são ainda muito restritas. Os modos não indígenas continuam prevalecendo, e eu ousou dizer que não se trata apenas do modo não indígena do branco, mas de modos que não se relacionam culturalmente com a região amazônica em geral, que nos foram impostos quando se pensou um projeto de Amazônia desconectado da nossa realidade. No período de confinamento da pandemia, nós nos vimos em um processo de adoecimento para além do adoecimento físico, por só sabermos trabalhar nos nossos espaços de produção de vida tão segmentados. Ter que produzir todas as esferas da nossa vida num único espaço era algo que nós não sabíamos fazer porque a nossa arquitetura urbana – da perspectiva da psicologia social – segmenta o nosso fazer. Se não sairmos de casa, a nossa relação com o tempo se altera, talvez porque, dentro da nossa ancestralidade, não acreditamos muito na transmissão do conhecimento através da oralidade. Costumamos deslocar esse papel para a escola, e a escola também teve que funcionar através de aulas *online* com os nossos filhos em casa, simultaneamente ao nosso trabalho produzido em *home office*. Muitas pessoas não conseguiam produzir seu próprio alimento porque nosso alimento não é produzido no quintal da nossa casa. Fico pensando o quanto esse conhecimento indígena poderia ter-nos sido extremamente útil durante a pandemia.

Eu gostaria que caminhássemos para o final da nossa conversa pensando em estratégias para que esse diálogo intercultural impacte mais as nossas vidas, promovendo modificações na relação entre o hegemônico e o contra-hegemônico. Modificações a partir das quais os saberes das populações indígenas sejam mais valorizados e venham a fazer parte também do nosso aprendizado e da construção, talvez, de um novo sentido de Bem Viver. Eu queria ouvir você sobre estratégias ou caminhos para tornarmos conhecido esse patrimônio cultural que nos aponta novos modos de organização da vida. Precisamos de um novo conceito de Bem Viver que difere dos modos hegemônicos de organização da vida, os quais, do meu ponto de vista, têm nos levado a viver vidas pouco saudáveis e nos privado de um sentido de coletividade ausente da nossa estrutura urbana.

**VMB:** Cláudia, é importante enfatizar que não existe a perda da identidade indígena. É sobre isso que eu estou trabalhando no meu doutorado: não se perde esta identidade. Nós somos indígenas, Manaus é nossa, nós fomos os primeiros a estar aqui. Nos exterminaram, cometeram genocídios contra nós, nos expulsaram, e é por isso que o nosso povo foi morar lá longe, em São Gabriel da Cachoeira, Maués, Santo Antônio do Itá, no Alto Solimões. E é também por não existir a perda da identidade indígena que nós voltamos e estamos de novo povoando a cidade. Daqui a pouco, Manaus será indígena de novo, porque nós nos apropriamos dos saberes acadêmicos ocidentais, do armamento também, para aprender a lutar. É uma luta, e nós estamos nos reorganizando para lutar.

Quando falamos em reflorestar a mente para a cura da terra, é para que vocês façam esse trabalho que estão fazendo, que é o de nos escutar. Nós queremos um espaço na cidade. Várias ocupações de não indígenas se organizaram e conseguiram moradia e saneamento, ainda que precários. Foram conquistas através da igreja, da Pastoral da Terra, de políticos, das igrejas evangélicas. Nós estamos nos reorganizando, agora mais do que nunca, principalmente os indígenas em contexto

urbano, porque nós não podemos ter Bem Viver se o branco não nos ouvir sobre as nossas reais necessidades.

Se nós tivermos educação e saúde dentro do nosso pequeno território, todos vão estar bem amparados. Mas é importante perceber que existem várias barreiras culturais no acesso a esses serviços. Eu, por exemplo, estudei na universidade e entendo como me portar em um atendimento na educação e na saúde. Mas o meu parente que não estudou, que veio da aldeia, ainda fala na sua língua e está morando no bairro Tarumã, tem uma outra compreensão e vai agir de outra maneira. Então é preciso oferecer um atendimento na educação e na saúde que procure entender por que o indígena age daquela forma, por que ele fala daquela forma, por que ele pede coisas daquela forma. É preciso entender por que razões um aluno indígena fala na língua dele, e é também preciso tentar entender o que ele diz.

Nas faculdades, temos lutado pela criação de exames vestibulares indígenas. Essa luta vai prosseguir porque perdemos o nosso Deputado que havia conseguido uma emenda parlamentar para criar o Centro de Saberes Indígenas na UFAM. Este Centro já deveria ter sido criado há muito tempo, nós nunca tivemos esse espaço apesar de tantas alunas e alunos indígenas que já passaram pela UFAM e continuam passando, em vários cursos, alguns inclusive já doutores. Muitos destes egressos são invisibilizados porque não frequentam igrejas, não são membros influentes de algum partido político. Então esse Bem Viver, esse viver bem só vai realmente existir quando as nossas vozes forem ouvidas, quando dizemos, por exemplo, que o tráfico e os mineradores não podem mais entrar nos nossos territórios e contaminar os rios.

Porque os moradores não têm dinheiro para comprar aquilo que eles não podem mais extrair da floresta, em respeito à legislação ambiental. A pesca e o artesanato dependem da nossa relação com a floresta, e não precisamos extrair dela nenhum excedente porque a nossa mente não é capitalista. Só precisamos cuidar da floresta e preservá-la, sabendo, porém, que não existe desenvolvimento sustentável, que esta noção é uma balela, uma falácia. Não existe responsabilidade social porque nenhuma empresa quer exercer responsabilidade social. Então, quem tem que lutar para viver e salvar a sua identidade, salvar os seus modos de viver e seus rituais somos nós, e, para isso, nós temos que ter nosso espaço. Esse espaço nunca foi previsto em planejamento nenhum. Nós participamos das Conferências dos Povos Indígenas para sermos escutados.

Da interculturalidade, hoje também já temos medo. Recebemos pessoas nas comunidades pensando no que elas esperam ganhar, porque, em geral, só elas ganham, sem trazer benefício nenhum para a comunidade. Esse pensamento é muito comum, principalmente em relação a pesquisadores, que sempre fazem muitas perguntas, mas não trazem nada para a comunidade. Então, repito que hoje, não existe a perda da identidade indígena. Existem estereótipos criados pela sociedade branca – e mesmo por alguns parentes – que acham que se você é indígena, você não pode morar em um condomínio, como eu moro. Você tem que morar em uma oca e andar com um cocar na cabeça. Como se eu não tivesse dignidade de estudar e trabalhar, e morar onde eu quiser.

Mas eu conheço Marx, e ele não disse que temos que ser pobres. Marx disse que, como trabalhadora, eu tenho os mesmos direitos dos outros trabalhadores e patrões. É para lutar por direitos iguais que estamos organizando essa conferência dos indígenas em contexto urbano, para sermos incluídos e termos nossos valores considerados nos processos de planejamento da cidade, deixando claro que, mesmo morando na cidade, não perdemos nossa identidade.

**CS:** Valéria, agradeço a você pelas suas enormes contribuições, reflexões riquíssimas que interessam particularmente ao campo da psicologia social, que é a minha área de discussão, e ao campo da arquitetura e urbanismo, ajudando-nos a pensar os lugares do contra-hegemônico. Eu apenas gostaria de frisar que esses movimentos e associações das mulheres indígenas que você traz, esses movimentos de resistência e de existência, são movidos por mulheres que conseguem colocar em xeque três sistemas que se retroalimentam, que são o patriarcado, o colonialismo e o capitalismo. Nas associações de produção dos artesanatos, nos modos de se organizar, essas mulheres têm um grande poder. E eu, como pesquisadora também mulher, queria destacar a presença, na sua fala, desse movimento das mulheres indígenas contra essas três forças, muito poderosas, que se articulam aos modos hegemônicos da produção da vida contemporânea. Obrigada, Valéria, pela riqueza dessa troca, por esse momento, e obrigada, Marcelo e comitê da VIRUS, por proporcionar esse encontro.

**MT:** Eu é que agradeço, Cláudia, a você e à Valéria, por esse diálogo tão rico, tão denso de informações, de reflexões e de novas compreensões. Acho que você tem toda razão em evidenciar a necessidade de reflorestar as

nossas compreensões de mundo e de incluir, nas nossas referências e nas nossas bases, saberes distintos dessa modernidade industrial que nos foi, de alguma forma, imposta. Agradeço imensamente a você, Valéria, pela sua generosidade, desejo que a conferência seja um sucesso e que nós consigamos recuperar esses saberes que não se perderam porque vocês os estão preservando de forma muito potente. Espero que possamos nos somar à luta para compartilhá-los com os brasileiros e o mundo, e que se tornem um bem maior na nossa sociedade e na nossa civilização.

**VMB:** Queridos, eu desejo que as deusas da floresta os abençoem e protejam. Que toda essa energia do Amazonas esteja sobre as vossas cabeças, sobre as vossas mentes, para que vocês pensem que o futuro é ancestral e que nós, indígenas, estamos aqui, somos parte. Que nós somos também aqueles que construímos esse Brasil, e que não vamos parar nessa caminhada. Reflorestar mentes significa vocês fazerem isto que estão fazendo: me escutar, escutar o quilombo, como diz Antônio Bispo<sup>16</sup>. E quando vocês forem a uma cidade, não visitem a cidade porque vocês já sabem arquitetar cidades. Vão a uma aldeia, a uma comunidade indígena, um bairro indígena, um quilombo, às favelas, é lá que vocês têm que caminhar para construir um novo Brasil, novas moradias, novas arquiteturas, refletindo sobre essas identidades. Que as deusas da floresta abençoem todos vocês.

---

<sup>16</sup> Antônio Bispo dos Santos. Mais info: <https://www.saberestradicionais.org/antonio-bispo-dos-santos/>.



**MONTAJES IMPUROS DE UNA ARQUITECTURA CUYO NOMBRE ES FLORESTA**  
**IMPURE MONTAGES OF AN ARCHITECTURE CALLED FOREST**  
AYARA MENDO PEREZ

Maria Ayara Mendo Pérez es Arquitecta y Doctora en Planificación Urbana y Regional. Es Profesora Adjunta de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ) e investigadora del Laboratorio de Análisis Urbano y Representación Digital de la misma institución. [ayara.mendo@fau.ufrj.br](mailto:ayara.mendo@fau.ufrj.br)  
<http://lattes.cnpq.br/2630484276565132>

ARTÍCULO SOMETIDO EL 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar este texto: Mendo Perez, M. A., 2022. Montajes impuros de una arquitectura cuyo nombre es Floresta. *VIRUS*, 25, Diciembre. [online]. Disponible en: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/656/656es.php>. Accedido en: dd Month yyyy.

## Resumen

Para la elaboración de este artículo partimos del trabajo de campo realizado en la Tierra Indígena Rio Gregorio localizada en la Floresta Amazónica acreana, donde se idealizaron una serie de proyectos de arquitectura junto con un grupo de mujeres Yawanawá en 2016. El objetivo de este trabajo visual, que recupera algunos fragmentos, esbozos y fotografías del proceso, es abrir un debate investigativo y experimental que considere activos e influyentes los saberes del grupo Yawanawá. Se trata de exponer que sus conocimientos geográficos, constructivos, biológicos, artísticos, culturales, políticos y ecológicos son un poderoso instrumento de producción de ideas y pensamientos en el ámbito de las arquitecturas contra-hegemónicas. En este sentido, se propone una metodología para el *pensar y practicar juntos*, que pretende des-jerarquizar las relaciones clásicas de la producción de conocimiento. Mediante la elaboración de montajes visuales impuros, se busca ampliar voces y memorias, en estratos de tiempos coexistentes. Esta reflexión se centra en manifestar que la Arquitectura-Floresta-Amazónica es producto de una agenda amerindia diseñada colectivamente e intergeneracionalmente. Construir tierra, nutrir suelos, generar otras especies, producir abundancia botánica y significados propios implica la acción-producción de un proyecto contra-hegemónico, formulando las condiciones de una Arquitectura cuyo nombre es Floresta.

**Palabras clave:** Floresta Amazónica Acreana, Tierra Indígena Rio Gregorio (TIRG), Arquitectura Yawanawá, Saberes Ancestrales

## 1 Introducción: el encuentro con la arquitectura contemporánea Yawanawá

Estudiante de doctorado, en 2016, entré en contacto con la lingüista Livia Camargo Souza por medio de la profesora del Museo Nacional, Bruna Franchetto<sup>1</sup>. Livia estaba programando un viaje a la Tierra Indígena Rio Gregorio (TIRG)<sup>2</sup>, con el objetivo de documentar la gramática Yawanawá, considerada una lengua amenazada<sup>3</sup>. Muy interesada en conocer los procesos amazónicos de transformación urbana, acompañé a Livia con el deseo de investigar, empíricamente, los fenómenos de la urbanización extensiva (Monte-Mór, 1989; Brenner y Schmid, 2012) que impactan en la Tierra Indígena (TIRG) —figura 01. Durante el transcurso de esta experiencia de campo<sup>4</sup>, se estableció un diálogo directo con las mujeres Yawanawá, que viven conectadas a ritmos urbanos planetarios y desean (re)inventar arquitecturas en su territorio.

---

<sup>1</sup> Bruna Franchetto es profesora titular da Universidad Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), docente de los programas de Pos-Graduación en Antropología Social del Museo Nacional y en Lingüística.

<sup>2</sup> La Tierra Indígena Rio Gregorio fue demarcada en 1983 y conforma una superficie aproximada de 187.400ha y perímetro aproximado de 239km. Conforme el censo de 2014 (Siasi/Sesai), 813 Yawanawá viven en el estado del Acre (Brasil). Disponible en: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3846>. Accedido en: 09 Noviembre 2022.

<sup>3</sup> Ver lista de lenguas amenazadas en Brasil. Disponible en: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista\\_de\\_l%C3%ADnguas\\_amea%C3%A7adas\\_no\\_Brasil](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_l%C3%ADnguas_amea%C3%A7adas_no_Brasil). Accedido en: 08 Julio de 2022.

<sup>4</sup> La investigación de campo, fue realizada durante los meses de julio y agosto de 2016. La llegada en la aldea Mutum fue el día 29 de julio y la salida el día 18 de agosto.



Fig. 1: Diagrama de las aldeas en la Tierra Indígena Rio Gregorio (TIRG) registradas en 2016. Fuente: Mendo, 2018.

Desde hace algunas décadas, la población Yawanawá recibe en sus aldeas a visitantes interesados en sus saberes medicinales y culturales, lo que ha provocado una serie de transformaciones espaciales y arquitectónicas en la TIRG. Este grupo de mujeres —a pesar de estar inseridas en una región inmersa en el proceso de la urbanización planetaria<sup>5</sup> (Mendo, 2018)— mantienen y defienden sus saberes ancestrales tradicionales, entre los cuales, el saber espacial de diseñar el paisaje que habitan. A mi llegada en Mutum, conforme la cartografía que se visualiza en la Figura 2, la cacique de la aldea expresó su interés en la idealización y ejecución de varios proyectos arquitectónicos y manifestó su deseo de construir espacios que expresasen la metamorfosis de la cultura indígena material, entendiendo la importancia de consolidar ciertos conocimientos técnicos constructivos nativos que permitiesen la autoconstrucción y autogestión de los espacios. En sus propias palabras, no se trataba de “construir una casa con forma de cabaña”, y si de buscar el lugar de la arquitectura Yawanawá en la contemporaneidad.

<sup>5</sup> En la TIRG, se cristaliza un proceso de urbanización planetaria que no es tan perceptible a primera vista y está profundamente interrelacionado al proceso de la completa urbanización de la sociedad (Lefebvre, 1970; Brenner y Schmid, 2012). Se trata de un conjunto de relaciones económicas, políticas y sociales establecidas entre el grupo Yawanawá y agentes urbanos externos que reposicionan las formas de sociabilidad, de alianza, de (re)existencia y de (re)invención en el territorio indígena (Mendo, 2018).



**Fig. 2:** Llegada en barca en la aldea Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [esbozos y fotografías, 2016].

La convivencia con la población en Mutum fue cotidiana y la comunicación se realizó por mediación de la cacique y un grupo de mujeres que frecuentaban diariamente su casa: la hermana, la cuñada y la profesora Yawanawá de la escuela infantil. La relación con este pequeño grupo y otras mujeres próximas a ellas fue estrecha, ya que realizábamos las actividades colectivas<sup>6</sup> en un espacio abierto construido por la cacique, que se configuraba como una extensión de su propia casa. Este espacio albergaba, a lo largo del día, grupos de personas de todas las edades, lo que propició, de forma espontánea, la multiplicación de encuentros, relatos y algunos dibujos —realizados a partir de estas sinergias. A partir de ese diálogo surgieron los primeros esbozos del lugar, realizados en mi cuaderno de campo *in situ* y las fotografías de las espacialidades indígenas —que componen los documentos base de este ensayo.

<sup>6</sup> En el ámbito de la investigación de la gramática Yawanawá, se realizaron actividades grupales durante las dos primeras semanas de estancia en Mutum. Posteriormente, fueron desarrollados talleres con niños, jóvenes y profesoras de la escuela, direccionados a la experimentación arquitectónica. La propuesta lanzada fue elaborar pequeñas “maquetas de arquitectura” futuribles y deseables espacios en su aldea.



En este ágora común fue posible establecer una conversación con los ancianos de Mutum, que conservaron en su memoria vivencial la estructura y configuración de su arquitectura colectiva tradicional, el *shuhu*<sup>7</sup>. Con la retomada de diversas prácticas culturales, artísticas y ritualistas, que se iniciaron en la década de 1990, los Yawanawá también se plantearon, posteriormente, la necesidad de reformular espacios arquitectónicos que reivindicasen algunos de los símbolos y/o significados del *shuhu*. No obstante, no existen registros gráficos de este espacio nativo y la transmisión oral de padres a hijos es la principal fuente de la (re)construcción espacial y epistemológica de su arquitectura tradicional. De forma improvisada, durante nuestros encuentros, surgieron diversas voces Yawanawá que narraron sus vivencias y recuerdos del espacio ancestral. El esbozo de la planta del *shuhu*, en la Figura 3, expresa la reconstrucción gráfica de un relato hablado —esbozado durante la narración y visualizado simultáneamente por el orador— permitiendo, así, documentar una oralidad impresa.

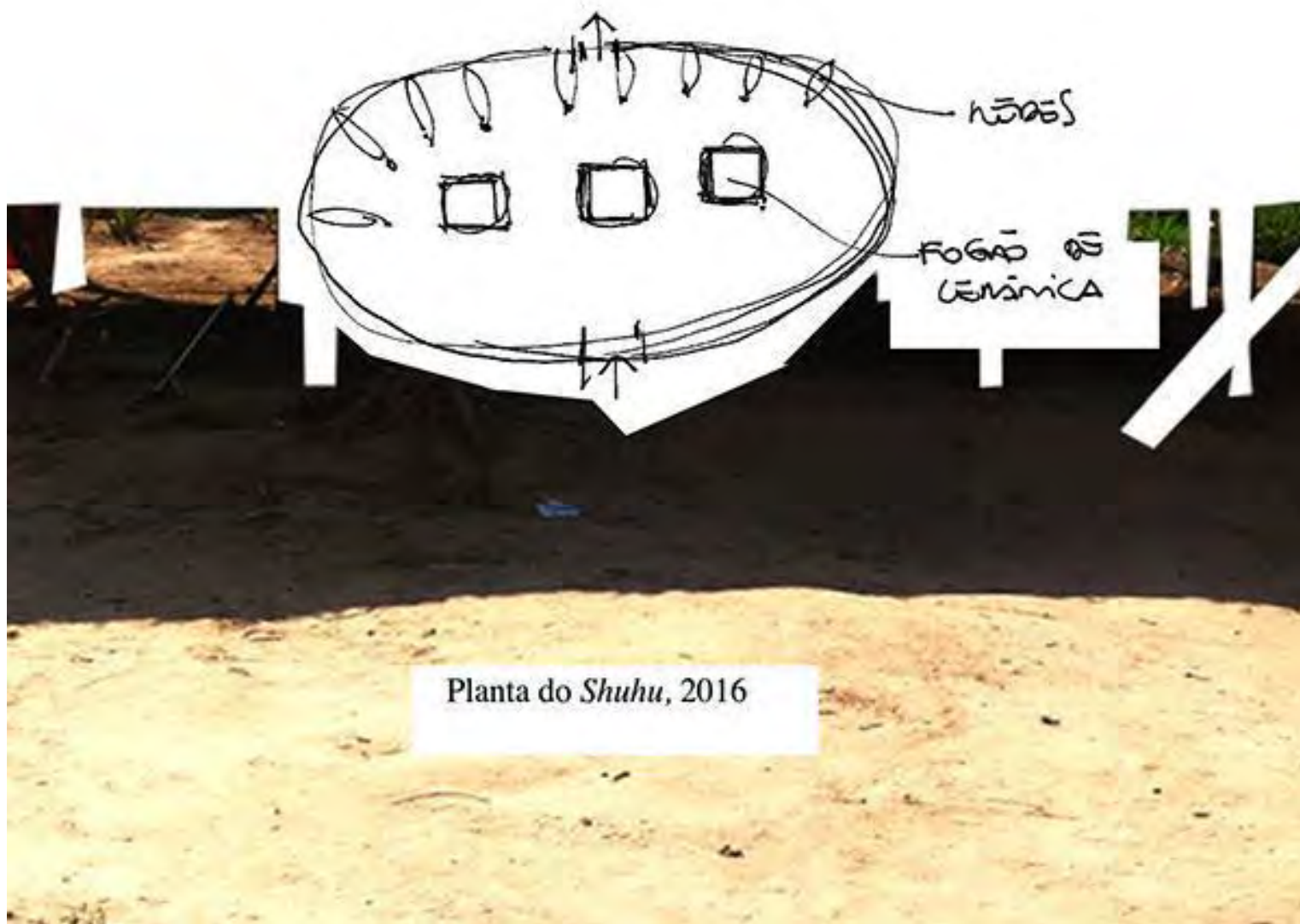


Fig. 3: Planta del *shuhu*. Fuente: Mendo, 2022 [esbozos y fotografías, 2016].

Así, mediante un ejercicio espontáneo de (re)construcción gráfica de sus memorias, se articulan vestigios espaciales del *shuhu* a otras posibles arquitecturas futuras. En este sentido, los saberes espaciales sobreviven “en aquellas memorias que reactivamos en matrices del pasado, pero que están presentes y activas, todavía hoy, siendo dinámicas y marcadas

<sup>7</sup> Para más información del objeto arquitectónico tradicional, el *shuhu*, se recomienda la lectura del artículo “Entre a dança e a arquitetura das mulheres Yawanawá: práticas espaciais indígenas na contemporaneidade” (Mendo, 2022). Disponible en: <https://www.revistas.usp.br/posfau/article/view/176960>. Accedido en 9 Agosto 2022.



por procesos de resignificación que definirán nuestra relación con las memorias del cuerpo-territorio en el futuro de aquellos que todavía llegarán” (Xakriabá, 2020, p. 111). El encuentro con las mujeres y la producción de la arquitectura contemporánea Yawanawá planteó el inicio de una línea investigativa que, desde aquel momento, se considera fundamental pautarla dentro del ámbito académico: pensar y practicar ejercicios metodológicos de construcción colectiva del conocimiento, para la reparación de una historiografía de la arquitectura y de la producción de espacios amerindios.<sup>8</sup>

## 2 Aprendiendo a pensar juntos

Para establecer un intercambio gráfico de saberes con las mujeres Yawanawá, el primer ejercicio experimentado de la investigación-acción arquitectónica fue expresarme mediante una serie de croquis y dibujos a mano. En 2016, estos esbozos no tuvieron mucho éxito como dispositivos de interlocución y traducción entre conocimientos con las Yawanawá. Por eso, el segundo ejercicio propuesto para *pensar juntas* otras arquitecturas fue construir los espacios imaginados mediante dispositivos materiales en tres dimensiones, a modo de maquetas arquitectónicas<sup>9</sup>. Con esta acción manual conseguimos proyectar juntas algunos de los espacios que posteriormente fueron construidos por el grupo —entre los años 2017 y 2019 (Mendo, 2022). Recientemente, al visitar mis cuadernos de campo, reconocí en esta documentación gráfica y esbozos realizados —como en la oralidad impresa del *shuhu*—, un registro esencial del proceso metodológico creativo colectivo y del esfuerzo comunicativo experimentado en la TIRG, realizado en 2016.

Los montajes realizados y expuestos en el presente ensayo, a modo de collages, excavan y (re)componen, a través de fragmentos de esbozos y recortes fotográficos, un nuevo relato de las vivencias cotidianas, encuentros, saberes, arquitecturas, cruces y bifurcaciones habitadas en Mutum, conforme expresan las Figuras 4 y 5. Es importante frisar que con esta secuencia de collages y/o montajes impuros (Jacques, 2021) se pretende avanzar en la expansión de un repertorio ontológico diverso de historias no canónicas, y esto no significa interpretar y/o describir las manifestaciones arquitectónicas Yawanawá, al contrario, estamos afirmando que los saberes ancestrales amerindios viven en los cuerpos y son fuentes activas de producción propia de conocimiento. Así, como sugiere Jacques (2021), los montajes pueden ser una forma de conocimiento, un modo de pensar necesariamente impuro. Están formados por cachos y/o restos de otros materiales que, al asociarse, forman otras y sorprendentes visiones. Mediante este ejercicio arqueológico, de excavación de memorias que habitan y coexisten en diferentes estratos de tiempo de la Floresta Amazónica, se buscan vestigios, sedimentos, voces apagadas, reminiscencias, que nos permitan crear otro pasado y otros futuros posibles.

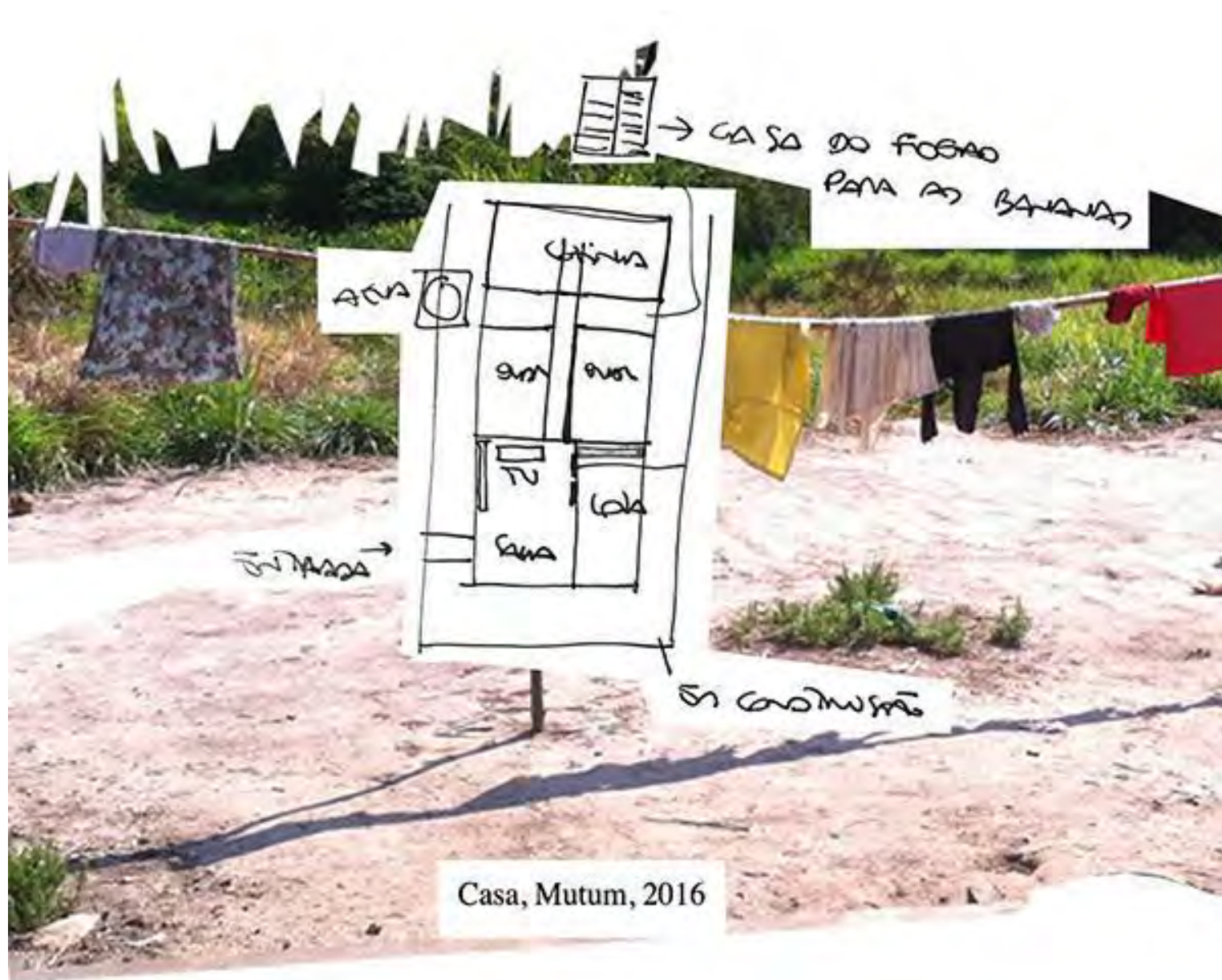
<sup>8</sup> El término amerindios define a los pueblos indígenas de las Américas, debido a las semejanzas que unen a las sociedades indígenas de América del Norte, Central y del Sur. Los pueblos o comunidades indígenas también son llamados indios, pero esa palabra es fruto de un equívoco histórico, ya que los primeros colonizadores pensaron que habían llegado a la India, identificando erróneamente a los nativos como indios. Ver *Quem são?*. Disponible en: [https://pib.socioambiental.org/pt/Quem\\_s%C3%A3o](https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o). Accedido en: 22 Noviembre de 2022.

<sup>9</sup> Con este ejercicio material en tres dimensiones fue posible articular los relatos compartidos. Durante la ejecución de la “entremaqueta”, se concretizó de forma material la intersección del saber cultural y constructivo Yawanawá, tejiendo delicadas relaciones históricas y arquitectónicas entre su sabiduría ancestral y las técnicas constructivas contemporáneas (Mendo, 2018).



Fig. 4: Registro gráfico del Centro de estudios Yawanawá de la aldea Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [esbozos y fotografías, 2016].





**Fig. 5:** Registro gráfico de la planta de una vivienda contemporánea Yawanawá localizada en Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [esbozos y fotografías, 2016].

Por tanto, este trabajo es una invitación a construir montajes de otras herencias posibles que deben ser (re)montados y (re)cartografiados juntos, contribuyendo a la abertura de repertorios y de perspectivas cosmopolíticas de aprendizaje —que debatan y amplíen aquello que podemos conocer como producción del espacio amerindio, conforme cuestionan las Figuras 6, 7 y 8. Se trata de reivindicar que los conocimientos geográficos, espaciales, artísticos, políticos, biológicos y ecológicos indígenas (Jecupé, 1998; Kopenawa y Albert, 2015; Krenak, 2019; Xakriabá, 2020; Baniwa, 2021) son un poderoso

instrumento de producción de ideas y pensamientos en el ámbito de las arquitecturas contra-hegemónicas. Esta pesquisa visual anhela abrir un debate académico, investigativo y experimental que considere activos e influyentes los saberes y prácticas amerindias dentro de la producción del paisaje y de la arquitectura contemporánea.



**Fig. 6:** Registro fotográfico de una casa en construcción en la aldea Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [fotografía, 2016].



**Fig. 7:** Registro fotográfico de una casa en construcción en la aldea Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [fotografía, 2016].





**Fig. 8:** Registro fotográfico de una casa construida cerca del açude en la aldea Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [fotografía, 2016].

Como arquitectos y urbanistas participamos del montaje colectivo de contra-narrativas que, entrelazadas, formulan perspectivas de lectura, comprensión y reinterpretación del territorio. Al ser partícipes de la reconstrucción y rearticulación entre nexos, tiempos y otras constelaciones posibles de memorias históricas apagadas o silenciadas debemos permanecer atentos a la incorporación y escucha de otras voces y cosmovisiones, incluyendo aquellas que habitan extramuros de la academia. Y, en este sentido, experimentar metodologías para ejercitar el pensar y practicar juntos, que implica desjerarquizar las relaciones clásicas de la producción de conocimiento científico y ampliar los caminos que legitiman otros saberes (Viveiros de Castro, 2018). Esto implica practicar gestos y movimientos en pro de una acción metodológica descolonizadora que nos (re)sitúe frente a nuestros interlocutores y sus inteligencias de forma horizontal, ensayando y experimentando otros lenguajes y medios de aproximación.

Así, al proponer expresiones gráficas y/o visuales como una metodología posible de interlocución entre saberes también se pretende cuestionar algunas de las formas de comunicación académica que imposibilitan el diálogo y experimentar otras formas de lenguaje. Ensayar posibilidades de redibujar y cartografiar juntos implica ampliar el espectro de composiciones posibles, con la intención de dialogar y ser atravesados por los saberes orales amerindios —conocimientos en movimiento que habitan en los cuerpos-territorios—, que constituyen otras formas de pensar y hacer arquitectura. En esta reflexión surgen *a priori* diversas preguntas: ¿Por qué los pueblos nativos no aparecen en las narrativas históricas de la formación y fundación de las ciudades, de las bases arquitectónicas y del urbanismo brasileño? ¿Quién recorta, yuxtapone, constela y produce estas narrativas hegemónicas?, y finalmente, ¿otros montajes impuros de la historiografía urbana-territorial y arquitectónica podrían formularse a partir de fragmentos arqueológicos y contra-narrativos amerindios?

### 3 Aquello que se actualiza como herencia

“Es necesario reconocer que la ocupación humana pre-colonial, de cierto modo, guía algunos de los procesos de ocupación en el presente” afirma el arqueólogo brasileño Eduardo Góes Neves (2006, p. 10), indicando que las formas de territorialización amerindias son los cimientos de una ocupación urbana y territorial actual —aunque frecuentemente no se encuentran registradas en las historiografías académicas. Existe un significativo vacío epistémico derivado del silenciamiento de las narrativas amerindias que ha dificultado la producción de conocimiento en el campo del urbanismo, especialmente en los estudios que abordan la formación y fundación de ciudades y núcleos urbanos. En el caso de las narrativas amerindias apagadas, no bastaría con promover la ampliación de historiografías plurales, “pues no se trata de una cuestión de diferentes perspectivas sobre la historia, y si de una reparación histórica”, como percibe el arquitecto Paulo Tavares (2020).

En esta discusión, es primordial, inicialmente, desmontar el relato recurrente de que las formas de vida pre-coloniales nativas no dejaron marcas materiales en el territorio, debido a su constante nomadismo. “Es probable que los sistemas pre-coloniales tuviesen menos movilidad que los actuales [grupos indígenas]” revela Neves (2006, p. 37). Sus investigaciones recientes demuestran que no existía la fabricación de utensilios metálicos en el pasado y, por tanto, no es probable que el proceso manual de abertura de la mata amazónica fuese constante. Así, Neves propone esta nueva hipótesis: los grupos amerindios de la Amazonia no tendrían el grado de nomadismo que dedujeron otros arqueólogos previamente (Neves, 2006).

Siguiendo esta línea de pesquisa, una de las marcas coetáneas materiales de la producción amerindia del paisaje amazónico es la existencia de las *terras pretas* —suelos de coloración marrón situados cerca de los sitios arqueológicos. Estas tierras fueron producidas por pueblos indígenas que habitaron estas regiones por largos periodos de tiempo y que modificaron la estructura y formación del suelo, creando terrenos biodiversos y abundantes en nutrientes (Neves, 2006). Como consecuencia de una menor agilidad y movilidad de los sistemas agrícolas, también se puede especular con la presencia de aldeas y/o incluso ciudades pre-coloniales (Heckenberger, Petersen y Neves, 1999), dejando evidentes marcas y cimientos en el paisaje debido a la duradera temporalidad de su existencia.

Por tanto, las *terras pretas* nos muestran como la producción del espacio y del ambiente por parte de los pueblos amerindios son resultado de periodos prolongados y acumulativos de ocupación y metamorfosis del territorio, que implica un proceso consciente y colectivo de *construir Floresta*. Además, durante estos procesos de ocupación, fueron elaborados inúmeros y sofisticados métodos de selección morfológica de determinadas especies<sup>10</sup>. En este sentido, la fabricación de relaciones biológicas y espacios ambientales implicó también domesticar variedades salvajes que evolucionaron a partir de mecanismos prolongados de tiempo, es decir, existe un proyecto de hacer paisaje intergeneracional. Reconocer que hay una arquitectura cuyo proyecto es construir Floresta —que nos invita a la producción de otros suelos y a la generación de abundantes relaciones multiespecies (Tsing, 2012), como muestra la arquitectura Yawanawá de la Figura 9— puede ser el inicio de una bifurcación epistémica urgente en nuestro campo de saber.

<sup>10</sup> Estos procesos son identificados hoy en día mediante los vestigios paleobotánicos hallados en los sitios arqueológicos.



**Fig. 9:** Registro fotográfico de una vivienda entre los árboles en la aldea Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [fotografía, 2016].

#### 4 Consideraciones finales

Dialogando con las líneas investigativas arqueológicas se abren otras posibilidades de entender y explicar la producción del espacio y del paisaje Amazónico pretérito, presente y futuro. Y, principalmente, se muestra necesario recomponer tramas geológicas y excavar memorias territoriales enterradas y arraigadas en la Floresta que pulsan en los saberes ancestrales que habitan los cuerpos-territorios amerindios. Esta reparación histórica debe ser emprendida, urgentemente ancorada a la historia oral activa de los pueblos indígenas. En el caso de los Yawanawá, también reivindican su protagonismo en la producción espacial de la Floresta Acreana reciente. Desde los primeros años de contacto con los no-indígenas, en las décadas de 1920-1930, los Yawanawá fueron movilizados como fuerza de trabajo en los *seringais*<sup>11</sup>. Debido a sus conocimientos geográficos del territorio, realizaron la apertura de los caminos del caucho, la comunicación y circulación de

<sup>11</sup> Plantaciones de caucho explotadas por grupos de no-indígenas en la región Amazónica.



materia prima mediante el transporte fluvial, porque “solo los indios sabían explorar la mata bruta, explorar de un río al otro”, constatan las fuentes orales vivas Yawanawá (Vinnya, et al., 2007, p. 27).

Articuladas a las narrativas históricas de los Yawanawá, las líneas investigativas arqueológicas recientes confirman la existencia de una infraestructura materialmente edificada en el paisaje amazónico, como son los innúmeros terraplenes, canales, caminos, sendas, etc., que fueron trazados por los pueblos amerindios, con sus técnicas y saberes ancestrales. En esta Arquitectura-Floresta, la tierra es la materia prima y, recientemente, debido al avance de las sofisticadas técnicas de análisis cartográfico, vía satélite, se han podido revelar los vestigios y visualizar ruinas ocultas bajo la mata de la Floresta Amazónica. Estas formaciones arquitectónicas e infraestructurales, que durante décadas fueron consideradas espacios naturalmente constituidos, son el resultado de procesos constructivos amerindios y, por tanto, es necesario reivindicarlas aquí como formas contra hegemónicas de arquitectura cuyo proyecto es construir Floresta. Estas conformaciones materiales también expresan la resistencia de los pueblos indígenas en la contemporaneidad, que preservan y reinventan sus prácticas ambientales, ecológicas, energéticas, sociales, políticas, etc.



**Fig. 10:** Registro fotográfico de una casa de planta circular en Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [fotografía, 2016].



**Fig. 11:** Registro fotográfico de la entrada de una vivienda en la aldea Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [fotografía, 2016].

Con esta serie de documentos visuales y/o montajes impuros, se trata de manifestar y reivindicar que la construcción de esta Arquitectura-Floresta es producto de una agenda amerindia de coexistencia con el paisaje diseñada colectivamente e intergeneracionalmente. Así, se afirma visualmente, mediante la secuencia de fragmentos recortados, que la arquitectura amerindia amazónica revela, como patrimonio, un amplio abanico de técnicas y saberes para construir tierra, nutrir suelos, generar otras especies, producir abundancia botánica y significados propios en sus prácticas de acción-producción de espacios. El paisaje construido por los pueblos amerindios, conforme se presentan en las Figuras 12 y 13, aquí está siendo reivindicado como una práctica espacial proyectual, ya que sus saberes constructivos, técnicos y materiales fueron y son, activados y transmitidos, formulando las condiciones de proyecto de una Arquitectura contra-hegemónica, cuyo nombre es Floresta.





**Fig. 12:** Registro fotográfico del puente construido por los Yawanawá en la aldea Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [fotografía, 2016].





**Fig. 13:** Registro fotográfico de la estructura de apoyo del *igarapé* Mutum. Fuente: Mendo, 2022 [fotografía, 2016].

### **Agradecimiento**

Agradezco al *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* (CNPq) por el soporte financiero en la realización de la investigación de doctorado.

### **Referencias**

Baniwa, D., 2021. Ficções coloniais. *Revista Zum*. Instituto Moreira Salles. n 20.

Brenner, N. y Schmid, C., 2012. Planetary Urbanization. In: Gandy, M. Ed. *Urban Constellations*. Berlin: Jovis.

Heckenberger, M., Petersen, J. y Neves, E., 1999. Village Size and Permanence in Amazonia: Two Archaeological Examples from Brazil. *Latin American Antiquity*. 10 Vol. 4, pp. 353-376. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/248329217\\_Village\\_Size\\_and\\_Permanence\\_in\\_Amazonia\\_Two\\_Archaeological\\_Examples\\_from\\_Brazil](https://www.researchgate.net/publication/248329217_Village_Size_and_Permanence_in_Amazonia_Two_Archaeological_Examples_from_Brazil). Accedido en: 10 Junio 2022.

Jacques, P. B., 2021. *Pensamentos selvagens: montagem de uma outra herança*. Vol. 2. Salvador: EDUFBA.

Jecupé, K. W., 1998. *A Terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. 2ª ed. São Paulo: Peirópolis.

Kopenawa, D. y Albert, B., 2015. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

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

Lefebvre, H., 1970. *La révolution urbaine*. Paris: Gallimard.

Mendo, A., 2018. *Tudo o que era ar se desmancha no capital: formas de urbanização extensiva na Terra Indígena Rio Gregório do estado do Acre*. Tesis de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponible en: <http://objdig.ufrj.br/42/teses/869355.pdf>. Accedido en: 9 Julio 2022.

Mendo, A., 2022. Entre a dança e a arquitetura das mulheres Yawanawá: práticas espaciais indígenas na contemporaneidade. *Pós FAUUSP*, 29 (54), pp. 1-13. Disponible en: <https://www.revistas.usp.br/posfau/article/view/176960>. Accedido en: 9 Agosto 2022.

Monte-Mór, R., 1989. Extended Urbanization in the industrializing periphery: notes on Brazil. *Association Of American Geographers annual meeting*. Baltimore, 1989. Anais AAG.

Neves, E. G., 2006. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Povos Indígenas no Brasil, 1997. *Quem são?* [online] Disponible en: [https://pib.socioambiental.org/pt/Quem\\_s%C3%A3o](https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o). Accedido en: 22 Noviembre 2022.

Tavares, P., 2020. A capital colonial. *Revista Zum* [online]. Disponible en: <https://revistazum.com.br/ensaios/a-capital-colonial/>. Accedido en: 1 Julio 2021.

Tsing, A., 2012. Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities*, Vol. 1. pp. 141-154. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/22011919-3610012>. Accedido en: 8 Agosto 2022.

Vinnyá, A., Pinedo, M. L., Teixeira, G. A., 2007. *Costumes e Tradições do Povo Yawanawá*. Belo Horizonte: FALE/UFMG.

Viveiros de Castro, E., 2018. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições.

Xakriabá, C., 2020. Amansar o giz. *Revista Piseagrama*, 14, pp.110-117. Disponible en: <https://piseagrama.org/amansar-o-giz/>. Accedido en: 03 Junio 2022.



## REDES DE MÍDIA CÍVICA NA AMAZÔNIA E A CONTRA-HEGEMONIA DIGITAL CIVIC MEDIA NETWORKS IN THE AMAZON AND THE DIGITAL COUNTER-HEGEMONY ACILON CAVALCANTE, ANA CLÁUDIA CARDOSO

**Acilon Himercírio Baptista Cavalcante** é Arquiteto, Mestre em Arquitetura e Urbanismo, Mestre em Artes e doutorando em Mídias Digitais na Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto, Portugal. É Professor Assistente do Instituto de Ciências de Arte da Universidade Federal do Pará (UFPA). Realiza pesquisas sobre mídias interativas para planejamento urbano e gestão de assentamentos precários e informais. acilon@baptistas.com.br

<http://lattes.cnpq.br/1855157010063033>

**Ana Cláudia Duarte Cardoso** é Arquiteta, Mestre em Planejamento Urbano e Doutora em Arquitetura. É Professora Titular da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da mesma instituição. Participou da formação de movimentos sociais, da administração pública e pesquisa multidisciplinar e coordena pesquisas sobre tipologias espaciais, padrões de urbanização e sociobiodiversidade da Amazônia. aclaudiacardoso@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/3138101153535395>

## Resumo

Este artigo parte da contribuição das práticas midiáticas para a construção de uma visão estereotipada de bairros populares nas cidades brasileiras e busca apresentar, como contraponto, o potencial de reação de movimentos de base digital constituídos por jovens que desejam romper o enquadramento midiático imposto às suas comunidades. Adota-se como estudo de caso o projeto desenvolvido no bairro da Terra Firme em Belém (PA), no âmbito da universidade pública em parceria com a comunidade — representada por jovens universitários que ingressaram na instituição a partir da política de cotas. O projeto identificou, caracterizou e apoiou redes de mídia cívicas emergentes em tais comunidades, sobretudo na década de 2010, por meio de metodologias participativas para cocriação de conhecimento. Foram produzidas cartografias colaborativas, uma web série sobre a história do bairro narrada pelos moradores, mapas atualizados on-line e capacitações técnicas que propiciaram ações e geraram novas pautas nas mídias sociais. Essas produções forçaram um novo enquadramento midiático do bairro pelo *Mainstream*, quebrando o monopólio da narrativa pelos veículos convencionais e promovendo a inovação social nas políticas públicas. As ações apresentadas são uma mostra de reações contra a hegemonia de modelos de desenvolvimento social e urbano que resultam na marginalização e, ainda, na ocultação de setores inteiros da sociedade.

**Palavras-chave:** Amazônia, Redes de Mídia Cívica, Práticas Midiáticas

## 1 Introdução

A globalização alavancou mudanças que tornaram as cidades o principal palco de transformações sociais, políticas, culturais e econômicas. Nestas cidades, a indústria cultural, através de práticas midiáticas, atuou na difusão e disseminação de um paradigma de desenvolvimento urbano e econômico que foi colocado de forma hegemônica, provocando impactos nas parcelas de populações estereotipadas e/ou invisibilizadas (CANCLINI, 2008). Tais práticas foram operadas por meio do conteúdo impresso, radiodifusão e televisão, com programas que enquadram até hoje as periferias das grandes cidades como cenários de violência e precariedade, além de retratar sua população de forma estereotipada, rotulando-a como minoria social. Assim, por mais que exista registro da pluralidade social nas cidades desde a urbanização desencadeada nos anos 1960, a cidade é representada pela mídia como “um espaço muito mais homogêneo do que realmente é” (CANCLINI, 2001, p. 45). Vale ressaltar ainda que tais práticas são um fenômeno global, pois ocorrem não apenas na América Latina, mas também na América do Norte, com minorias latinas e afrodescendentes, na Europa com ciganos e imigrantes e em diversas partes do mundo, de acordo com as características locais.

A mídia é uma importante ferramenta para a difusão das concepções de desenvolvimento urbano, econômico e social, hoje hegemônicas nas paisagens urbanas do planeta, ainda que com diferenças regionais. Desta forma, assentamentos informais que ocuparam grande parte da paisagem das cidades do Sul global tornam-se uma antítese da ideia hegemônica de cidade e, por décadas, a forma de lidar com a população que habita nesses espaços rotulou-a como criminosa ou posicionada à margem da sociedade (CAVALCANTE, 2020). Ainda assim, a população residente nas periferias mostrou, ao longo das décadas, ações de contraposição ao modelo imposto, as quais resultaram em revoltas urbanas, em lutas pelo direito à moradia e em diversas outras formas de se requerer visibilidade e direitos civis. No entanto, a partir da massificação das redes de tecnologia comunicacional no fim da década de 2000, tais grupos avançaram em pautas de autonomia e participação no que se refere ao espaço de vida deles, com as chamadas Redes de Mídia Cívica.

Mídias Cívicas são tecnologias que permitem uma cultura de participação na vida pública com a emergência de um pós-cidadão (ZUCKERMAN, 2014, p. 156), caracterizado por um profundo sentimento de revolta contra os sistemas político e financeiro (CASTELLS, 2017), e “um interesse - talvez uma necessidade - de os participantes verem seu impacto nas questões que estão tentando influenciar” (ZUCKERMAN, 2014, p. 156). Ademais, as ações em rede, além do caráter político, desempenham atividades de caráter cultural através da produção de conteúdo potencializado pelas mídias sociais (DARCHEN, 2017, p. 3617; KAHNE, 2014, p. 7). Os primeiros exemplos que ganharam força através das mídias digitais foram A Primavera Árabe e a Revolução das Paredes em 2008 (CASTELLS, 2017) e, desde então, esta estratégia de organização emergente de ações cívicas espalhou-se pelo mundo. No Brasil, tais redes evoluíram nas periferias urbanas por diversas razões, das quais se destacam duas. Primeiramente, após o fim do Monopólio Estatal da Telefonia no Brasil



em 1998 e popularização dos aparelhos móveis, pacotes de dados acessíveis às camadas de menor renda da sociedade promoveram a inserção de seus moradores nas redes digitais (CAVALCANTE, 2020). O segundo destaque está relacionado com mudanças no regime de ingresso nas universidades no Brasil, sobretudo pela Lei de Ingresso por Cotas (Lei Federal 12711/2012), que passou a garantir 50% das vagas para estudantes oriundos de escolas públicas, indígenas, negros e com deficiência, aproximando as universidades públicas da realidade das periferias.

Muito embora exista literatura sobre Mídias Cívicas, estudos que dizem respeito às periferias brasileiras ainda são raros, o que levou a uma série de suposições sobre como funcionam, como surgem, e principalmente, o impacto que essas mídias produzem, tanto na comunidade quanto na sociedade como um todo. Por exemplo: a hipótese da pesquisa esperava que a topologia dessas redes fosse horizontal e distribuída numa espécie de utopia democrática ou uma sociedade alternativa, algo que não se confirmou na pesquisa, uma vez que, apesar da descentralização topológica evidenciada por elas, estruturalmente as redes de mídias cívicas apresentam certos nós com maior concentração de conexões do que outros (CAVALCANTE, 2020).

A principal motivação para a pesquisa foi encontrar formas de inovar socialmente e trazer autonomia para comunidades periféricas em questões de gestão urbana a partir das características dos grupos que empregam as mídias cívicas. Assim, iniciou-se o projeto com o objetivo de caracterizar e desenvolver ações de fortalecimento das redes de mídias cívicas ativas e de identificar o modo de funcionamento e o potencial de impacto destas redes nas relações do bairro com a sociedade, mídia e governo. Um projeto de extensão e pesquisa chamado Data Firme foi executado, entre 2018 e 2020, com grupos que na época começavam a aparecer tanto on-line quanto em ações de ativismo presencial nas ruas da cidade, contra a violência urbana sofrida pelos moradores da periferia. Utilizou-se design participativo e foi mobilizada como equipe fixa doze discentes membros da comunidade, os quais entraram na Universidade através do regime de cotas, e outros membros não-discentes, além de moradores convidados para ações pontuais.

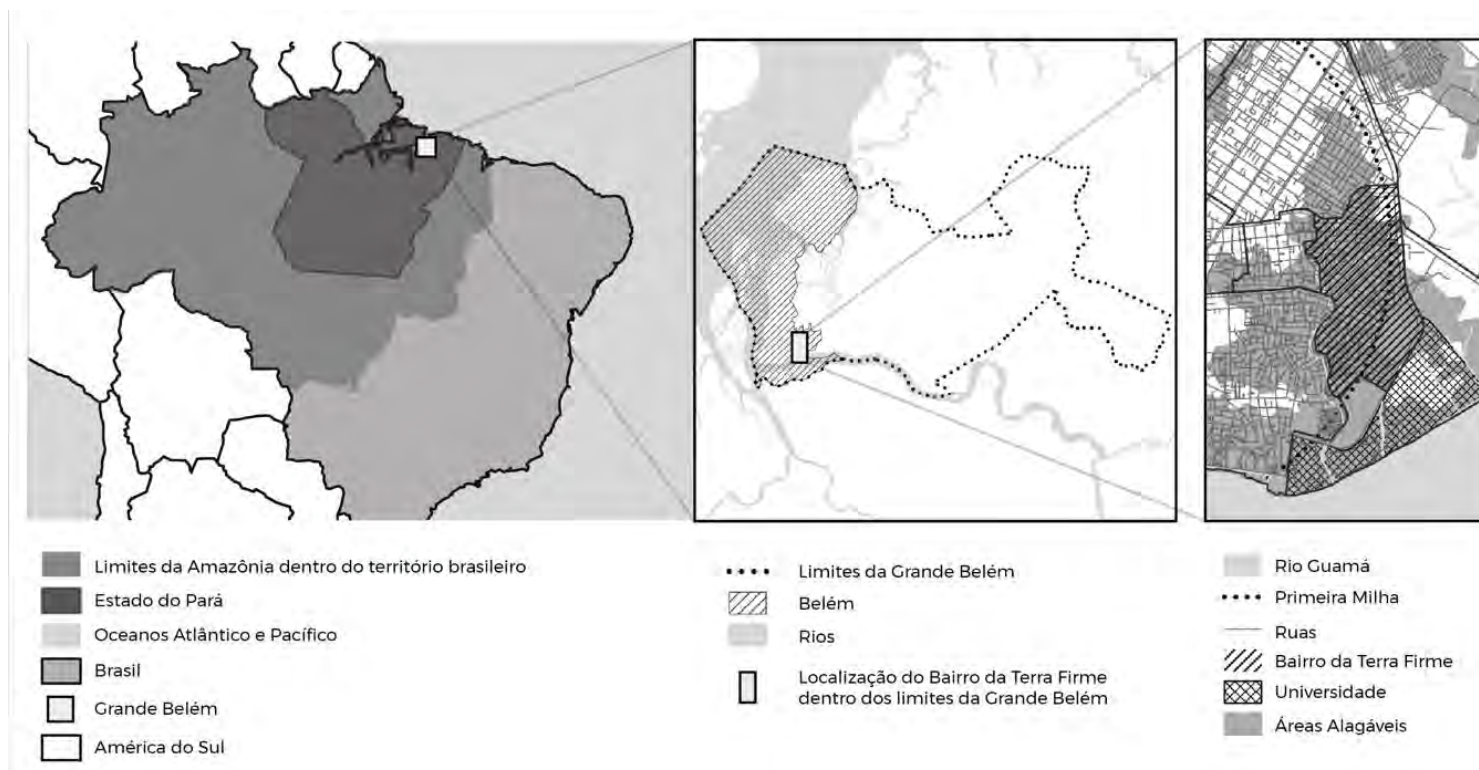
O projeto empregou a metodologia qualitativa do grupo focal para desenvolvimento de tarefas coletivas (KITZINGER, 1994). Tais atividades levantaram situações vividas na comunidade que foram orientadas para o desenvolvimento de produtos que auxiliassem a comunidade a modificar seu espaço de vida, como é próprio das redes de mídias cívicas. A principal ferramenta usada nas reuniões foi o *Design Thinking*, compreendido como um "processo exploratório que, uma vez feito da forma certa, irá invariavelmente levar a descobertas ao longo do caminho" (BROWN, 2009, p. 15). O trabalho de interação com as pessoas acontece em três estágios: "A inspiração, onde insights provêm de uma possível fonte; a ideação, onde esses insights são transformados em ideias; e a implementação, onde as melhores ideias são transformadas em projetos e planos de ação." (BROWN, 2009, p. 63).

Esta experiência foi consolidada em uma dissertação de mestrado que também é base deste artigo. O primeiro objetivo deste texto é apresentar as Redes de Mídia Cívica no bairro da Terra Firme e o projeto desenvolvido em parceria com a Universidade. É também objetivo do texto, explorar a relação entre a formação dos estudantes cotistas e o fortalecimento das redes de mídia cívica nas suas comunidades. Neste percurso, buscam-se caminhos que contestem a visão hegemônica e preconceituosa dos bairros populares nas cidades brasileiras.

## **2 Terra Firme: da ocupação às redes de mídia cívica**

A urbanização do bairro ocorreu de forma espontânea e sem planejamento em uma área alagável da periferia de Belém, como é explicitado na figura 01. Os improvisos das ocupações de áreas alagáveis, que foram super-adensadas por serem informais e, por serem populosas, receberam algumas melhorias, mas que mantiveram o caráter de precariedade, são enquadrados pelo IBGE (2020) como assentamentos subnormais. Até o fim dos anos 1960 a Terra Firme possuía quatro mil duzentos e cinquenta habitantes (PENTEADO 1967) e chegou a contabilizar cinquenta e nove mil duzentos e trinta e um moradores em 1991 (RODRIGUES, 1996). Para efeito de comparação, no mesmo período, a cidade de Belém saltou de seiscentos e trinta e três mil habitantes em 1970 para cerca de um milhão e duzentos em 1991. Neste período, enquanto a cidade cresceu 96%, o bairro teve impressionantes 1293% de crescimento na população. Infelizmente, os dados do censo de 2010 não indicam um número atualizado, mas o site da prefeitura municipal de Belém estima uma população atual de sessenta mil habitantes para o bairro. Dos mais de quatrocentos hectares de área do bairro, 83,75% são alagáveis (PEGADO; BLANCO; ROEHIG; CAROCA; COSTA, 2014) por estarem na várzea do Rio Tucunduba. Na década de 1980, época de maior crescimento, as construções eram sobretudo em palafitas de madeira sem solução de esgotamento sanitário

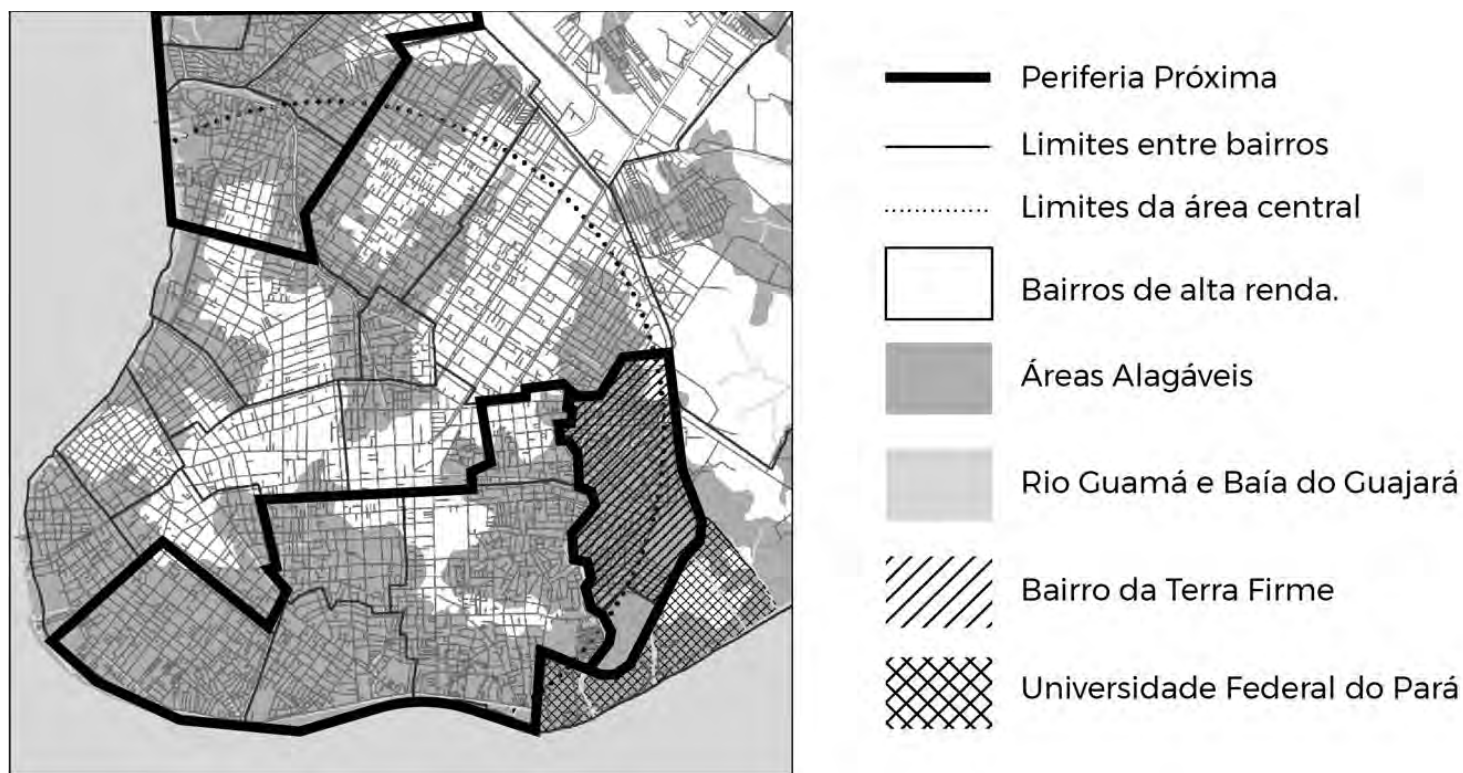
e água encanada. A população aterrou a área alagada e consolidou a ocupação com os resíduos sólidos que vinham da cidade formal (SILVA<sup>1</sup>, 2019).



**Fig.1:** Localização do Bairro da Terra Firme. Nesta imagem, vê-se: (1) Posição da Grande Belém dentro do Brasil (2) Limites da Terra Firme dentro da Grande Belém (3) Proximidade da Terra Firme com o Centro de Belém, e presença das áreas alagáveis. Fonte: Autores, 2022.

Este tipo de assentamento tornou-se característico das áreas de baixadas de Belém, que estenderam bairros existentes e criaram bairros populares que conforme apresentado na Figura 02, ficam entrelaçados aos bairros formais. Esta é a chamada periferia próxima, inserida no centro metropolitano (LIMA; SANTOS; SENA; ARAÚJO, 2015, p. 161). Isto explica tanto a proximidade entre bairros formais e de baixa renda quanto o padrão de ocupação da porção Sul de Belém. A partir da década de 1970, durante a ocupação da região Norte, migrantes chegaram nas cidades sem que elas estivessem preparadas para recebê-los. Os programas habitacionais implantados foram direcionados para trabalhadores formais em áreas muito afastadas enquanto a população migrante se manteve nas baixadas, dada a facilidade de acesso aos serviços públicos e às oportunidades de geração de renda na cidade formal (nas feiras, no comércio, na prestação de serviços), fatores que influenciam no aumento da renda das famílias instaladas na área (LIMA, 2000, p. 193 apud CARDOSO, 2007, p. 83).

<sup>1</sup> Francisco Batista Silva é morador do bairro e um dos principais expoentes dos movimentos de mídia cívica presentes na comunidade.



**Fig. 2:** Situação dos Bairros da Periferia Próxima no Centro Metropolitano. Destaque para o Bairro da Terra Firme, e a Universidade, onde o projeto ocorreu. Fonte. Autores, 2022.

Desta forma, a ocupação destas terras foi marcada tanto pela precariedade das condições ali existentes quanto por conflitos com os seus grandes proprietários (no caso particular da Terra Firme, as terras eram da União). Esse movimento ocorreu contra as condições naturais da várzea e contra a opinião pública, que chamava tais assentamentos de “invasões” (CARDOSO, 2007). Tal contexto foi acompanhado de uma espetacularização midiática que enquadrou esse tipo de ocupação sob uma perspectiva estritamente legalista, caracterizando-a enquanto uma ação marginal à lei. Canclini (2008) categoriza tais práticas midiáticas como parte de uma estratégia de desinformação, afirmando que “existem políticas para distorção e ocultação de informações como estratégia do governo e da mídia para concentrar e excluir grandes setores da sociedade, tornando-os invisíveis” (CANCLINI, 2008, p. 17). De fato, tal ideia expõe que o papel da mídia é homogeneizar a imagem da cidade, ocultando tudo aquilo que foge ao parâmetro ideal (modernista) do que é uma rua, casa, ou uma vizinhança.

Apesar de, com o passar do tempo, tais assentamentos terem sido consolidados como bairros populares “melhorados, recebendo infraestrutura social (serviços de educação e assistência de saúde) e física (abastecimento d’água, saneamento e drenagem) (CARDOSO, 2007, p. 56), tal processo de consolidação foi incompleto do ponto de vista físico. Além disso, os moradores de bairros periféricos, como a Terra Firme, ainda convivem com a violência: é nas periferias onde ocorrem as maiores taxas de homicídios e também onde atuam milícias e cartéis do tráfico. Diante de tal contexto, nos anos 1990, surge no país um tipo de entretenimento midiático que explora a violência urbana das periferias, chamado de jornalismo comunitário, mas que trabalha sobretudo com notícias policiais. Até a década de 2010, Belém contava com cinco programas televisivos, três programas de rádio e mais dois cadernos impressos dedicados a este tipo de conteúdo (CAVALCANTE, 2020, p. 75).

O ponto de virada ocorreu em 2014, após a chamada Chacina de Belém que matou 11 jovens de periferias em uma ação miliciana, em resposta à morte de um policial miliciano. As chamadas “Respostas” ocorrem desde 1996 em Belém, como ações de controle da população periférica através do medo (CAVALCANTE, 2020). As práticas midiáticas cumpriram a função de invisibilizar esta população diante da opinião pública, pois, para o restante da cidade, as vítimas de tais massacres pareciam não importar. Afinal, existia a ideia de que moradores de periferias teriam alguma relação com o crime organizado e, portanto, “tiveram o que mereciam” segundo a mídia. Entretanto, após o massacre de 2014, houve mudanças nos elementos das práticas midiáticas e iniciou-se um processo de transformação na imagem da periferia. As práticas midiáticas são compostas por significado, competência e materialidade (LUNEMBORG; RAETZCH, 2018, p. 22). Estes elementos são

interconectados e trabalham na leitura das pessoas entre si, porém, uma vez que as conexões entre eles são quebradas, as práticas em questão também desaparecem, dando lugar a novas práticas que ressurgem a partir do que existia.

No caso em questão, existem duas mudanças que promoveram transformações: a primeira foi a presença de uma juventude nascida no bairro – universitária e muito mais consciente do seu papel na sociedade – que recusava o arquétipo de marginalizados que lhes era imposto; a segunda foi o fim do monopólio da narrativa. A expansão das redes de telecomunicações nas periferias ocorreu com o acesso a pacotes de dados desenhados para o consumo da população de baixa renda. Dentre as regiões metropolitanas do Brasil, a grande Belém destaca-se, com 96,4% de conectividade, que se dá principalmente por uso de smartphones. Assim, o medo deu lugar à indignação, seguida pela ação. Através das redes de mídias digitais, a juventude organizou protestos e começou a produção de conteúdo audiovisual que pudesse, de alguma forma, ser capaz de sensibilizar a opinião pública. Este é o tipo de ação que caracteriza os grupos formados durante o Data Firme enquanto redes de mídias cívicas (ZUCKERMAN, 2014; CASTELLS, 2017).

### **3 As redes de mídias cívicas da Terra Firme**

Após a Chacina de Belém, os jovens usaram grupos de e-mail para organizar protestos e debates. Foi através desta articulação que a grande maioria se conheceu e formou o primeiro grupo de mídia cívica, o Tela Firme (LOUZEIRO<sup>2</sup>, 2021). O Tela Firme alcançou alguns de seus objetivos, pois foi aberta uma Comissão Parlamentar de Inquérito para investigar a ação de policiais milicianos e constatou-se o alcance de Acadêmicos e Produtores Artísticos graças à certa visibilidade que o projeto conseguiu. Todavia, faltou alcance na opinião pública e no *Mainstream*. O enquadramento produzido pelos principais veículos de informação permaneceu o mesmo, mas o Tela Firme manteve a produção de conteúdo e ativismo via mídias sociais. A partir de 2017, inicia-se a aproximação entre Universidade e o Grupo Tela Firme, impulsionado pela presença de alguns dos seus membros em cursos de graduação, tais como artes, pedagogia e produção multimídia, o que culminou na proposta do Data Firme.

### **4 Data Firme**

O projeto foi desenvolvido entre março de 2018 e maio de 2020 como uma ação de extensão da Incubadora de Linguagens Digitais da Faculdade de Artes Visuais e como um projeto de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, ambos da Universidade Federal do Pará. Foram realizados diversos encontros com o coletivo composto por discentes e não discentes da universidade, organizando-os em grupos de trabalho com ações programadas, objetivos e metas segundo três temas: promoção da cidadania, aumento de renda e construção de capital social. O quadro 1 mostra o impacto desejado para cada um destes temas, posteriormente abordados como dimensões. As dimensões foram definidas a partir dos relatos dos participantes e das suas expectativas acerca de como gostariam de impactar a comunidade, resultados de diálogos que ocorreram durante as oficinas de *Design Thinking*.

---

<sup>2</sup> Ingrid Louzeiro é pedagoga e membro do Tela Firme. Na época da Chacina de Belém ela era adolescente foi impactada pessoalmente pelas ações de milícias no bairro.

Dimensões	Impacto Desejado.
Promoção da Cidadania	Aumento da visibilidade de pessoas de baixa renda e grupos de excluídos.  Acesso físico ao mercado para venda da produção de baixa renda.
Aumento da Renda	Melhores canais de mercado para pequenos negócios.
Construção de Capital Social.	Aumento do sentimento de pertença.  Aumento na autoestima relacionada à presença no bairro.  Construção de uma rede social de confiança, reciprocidade e cooperação com desenvolvimento.

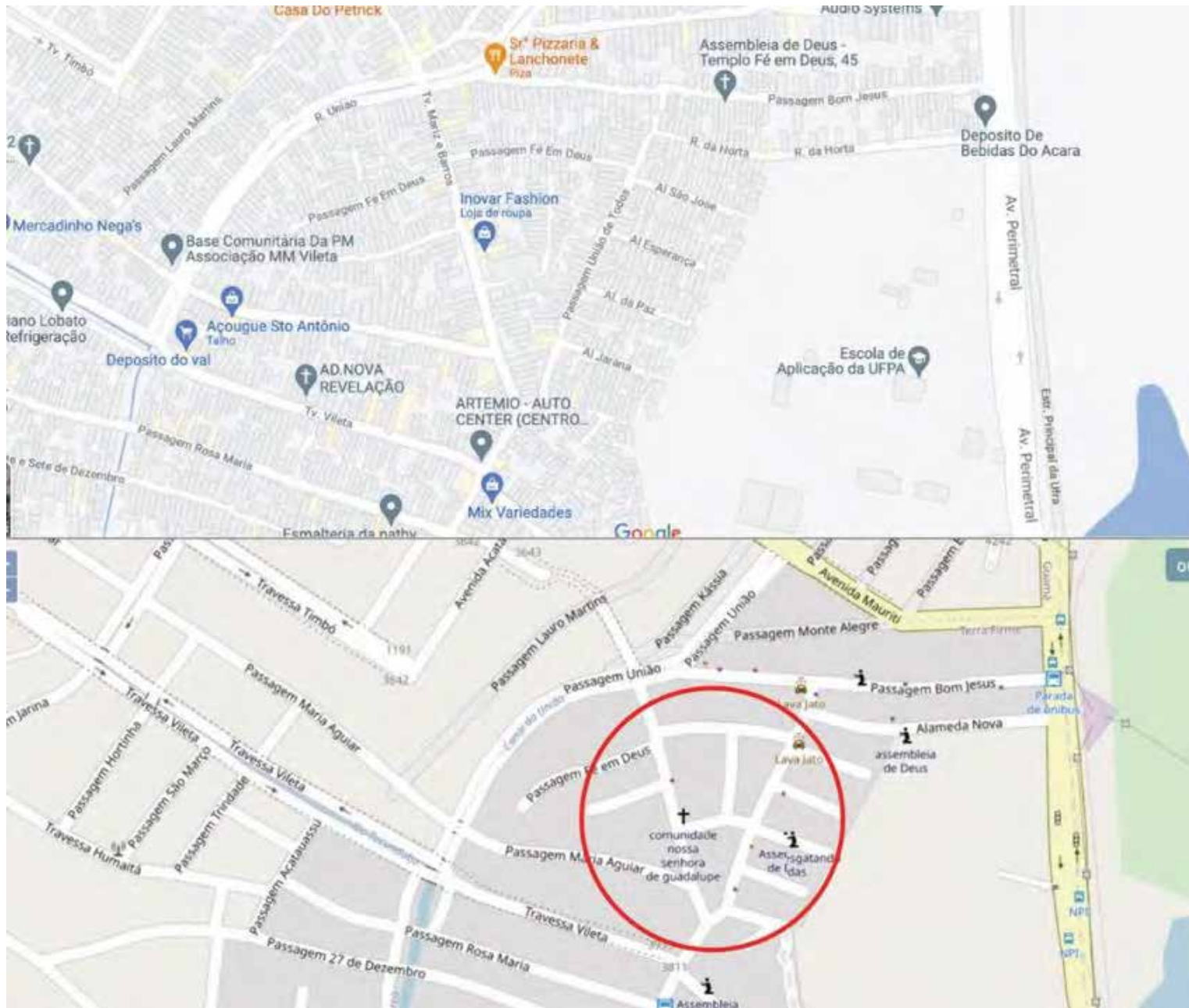
**Quadro 1:** Categorias e Impacto desejado pelos grupos de mídias cívicas que atuaram no início do Data Firme. Estas categorias estão agrupadas de acordo com o Guia Prático para Geração de Impacto da Artemísia (Silva, 2017). Fonte: Autores, 2018.

O encaminhamento das discussões desdobrou-se na ideação e no plano de ação para o desenvolvimento dos produtos que foram entregues pelo projeto: uma *websérie* com sete episódios contando a história e cultura da Terra Firme e a II Cartografia Social da Terra Firme. No âmbito da Universidade, foram então selecionados os doze estudantes de graduação e pós-graduação, todos moradores do bairro e envolvidos com os grupos de mídias cívicas. Além dos discentes, o projeto contou com mais cinco profissionais de audiovisual, dois geógrafos e com a colaboração de moradores do bairro. É preciso ressaltar, ainda, a participação de professores do Curso de Tecnologia em Produção Multimídia, de docentes do PPGAU na orientação do coordenador no projeto e de outro grupo semelhante baseado na Terra Firme, o Ame o Tucunduba. Este último, era constituído por oito alunas da Universidade que atuavam em ações de conscientização sobre a bacia do Tucunduba.

A execução do projeto foi dividida em quatro etapas: planejamento, pesquisa, produção e pós-produção. Foram estabelecidas metas quantificáveis em cada etapa que foram avaliadas ao final. Durante o planejamento, foram realizadas atividades de capacitação da equipe selecionada, com oficinas de roteiro, planejamento, gestão de projeto Ágil e encontros com discentes da universidade. Na fase de Pesquisa, foram feitas pesquisas documentais, entrevistas filmadas com expoentes das primeiras ondas de ocupação no bairro totalizando mais de vinte horas de entrevistas registradas; também foram realizados o *Hackathon* do Data Firme, pela Ame o Tucunduba com apoio do Tela Firme e a II Cartografia Social da Terra Firme, comandada pelo Tela Firme, sob a supervisão do geógrafo e liderança local Francisco Batista. A proposta da Cartografia Social surgiu por iniciativa dos próprios moradores, uma vez que, há dez anos, uma primeira cartografia social foi elaborada com auxílio da universidade. Trata-se de um processo de construção coletiva “que aproxima em mesmo grau de importância pesquisadores e agentes sociais mapeados” (SANTOS, 2017, p. 2) e que, por isso, permitiu a incorporação do conhecimento dos moradores sobre os espaços e características mapeadas.

Como resultado, o trabalho de campo da cartografia mobilizou moradores do bairro que colheram informações segundo seis categorias: Religião, Entidades Comunitárias e Cooperativas, Educação, Comércio, Serviços e Lazer, além de revisarem os bancos de dados referentes à estrutura viária – conforme apresentado na Figura 03, uma comparação entre Google Maps e Open Street Maps.





**Fig. 3:** Comparação entre Google Maps e Open Street Maps. Nesta imagem, compara-se a diferenciação entre a malha viária do bairro segundo o Google Maps e segundo o Open Street Maps. Nota-se que a lógica de ruas como estruturas seguidas de passeios laterais para pedestres e trânsito de veículos não é respeitada no bairro, onde muitas vezes as ruas são estivas sobre rios. O projeto incluiu as vias “invisíveis”. Fonte: Google Maps e Open Street Maps, 2022.

Os dados da Cartografia foram compilados em planilhas, serviram de material para os vídeos da *websérie* e foram disponibilizados através de redes digitais por meio de *pendrives* e de impressos<sup>3</sup>. Neste ponto, destaca-se o uso do Open Street Maps (OSM). Esta é basicamente uma Wikipédia de Mapas (MEIER, 2015, p. 14), uma vez que existe uma comunidade internacional de colaboradores que o alimentam. O OSM foi escolhido por possuir vantagens em relação a outras ferramentas cartográficas para este tipo de levantamento (como o ArcGis), pois, por ser on-line, permite que as contribuições sejam colaborativas e compartilhadas, além de contar com armazenamento na nuvem e possibilitar o desenvolvimento de aplicações para celulares. Ao final do projeto, trezentas caixas com os produtos foram compartilhadas em escolas e com atores sociais que replicaram aqueles dados na comunidade. O engajamento durante o processo foi tão intenso que atraiu a atenção dos principais veículos de comunicação da cidade e contribuiu para o alcance dos impactos que eram desejados na comunidade.

<sup>3</sup> Disponíveis em <http://www.cartografiasocial.com.br/>.

## 5 O impacto das redes de mídias cívicas

É comum que a avaliação de impactos baseie-se em indicadores quantitativos. No entanto, durante a vigência do projeto, só existiu a possibilidade de mensurar os dados de visualização e engajamento gerados no Facebook, já que, para inferir Aumento da Renda e Construção de Capital Social, seria desejável dispor de dados censitários atualizados ou realizar levantamento de entidades associativistas no bairro. Como indicador do aumento de visibilidade durante a vigência do projeto, há o dado concreto de que, em 2019, a *fanpage* do Tela Firme possuía sete mil seguidores e nenhuma postagem de conteúdo havia tido um alcance maior que vinte e seis mil pessoas. Até maio de 2020, quando a página chegou a treze mil seguidores, e entre janeiro e maio daquele ano, contava com doze postagens com alcance de dezessete mil a seiscentas mil pessoas. A postagem com maior visibilidade foi justamente a que mostrou a festa de comemoração do ingresso da juventude do bairro na universidade pública no dia da publicização dos resultados dos processos seletivos destas instituições. Para efeitos de comparação, o programa de maior destaque entre os programas televisivos de jornalismo comunitário – os quais, até então, enquadravam a periferia apenas por seus aspectos precários – tem picos de quatorze pontos de audiência, o que, na Grande Belém, corresponde a uma audiência de vinte uma mil seiscentas e dezenove<sup>4</sup> pessoas, segundo o Instituto Kantar Ibope (CAVALCANTE, 2020, p. 108).

Também é possível inferir outros impactos gerados pelo projeto a partir da observação empírica do crescimento da difusão de conteúdo produzido pelo bairro através das mídias sociais e da mudança efetiva nas práticas midiáticas. O primeiro sinal de mudança foi a cobertura jornalística das festas de acesso à universidade na periferia, até então de pouca visibilidade. O segundo, foi a inserção de membros das redes de mídias cívicas na construção de pautas jornalísticas para a periferia.

Três situações que tiveram participação direta do projeto Data Firme ilustram tais novas práticas. A primeira foi a produção de uma matéria sobre os assentamentos precários em Belém, para a qual o Tela Firme indicou professores da Universidade ligados ao projeto para falarem sobre o assunto no principal jornal televisivo local. A segunda foi uma ação da Ame o Tucunduba, que usou uma campanha em mídias digitais para requerer controle social sobre as obras de macrodrenagem da Bacia do Tucunduba, tornando-se pauta de jornais televisivos. O último exemplo foi o lançamento dos resultados da II Cartografia Social da Terra Firme, ocorrido no dia 16 de outubro de 2020, quando foram dadas entrevistas às rádios, aos programas de televisão e saíram matérias nos jornais impressos da cidade.

Outro indicativo dos impactos das Redes de Mídias Cívicas é a mudança do relacionamento da população com o governo, o que inaugurou práticas chamadas Inovações Sociais de Base (GARCÍA; EIZAGUIRRE; PRADEL, 2015). Tais tipos de inovação ocorrem quando iniciativas de coletivos de cidadãos resultam em novos acordos com o governo, desencadeando novas práticas de gestão urbana e social (GARCÍA; EIZAGUIRRE; PRADEL, 2015, p. 93). E para tanto, é possível destacar as novas práticas pensadas para o programa governamental Ter Paz ([www.terpaz.pa.gov.br](http://www.terpaz.pa.gov.br)) que, até 2020, era colocado como o principal programa social do Governo do Estado do Pará para áreas periféricas da grande Belém. Ocorre que os organizadores do programa enfrentaram grande dificuldade para engajar a população dos bairros populares, pois se baseavam em estratégias *top down*, dependentes de replicadores selecionados nas comunidades para a difusão das ações e adesão dos moradores aos programas sociais. Em 2020, após dois anos de programa, os resultados mostraram a ineficácia da estratégia. Foi quando surgiu a ideia de promover uma inovação social na Secretaria de Cidadania, a partir da abordagem e acionamento de parcerias com os grupos de mídia cívica. O Tela Firme foi contratado para promover o Ter Paz dentro das comunidades, repetindo a Cartografia Social. Desde agosto de 2021, quando foi contratado, o projeto já operou em sete bairros com o uso das suas redes colaborativas e da parceria com outros grupos de mídias cívicas, contribuindo para a formação de mais de cinquenta jovens e para o mapeamento de ações em quatro eixos: Educação, Cultura, Associativismo, e Esporte e Lazer<sup>5</sup>. A expectativa é de que tais resultados auxiliem tanto no engajamento da população, quanto no desenvolvimento de políticas sociais mais adequadas para cada realidade.

Contudo, o mais importante de todos os impactos talvez seja a transformação das pessoas envolvidas no projeto. A parceria com a comunidade impôs muitos desafios à equipe acadêmica. Primeiramente, por existir um histórico elitista na universidade de tratamento do público externo, é notório que professores, muito embora bem-intencionados, acreditem ter

<sup>4</sup> Referente a um ponto de audiência segundo o IBOPE Kantar.

<sup>5</sup> Resultados deste projeto disponíveis em <https://terpaz.cartografiasocial.com.br/> em agosto de 2022.

respostas para os problemas sociais apenas por estarem na academia. Neste ponto, um dos principais méritos do projeto foi ter mantido o protagonismo dos grupos de mídias cívicas, garantindo equidade de vozes entre universitários e não-universitários e, assim, ter cooperado para que as ações evoluíssem conforme a necessidade. Outro desafio corresponde à própria precariedade da situação – os trabalhos foram realizados de forma profissional, mas com discentes que, em grande parte, nunca tiveram experiência com projetos multimídia no mercado de trabalho. Portanto, o papel dos profissionais e professores que estiveram envolvidos em quaisquer das fases do projeto era também o de orientar e esperar que os resultados alcançassem o melhor nível possível dentro das limitações técnicas e operacionais. Ainda assim, a qualidade das produções foi muito alta, mesmo sofrendo atrasos.

A elevada qualidade dos produtos deveu-se principalmente ao nível de engajamento, tanto dos estudantes quanto da comunidade da Terra Firme. O Data Firme contribuiu para a formação dos estudantes não só quanto ao uso dos recursos tecnológicos, mas também em relação ao entendimento que eles possuem sobre o papel deles no mundo. Isto levou às mudanças nas relações entre a comunidade e a mídia e, também, entre a comunidade e o governo. Além disso, dentre os graduandos que participaram do projeto, destaca-se o ingresso de dois deles na Universidade, inspirados pelas mídias cívicas: Izabela Chaves, em Cinema, e Walbster Martins, em Produção Multimídia. Estes discentes prosseguiram suas atividades acadêmicas, aproximando-se da área dos direitos humanos e assumiram uma perspectiva da realidade onde se veem como protagonistas das mudanças em curso. Outra aluna, Ingrid Louzeiro, uma das fundadoras do Tela Firme em 2014, chegou ao mestrado durante o Data Firme. Ela não só foi uma das estudantes mais engajadas com a comunidade e com o desenvolvimento dos trabalhos, como também levou o aprendizado para a prefeitura, onde trabalha atualmente desenvolvendo um programa de alfabetização de adultos. Estes três estudantes são uma mostra do perfil dos doze acolhidos no projeto e indicativos da ação da Universidade na vida dos jovens que entram pelo regime especial de acesso.

## 6 Conclusão

Muito se fala hoje dos impactos negativos que algoritmos de mídias sociais provocam na sociedade, como o agravamento de bolhas de filtro<sup>6</sup> e seus consequentes efeitos na radicalização de grupos ideológicos e políticos. No entanto, é necessário ressaltar que toda tecnologia pode ter efeitos positivos ou negativos, a depender dos propósitos dos grupos que a empregam. No caso das mídias digitais, vale a premissa de que “é nos estágios iniciais de uma tecnologia que ela se revela confusa e incerta” (DUARTE; ALVAREZ, 2021, x) e isto permite que se possa experimentá-las e aproveitar a potência das chamadas *Big Techs*<sup>7</sup>, trazendo-as para a base, onde inovações emergem a partir de necessidades reais da sociedade. É com base nestas premissas que as atuações das Redes de Mídias Cívicas colocam-se como um caminho contra-hegemônico ao paradigma que se manteve por décadas e que gerou efeitos nocivos para comunidades marginalizadas. Como foi visto nos resultados do Data Firme, a quebra do monopólio da narrativa pode resultar em práticas de inovação social de base e fazer com que tanto produtos do mercado quanto políticas públicas passem a colocar os cidadãos, mesmo aqueles até então invisibilizados, no centro de suas ações.

Os resultados da pesquisa evidenciam a importância de políticas de inclusão educacional, tanto na construção de uma narrativa contra-hegemônica, quanto no fortalecimento das redes e no uso das mídias. Neste ponto, o Data Firme não conseguiria a aproximação desejada se os próprios estudantes da Universidade não fizessem parte de tais redes. Assim, é válido ressaltar que todos os participantes do projeto entraram pelo regime de cotas e, com isso, puderam contribuir para o conhecimento através de trocas entre o conhecimento técnico e acadêmico e de suas próprias experiências e práticas cotidianas. Por fim, as transformações percebidas nas relações entre comunidade, mídia e Estado também são resultados das ações da universidade pública, comprometida com a criação de uma Amazônia mais inclusiva e socialmente justa e com a ampliação das oportunidades oferecidas aos grupos que historicamente foram invisibilizados pela falta de políticas públicas e pelas práticas midiáticas excludentes.

<sup>6</sup> Tradução literal dos autores a partir do termo *filter bubbles* encontrado em Pariser (2011), que indica quando um grupo on-line perde contato com pessoas de características diferentes das compartilhadas em seu meio.

<sup>7</sup> *Big techs* é o nome dado às grandes empresas de tecnologia que concentram boa parte do mercado de tecnologia e serviços, onde a lógica é voltada para o consumo, em contraposição às *Civic Techs*, cuja lógica é voltada para a Cidadania (GRAEFF, 2018). Porém, existem trabalhos recentes que mostram que as *Big Techs* podem ser convertidas em *Civic Techs*, uma vez que passem a existir como um espaço público e aberto para discussões (GRAEFF, 2018).

## Referências

- BROWN, T. **Change by Design**. New York, NY: Ed. Harper Business, 2009.
- CANCLINI, N. **Imaginários culturais da cidade**: conhecimento / espetáculo / desconhecimento. In: COELHO, T. (org). *A Cultura pela Cidade*. São Paulo: Ed. Iluminuras: Itaú Cultural. 2008.
- CANCLINI, N. **Cidades e cidadãos imaginados pelos meios de comunicação**. OPINIÃO PÚBLICA, Campinas, Vol. VIII, nº1, 2002, p. 40-53.
- CARDOSO, A. **O espaço alternativo**: vida e forma urbana nas baixadas de Belém. Belém: Editora Universitária da UFPa. 2007.
- CASTELLS, M. **Networks of outrage and hope**: Social movements in the internet age. Cambridge: Polity Press. 2017.
- CAVALCANTE, A. **Caracterização das Redes de Mídias Cívicas do Bairro da Terra Firme**. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Pará. Belém. 2020.
- DARCHEN, S. **Regeneration and networks in the Arts District (Los Angeles)**: Rethinking governance models in the production of urbanity. *Urban Studies*. v. 54, n. 15., 2017, p. 3615-3635. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26428402>.
- DUARTE, F; ALVAREZ, R. **Urban Play**: Make believe, Technology, and Space. Cambridge: MIT Press, 2021.
- KAHNE, J. **Youth, New Media, and the Rise of Participatory Politics**. YPP Research Network Working Papers. n. 1, p. 3-25. Oakland, 2014.
- KITZINGER, J. **The Methodology of Focus Groups**: the importance of interaction between research and participants. *Sociology of Health & Illness*. v. 16, n. 1, p. 103–121, 1994.
- GARCÍA, M.; EIZAGUIRRE, S.; PRADEL, M. **Social innovation and creativity in cities**: A socially inclusive governance approach in two peripheral spaces of Barcelona. *City Culture and Society*. v. 6, n. 4, p. 93-100. Ed. Elsevier. 2015.
- GRAEFF, E. **Evaluating Civic Technology Design for Citizen Empowerment**. (Tese de Doutorado). MIT Media Lab. Cambridge, 2018.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Aglomerados Subnormais com informações de estimativa de domicílios e distâncias às unidades de saúde de assistência primária. IBGE, 2020. Disponível em: <https://dadosgeociencias.ibge.gov.br/portal/apps/webappviewer/index.html?id=67c70e701c624c63a6f1754a8b8bce4a>. Acesso em: maio de 2022.
- LIMA, J.; SANTOS, R.; SENA, L; ARAÚJO, C. Estrutura Social e Organização Social da Região Metropolitana de Belém. In: Cardoso, A; LIMA, J. (ed.). **Belém**: transformações na ordem urbana. Rio de Janeiro: Observatório das metrópoles: Letra capital, 2015, p. 145-172. Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/372>. Acesso em: maio de 2022
- LÜNEMBORG, M.; RAETZCH, C. From Public Sphere to Performative Publics Developing Media Practice as an Analytic Model. In: FOELLMER, S.; LÜNEMBORG, M.; RAETZCH, C. (org). **Media Practices, Social Movements, and Performativity Transdisciplinary Approaches**. Ed. Routledge. 2018.
- MEIER P. **Digital Humanitarians**: How Big Data Is Changing the Face of Humanitarian Response (1st ed.). Routledge., 2015, <https://doi.org/10.1201/b18023>.
- PARISER, E. **The Filter Bubble**: What the Internet Is Hiding from You. New York: Penguin Press, 2011.
- PEGADO, R.; BLANCO, C. ROEHRIG, J.; CAROCA, C.; COSTA, F. Risco de Cheia e Vulnerabilidade: Uma abordagem às Inundações Urbanas de Belém/Pará/Brasil. **Revista Territorium**. v.21, p. 71-76, 2014.



PENTEADO, A. **Belém**: (estudo de geografia urbana). Belém: UFPA, 1968. 2 v. (Coleção amazônica. Série José Veríssimo). Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/43>. Acesso em: abril 2020.

RODRIGUES, E. **Aventura Urbana**: Urbanização, Trabalho e Meio Ambiente em Belém. Belém: Editora.1996.

DOS SANTOS, D. CARTOGRAFIA SOCIAL: o estudo da cartografia social como perspectiva contemporânea da Geografia. **InterEspaço: Revista de Geografia e Interdisciplinaridade**, [S. l.], v. 2, n. 6, p. 273-293, 2017. DOI: 10.18764/2446-6549/interespaco.v2n6p273-293. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/interespaco/article/view/6497>. Acesso em: 4 nov. 2022.

SILVA, R.; GASPARINI; M. ALQUEZAR E.; GONGRA; P.; RIBEIRO, A. **Avaliação para Negócios de Impacto Social. Guia Prático (2017)**. Atermísia. São Paulo, 2017.

ZUCKERMAN, E. **New Media, New Civics?**. Policy & Internet 6(2), Páginas 151-168. 2014 DOI: <https://doi.org/10.1002/1944-2866.POI360>.

#### **Entrevistados:**

SILVA, Francisco Batista. **Depoimento** [Entrevista concedida a] Acilon Cavalcante. Março, 2019.

LOUZEIRO, Ingrid. **Depoimento** [Entrevista concedida a] Acilon Cavalcante. Fevereiro, 2021.

## **ARQUITETURA AFRO-BRASILEIRA: O ILÊ AXÉ XAPANÃ EM CACHOEIRA, BAHIA** **AFRO-BRAZILIAN ARCHITECTURE: THE ILÊ AXÉ XAPANÃ IN CACHOEIRA, BAHIA, BRAZIL** **RODRIGO COSTA, LAILA MOURAD**

**Rodrigo dos Santos Costa** é Arquiteto, Mestre em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Território, Ambiente e Sociedade da Universidade Católica do Salvador (UCSAL). É pesquisador dos grupos Territórios em Resistência, da UCSAL e Etnicidades, da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Estuda Arquitetura Afro-Brasileira Quilombola, diversidade cultural, habitação de interesse social e planejamento territorial. rodrigo.costa@ucsal.edu.br

<http://lattes.cnpq.br/4112146183593952>

**Laila Nazem Mourad** é Arquiteta, Mestre em Urbanismo e Doutora em Arquitetura e Urbanismo, com pós-doutorado em Arquitetura e Urbanismo. É professora do Programa de Pós-Graduação em Território, Ambiente e Sociedade da Universidade Católica do Salvador (UCSAL), integra o grupo de pesquisa Lugar Comum, o Núcleo de Salvador do Observatório das Metrôpoles e coordena os grupos de pesquisas Território em Resistência e Desenvolvimento Municipal, na UCSAL. Coordena pesquisas sobre Política e direito à cidade e à moradia, Territórios em Resistência, processos de urbanização de Territórios Populares, Plano Diretor e Instrumentos urbanísticos, Plano de Bairro Participativo, Habitação Social, dinâmicas imobiliárias e (re)produção do espaço, processos de gentrificação em áreas centrais e remoção involuntária e reparação plena e integral. mourad.laila7@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/8464508890621003>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: COSTA, R. S.; MOURAD, L. N. Arquitetura Afro-Brasileira: O Ilê Axé Xapanã em Cachoeira, Bahia. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/590/590pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

Este artigo trata do reconhecimento das arquiteturas afro-brasileiras presentes nos territórios quilombolas, tomando como referência o terreiro de candomblé Ilê Axé Xapanã, localizado na comunidade de Santiago do Iguape, Vale do Iguape, Cachoeira/BA. No território quilombola afirma-se a existência de uma cosmovisão afro-centrada e afro-referenciada, onde articulam-se movimentos anticoloniais que constroem arquiteturas contra-hegemônicas, como as que constituem os terreiros de candomblé, essenciais para a permanência e resistência dessas comunidades. A metodologia qualitativa fundamentou-se no convívio com a comunidade do Ilê Axé Xapanã e suas ritualidades, em entrevistas/escutas, registros fotográficos e na forma descritiva e detalhada da arquitetura e de elementos rituais afro-brasileiros. Como resultados, destaca-se a relevância da afirmação de uma ancestralidade negra/africana, expressa na materialidade e imaterialidade do terreiro de candomblé, edificado a partir das diversas manifestações culturais e religiosas existentes. Essas arquiteturas são patrimônios materiais e imateriais compostos simultaneamente, conduzidos pelo fluxo de axé vital que vai dar sentido único e singular à arquitetura dos terreiros nos quilombos.

**Palavras-chave:** Arquitetura Afro-brasileira, Terreiro Ilê Axé Xapanã, Território Quilombola

## 1 Introdução

Desde os primeiros anos da presença dos povos africanos no Brasil, as formas de resistência à escravidão se constituíram de maneiras diversas. O período colonial foi marcado por atos de desumanização desses povos, mas caracterizaram-se, sobretudo, por constantes movimentos de lutas e resistências, através das trocas de conhecimentos, mercadorias, movimentos e trânsitos de distintas ordens, assim como transmigrações de pessoas, objetos e religiosidade. Os navios negreiros transportaram, através do Atlântico, durante mais de 350 anos, não apenas um enorme contingente de negras e negros cativos destinados a trabalhos diversos nas Américas, como também as suas personalidades, maneiras de ser e de se comportar, e suas crenças (VERGER, 2018). Conforme Macedo (2013, p. 100),

[...] ao provocar deslocamento maciço de populações africanas, a escravidão e o tráfico de escravos deram origem a um novo fenômeno: a transposição de culturas africanas e a conseqüente interação entre experiências socioculturais africanas e as experiências socioculturais existentes nos locais para onde os africanos e afrodescendentes foram levados, num fenômeno conhecido como diáspora africana.

Os negros escravizados foram desumanizados e tiveram vidas marcadas pela violência, dominação e opressão dos seus corpos, fato que se perpetuou em anos de escravidão, pós-abolição e pós-colonialismo. Em diáspora, as pessoas escravizadas trouxeram e ressignificaram, em território brasileiro, uma riqueza de expressões culturais: festividades, religiosidades, estéticas, artesanatos, culinárias, organizações econômicas e políticas. Oriundos de diferentes lugares e de distintos povos da África, chegaram às colônias na América.

No Brasil as populações africanas se organizaram em comunidades que, atualmente e juridicamente, constituem as comunidades tradicionais e formam os territórios quilombolas. De acordo com Beatriz Nascimento (2018a), quilombo é uma condição social. É um tipo de sistema social alternativo formado pelos negros, que se constitui, segundo Nascimento (2018a, p. 70), “mais na necessidade humana de se organizar de uma forma específica que não aquela arbitrariamente estabelecida pelo colonizador”. A autora resgata o conceito “Kilombo” de Angola,

A ordem oficial, repressão, é que chamou isso de quilombo, que é um nome negro e que significa união. Então, no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo, o nome em africano é união (NASCIMENTO, 2018b, p. 126).

Abadias do Nascimento (1980, p. 263) ressalta que "Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, [de] solidariedade, convivência, comunhão existencial.". O autor analisa essa coletividade herdada como memória a ser praticada em prol de valorizar os laços afetivos e perpetuar a cultura afro-brasileira.

Macedo (2013), por sua vez, compreende que os quilombos eram como "pequenas Áfricas", cravadas em solo americano, que "reproduziram as formas comunitárias tradicionais, mas encontravam-se abertas à incorporação de grupos sociais não escravizados e à negociação com os integrantes sociais do ambiente em que foram criadas" (MACEDO, 2013, p.119). Os elementos e significados das diversas etnias africanas convergiram, e cada quilombo desenvolveu sua cultura baseada na tradição dos grupos que a formaram, acrescentada das práticas de outras culturas, como a dos povos originários e a portuguesa.

No que cabe à arquitetura, Pereira (2011, p. 03) comenta que,

[...] na África negra fala-se em torno de mil línguas diferentes. Isso vale dizer que deve existir um número semelhante de culturas arquitetônicas diferentes, cada uma delas se diversifica em numerosos programas (templos, palácios, prédios administrativos e comunais, praças, vias urbanas e rurais, construções de defesa etc.). Essas questões refletem diretamente na diversidade da formação cultural, arquitetônica e urbanística existente na comunidade [quilombola].

Essa arquitetura foi produzida por meio das técnicas construtivas tradicionais africanas, utilizando materiais locais e adaptando-se ao novo ambiente. Nas comunidades quilombolas do Vale do Iguape, município de Cachoeira, Recôncavo da Bahia, a presença da cultura negra é rememorada nos diferentes modos através dos quais os remanescentes quilombolas se relacionam com o território. Tais modos, transmitidos pela oralidade através das gerações, são expressos nas relações com a natureza e em suas práticas culturais e religiosas, além de se materializarem nas arquiteturas afro-brasileiras dos terreiros de candomblé.

A arquitetura do terreiro se constrói a partir da simbiose entre a matéria (corpo) e a relação com a natureza (espírito). Os rituais evocam e materializam o espaço edificado a partir da natureza divina presente no território e, por meio dos ritos, a paisagem sacraliza as múltiplas simbologias desenhadas na arquitetura. O corpo arquitetônico vai estruturando-se pelo fluxo dinâmico de *axé*<sup>1</sup>, que é conduzido pelos deuses africanos evocados em seus rituais. O *axé* é o elemento fundamental, central e dinâmico do Candomblé, "é o elemento imaterial que permeia todos os seres e coisas do mundo" (VELAME, 2012, p. 53).

Este artigo aborda as diferentes formas de expressão da arquitetura afro-brasileira do terreiro de candomblé Ilê Axé<sup>2</sup> Xapanã<sup>3</sup> e de seu território sagrado, localizado na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, no Vale do Iguape. Tem

---

<sup>1</sup> Asé: "O termo *axé* é, para o povo iorubá, um poder invisível que transmite uma energia divina e intocável que as pessoas só pressentem. Denominado de *hamba* ou *nguzu* pela nação bantu, e *exá*, pelo povo fon, a palavra *axé* se generalizou, se popularizou e passou a serem aceitas e utilizadas também pelas demais nações-irmãs. O *axé* é a força que produz crescimento. Quando Olorum criou os quatro princípios básicos da natureza: o fogo, a água, o ar e a terra e soprou neles o seu *ofurufú* – o hálito sagrado – estava distribuindo no Universo o seu poder. Este poder é o *axé*, que se movimenta em todas as direções! É essa mobilidade que permite que o *axé* se distribua primordialmente nas pessoas, fazendo então com que elas consigam se transformar em um altar sagrado, em que as forças divinas são mais sentidas e vistas. É também distribuída nos objetos, nos alimentos, nos animais, nas folhas etc. Quando o *axé* se fragmenta e passa a ser dividido em pequenas porções, denomina-se *ixé*. Sem o *axé* nada existe, nada se harmoniza nem se interliga, pois ele é quem faz as coisas acontecerem. Para que isso ocorra é necessária a união do ser humano com os rituais, com as cantigas e também com o uso de palavras de encantamento. O *axé* falado, explodindo no ar, é redistribuído em partículas nos elementos que formam a atmosfera, criando e formando novas condições de trazer harmonização ao *aiê*" (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 42).

<sup>2</sup> Ilê Asé: "É a morada arquitetônica e sagrada das divindades, um conjunto onde agem as energias naturais, que faz a ligação física destas com os seres humanos. Um lugar público, aberto a todos que o procuram e que recebe variados nomes, entre eles a "casa das forças sagradas", a "casa dos elementos poderosos da natureza", "casa-de-santo", "Axé", "roça" ou "terreiro". Na nação iorubá as casas de candomblé denominam-se Ilê Axé; na nação fon, Kwe, Abassá ou Humpame; e Mbazi ou Canzuá, na nação bantu". (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 43)

<sup>3</sup> Sápónná: Outro nome para Obaluaiê. (PRANDI, 2001, p. 570).



como principal objetivo o reconhecimento e a valorização das arquiteturas afro-brasileiras, entendendo-as como arquiteturas contra-hegemônicas que se revelam como importante patrimônio da resistência da cultura negra africana no território quilombola.

Nesse sentido, utilizou-se o método qualitativo e empregaram-se algumas técnicas de levantamento de informações, como visitas de campo, cadastramento do espaço do Ilê Axé Xapanã, registros fotográficos, entrevistas/escutas, convívio com a comunidade e suas ritualidades. Essa abordagem permitiu a compreensão das diferentes percepções, visões de mundo e conhecimentos observados durante a pesquisa. Esse convívio contribuiu para acessar um conhecimento particular de cada elemento arquitetônico, símbolo sagrado, ritual e significado da territorialidade quilombola, o que conduziu à adoção da forma descritiva e detalhada da arquitetura e de elementos rituais afro-brasileiros.

Ademais, o artigo se desdobra nas seguintes seções: a primeira versa sobre o entendimento dos terreiros de candomblé a partir dos conceitos de território e territorialidade; a segunda seção aborda a arquitetura afro-brasileira; e a última, analisa a arquitetura sagrada do Ilê Axé Xapanã, a Casa de Obaluaiê<sup>4</sup>, para a compreensão detalhada das simbologias presentes em cada ambiente, entrelaçadas pelas dimensões material e imaterial.

## 2 O Terreiro de Candomblé, um território sagrado no quilombo

Os terreiros têm o papel de territorializar os deuses que, em África, são cultuados por nações distintas, mas que ali seriam conectados num mesmo espaço. Conforme Risério (2016, p. 159),

Geograficamente, o termo terreiro refere-se tanto a uma faixa de terra plana e larga, podendo ser entendido como chácara, roça e sítio, quanto ao terreno onde se realizam rituais de cultos afro-brasileiros. Espiritualmente, o terreiro é o lugar no qual “se acham presentes as representações dos espaços em que se assenta a existência: o Orum (o invisível, o além) e o Aiyê (o mundo visível)”.

Por sua vez, Rêgo (2006) destaca que o momento definidor daquele território como espaço sagrado de terreiro se dá quando a comunidade de axé realiza o rito de consagração. Segundo Matos (2017, p. 54), esse é conhecido como “plantar o axé” e

[...] consiste em colocar no solo os elementos materiais impregnados com o axé da divindade à qual o chão do Terreiro está sendo consagrado. Usa-se o termo “plantar”, pois o axé, poder mágico-sagrado imantado nos elementos materiais, é enterrado no solo, o que potencializa o sagrado, tornando-o extensivo a tudo e a todos.

As comunidades quilombolas, a partir da construção de terreiros de candomblé, formam um novo território no qual revivem, em suas práticas cotidianas, as religiosidades no culto das divindades africanas. Agregam os costumes, a religiosidade e o culto de entidades provenientes de outros povos, como o catolicismo europeu, às crenças dos povos originários. Todos dividindo o mesmo território: o terreiro de candomblé. Para Haesbaert (2012, p. 34), “haveria então a existência de uma multiterritorialidade, que implica o transitar e, sobretudo, o vivenciar dessa multiplicidade de territórios/territorialidades que se constroem”. Assim, nos terreiros, surgiram falares novos, miscigenação, fusão de crenças e estilos que iriam se projetar do meio escravizado para toda a sociedade (MACEDO, 2013).

---

<sup>4</sup> Obalúayé: Obaluaiê é uma divindade poderosa, associada à terra, à saúde e à riqueza para o povo iorubá e tem o seu nome traduzido como “rei senhor da terra” ou “senhor de todos os espíritos da terra”. Seu nome mais poderoso é Xapanã (Şànpòmá), que deve ser usado mais restritamente, com o devido cuidado. Evitando falar seu nome, muitos o chamam de Aion (“dono/senhor da terra”), outros preferem o termo carinhoso de “Velho”, “Tio” ou mesmo de “Amolu”. Está ligado instrínseca e concretamente à terra quente, à crosta terrestre, endurecida e seca, tendo em seu contraponto Nanã, sua mãe, que está mais direcionada ao núcleo da terra, à parte inferior e úmida do planeta. Ele responde também pela umidade que emana da terra e que propicia a gestação vegetal, ajudando assim na manutenção da vida. Por meio desta ligação, Obaluaiê é considerado pertencente ao grupo dos onilés, os “donos da terra”, tendo domínio completo tanto sobre sua parte externa, física e viva, como pela sua parte cósmica, sagrada. Através desta sua ligação com a terra, é chamado de “senhor das pedras”, pelo povo fon. As pedras são elementos que vivificam as divindades, após receberem liturgias (KILEUY; OXAGUIÃ 2009, p. 405).

Os terreiros surgiram em Santiago do Iguape a partir das múltiplas manifestações religiosas presentes no quilombo, de diferentes nações da África. Os terreiros Egbé Onile Iku e Ilê Axé Obitku Obá Inã, da nação Nagô-Vodum<sup>5</sup>, são filhos e raízes do candomblé Lobanekun Filho de Cachoeira. O terreiro Ilê Axé Xapanã, estudo de caso deste artigo, foi fundado em 22 de abril de 2014, pela Mameto<sup>6</sup> (Ialorixá<sup>7</sup>) Zélia de Obaluaiê, e traz em seus rituais as influências das tradições religiosas das nações Congo e Angola, povos de origem Bantu. Embora essa comunidade de axé se reconheça como um terreiro de candomblé de nação Bantu-Angola<sup>8</sup>, no Ilê Axé Xapanã encontra-se somado em seus cultos uma forte influência da hibridação, presente na sincretização e no culto a divindades de outras nações existentes no quilombo, podendo então nomear-se por “Bantu-Nagô-Vodum”. A Umbanda<sup>9</sup> também se faz presente na comunidade com o Templo de Umbanda Caboclo Gentileiro das Sete Cachoeiras.

Nessa perspectiva, o povo de santo possui a consciência coletiva de suas variadas manifestações rituais, que envolve as cosmovisões de cada nação provinda de África. As negras e negros trouxeram especificidades de cultos existentes em cada uma delas através da memória, ora cultuando orixás<sup>10</sup>, inquices<sup>11</sup> ou voduns<sup>12</sup>. Estes, somados aos nativos brasileiros,

<sup>5</sup> Também chamada de jeje-nagô, a mais propagada pelos livros e pelas tradições, no Brasil. Esta junção nasceu da necessidade de sobrevivência de alguns grupos étnicos que, sentindo dificuldades em dar continuidade aos seus cultos, precisaram buscar e unir seus conhecimentos com os de outras nações. A partir da ampliação do mundo religioso descortinado por ambos, eles se tomaram mais fortes e unidos, conquistando e ajudando na liberdade que percebemos atualmente. Através da união dos orixás com os voduns, algumas divindades ficaram escondidas atrás de outras. Este, entretanto, foi um mal necessário e que, em compensação, engrandeceu os panteões. As trocas de informações foram maiores e as autoridades do candomblé precisaram unir-se mais ainda, buscando, assim, melhores conhecimentos. Todos ganharam iniciados e divindades (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 39).

<sup>6</sup> Mametu dya nkisi: A mulher que responde pela casa da nação bantu é chamada de mameto ria nkise ou mameto-de-inquice e o homem denomina-se tateto ria nkise ou tatade-inquice. As palavras mameto e tateto provêm do quimbundo mam'etu e tat'etu, respectivamente, nossa mãe e nosso pai. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 282)

<sup>7</sup> Babalorixá e Iyalorixá: (babalòrìṣá e iyálòrìṣá, em iorubá) são as figuras centrais de uma casa de candomblé e seus nomes já os identificam como o/a "pai/mãe que cuida do orixá", sendo os chefes de um Axé. São pessoas especialmente escolhidas por Olorum para ajudar a organizar a vida de muitas pessoas no aiê! Recebem também os nomes de babalaxé ou iyalaxé, aqueles que concentram e que distribuem o axé mais poderoso da casa! Com tantos predicados, necessitam de equilíbrio, disponibilidade, dedicação e, primordialmente, bondade no coração, para proporcionar bem-estar a quem os procura. Estes sacerdotes são pessoas iniciadas que assumem essa posição através do seu Odu individual. Para exercê-la, precisam estar com suas obrigações litúrgicas completas e ter recebido de seu sacerdote o elemento comprobatório de seu cargo, denominado Decá, Cuia, Ibaxé etc., de acordo com cada Axé. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 282)

<sup>8</sup> A nação bantu, chamada de "nação-mãe", uma das primeiras a chegar, vieram os inquices, calundus, bacurus. Do Congo, foram trazidos os cabindas; de Angola, os benguelas; de Moçambique, os macuas e angicos. Da Costa da Guiné, vieram os minas (advindos do Forte São Jorge da Mina). Trouxeram com eles vários dialetos e muitas línguas, entre as quais o banto, o quicongo, o quimbundo, o umbundo, o quioco etc. Destas línguas originaram-se vários termos que acabaram incorporados à língua portuguesa falada no Brasil. Também deixaram seu incentivo às festividades populares, com suas danças e ritmos (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 282).

<sup>9</sup> Os indígenas logo se identificaram com a nação bantu e a ela se uniram quando os participantes desta nação aqui chegaram para trabalhar como escravos. Esta parceria era uma tentativa de ambos se resguardarem contra seus opressores e de protegerem seus interesses sociais e suas necessidades religiosas. Nesta união, foram se mesclando, adquirindo e trocando costumes, crenças e conhecimentos sobre a natureza. Foi a partir desta junção que surgiram os primórdios da umbanda, que tem nos seus caboclos a figura dos nossos ancestrais indígenas, e nos pretos-velhos, a síntese dos nossos ancestrais escravos. A umbanda é então a religião que foi criada no Brasil, amalgamando saberes africanos e indígenas com o saber europeu, por meio do sincretismo com a religião católica. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 30)

<sup>10</sup> Òrìṣà: Para o povo Iorubá, o orixá (òrìṣà) é "o senhor da nossa cabeça", força poderosa da natureza que nos dá suporte físico e espiritual. Na nação fon as divindades chamam-se voduns e, na nação bantu, recebem o nome de inquices. É através dessas divindades que o mundo se revitaliza e regenera o seu equilíbrio e a sua harmonia. Criação divina de Olorum, nosso Deus supremo, os orixás são os intermediários entre esse ser divino e onipotente e os homens. O orixá também pode ser denominado de oluware (senhor do mundo), porque ele é justamente isso para aquele que o possui – o "senhor do seu mundo, da sua vida". (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 91)

<sup>11</sup> Nkisi: As divindades da nação bantu são chamadas de inquices, vocábulo derivado de nkisi que, pode ser traduzido como “ser sobrenatural” ou como “espírito que auxilia”. Seja qual for a tradução, o inquice é aquele que está entre nós para nos ajudar. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 280).

<sup>12</sup> Voduns: As divindades da nação Jeje chamam-se voduns e dividem-se em famílias, de acordo com a sua especificidade e também pela sua ligação com os elementos da natureza. Os voduns são cultuados aos pés de grandes e antigas árvores, algumas até centenárias. Este igbá

deram origem às religiosidades afro-brasileiras existentes, recriadas sobre a agregação das variadas manifestações culturais e religiosas construídas no território brasileiro.

Segundo Corrêa (2006), a partir da construção dos terreiros de candomblé, os quilombos constituem o ‘território-terreiro’, por meio da ação geo simbólica e da paisagem conivente, na qual a semiografia da reterritorialização revive a África perdida que, no Brasil, ganha materialização e ressignificado no tempo e no espaço como afro-brasileira.

### **3 Arquitetura Afro-brasileira do terreiro**

Sobre as arquiteturas afro-brasileiras, Velame (2020, n.p) argumenta que estas

[...] são compreendidas como sendo as arquiteturas edificadas pelos negros no Brasil, pelos africanos e seus descendentes através dos processos diaspóricos impostos pela escravidão como forma de sobrevivência social, cultural e política, constituindo lugares de resistência, existência, preservação, ressignificação e criação da cultura negra no Brasil, sendo compostas em suas espacialidades e temporalidades por cosmo percepções, princípios, processos, valores e estéticas afro-centradas, afro-referenciadas e afro-diaspóricas.

Essa arquitetura dos quilombos evidencia o uso das técnicas construtivas tradicionais e o uso intenso dos materiais locais, principalmente a partir do manuseio do barro, da palha de dendezeiro (piaçava) e do bambu. A materialidade para o povo de santo não representa apenas a apropriação das técnicas aplicadas, mas sobretudo define a relação do homem com a natureza divina dos deuses a partir do uso desses materiais. Conforme Oliver (2007), há o processo de transmissão do saber fazer, pois o cidadão aprende algo ao construir e, com isso, aprimora a tecnologia. Tal compreensão pode ser aplicada às experiências do morador/quilombola e, portanto, tal prática é uma forma de resistência negra aos processos de aniquilação de sua cultura. Uma forma de afirmação desse patrimônio afro-brasileiro e de uma identidade ancestral negra que se expressa pelas manifestações, trocas de conhecimentos e de tecnologias.

Nos terreiros de Santiago do Iguape, os símbolos de distintas dimensões são materializados numa arquitetura afro-brasileira, que ganha forma física e delimitações dos seus espaços a partir dos desígnios dos seres imateriais. Os orixás, os voduns, os inquices e as espiritualidades brasileiras são consultados para desenhar essa arquitetura com suas especificidades e dinâmicas próprias, seja pela leitura do espaço, feita por meio da incorporação dos médiuns iniciados no culto, seja pela consulta pelo Ifá<sup>13</sup>, o oráculo para as religiões de matriz africana. Dessa forma, quando se trata de arquitetura de terreiro, todo o processo é orientado por esses seres, muitas vezes pelos Caboclos, que darão a esse espaço híbrido significados próprios e divisão específica dos locais que determinarão os diferentes rituais. Além disso, a construção se dá de forma coletiva, em um sistema de cooperação e ajuda mútua dos filhos-de-santo (VELAME, 2019). O contato desses com o Aiyê (Terra), o Orun (Céu) e a relação com as divindades africanas se manifesta diretamente mediante determinadas materialidades orgânicas incorporadas na arquitetura, sacralizadas pelo axé que imprime significado a essa matéria.

É nessa perspectiva que se constitui a arquitetura-terreiro, completamente dissociada das formas e conteúdo da arquitetura ocidental hegemônica. Fundamentada por outra cosmovisão, não eurocentrada, mas afro referenciada, na qual os modos de ser/existir da população negra são incluídos, assim como os espaços coletivos de convívio e as diferentes formas de habitar. Para Velame (2019), a arquitetura afro-brasileira de uma sociedade específica de culto aos seus ancestrais ilustres constitui uma arquitetura única, singular, particular, sem qualquer paralelo e similar na África.

---

natural chama-se atinsá e mantém escondidos os fundamentos destas divindades. Estas árvores recebem cuidados especiais e estão permanentemente enfeitadas com ojás e laços, particularizando-as. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 290).

<sup>13</sup> Ifá: é o guardião e patrono do oráculo, o “porta-voz de Orunmilá”, quem administra e rege os sistemas adivinhatórios da cultura iorubana. Não é orixá, mas sim um intermediário entre os homens e as divindades, tendo, porém, uma posição muito importante na corte suprema do orum. É ele quem mostra as determinações, mas somente revela aquilo que nos é permitido saber. Desta forma, ele pode nos guiar e orientar. Porém, nenhuma decisão é tomada unicamente através de Ifá, porque ele trabalha sob as ordens supremas de Olorum e de Orunmilá. Responsável por qualquer tipo de consulta oracular, responde através de variados elementos, como os búzios, os iquins, obis, orobôs, cebola (àZubasà), quiabo, pêra, maçã e vários outros. O oráculo só deve ser consultado por motivos muito sérios e justos, não servindo para brincadeiras ou situações imorais e vulgares. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 493)

A relação entre arquitetura e quilombo se expressa em diversos aspectos: nas relações dos remanescentes com seus modos de vida, com o meio ambiente e nas suas diversas manifestações culturais e religiosas. As comunidades dividem o espaço do terreiro com a habitação e/ou com as áreas de apoio à produção agrícola e pesqueira. Em Santiago do Iguape, a arquitetura do templo está interligada a ações sociais voltadas para comunidade, como a arquitetura sagrada do templo de umbanda Caboclo Gentileiro, que divide o espaço com o Instituto Mãe Lulu.

#### **4 A arquitetura sagrada da Casa de Obaluaê**

O Ilê Axé Xapanã está inserido na área rural da comunidade quilombola de Santiago do Iguape, no Vale do Iguape, no entorno da Baía de Todos os Santos e da Reserva Extrativista (RESEX) Marinha Baía do Iguape (figura 1). A via de acesso ao quilombo é estabelecida pela BA800 e o seu terreno abrange importantes áreas de produção agrícola, rios e uma diversidade de plantas usadas nos rituais, conforme figura 2.



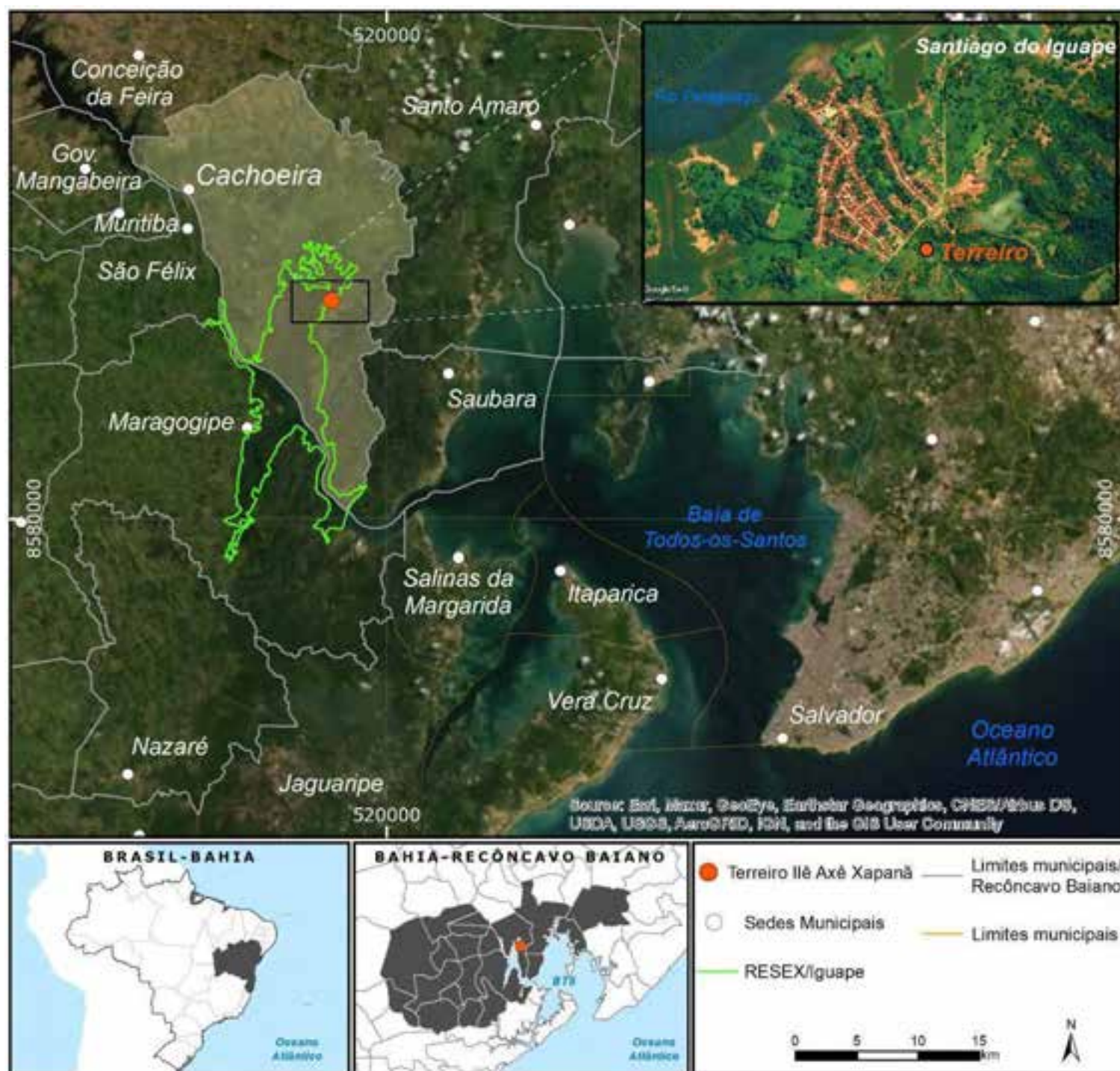


Fig. 1: Mapa de localização do terreiro Ilê Axé Xapanã. Fonte: Inema 1999; ICMBio, 2000; Sei/Bahia, 2017; IBGE, 2021. Elaboração: Moura; Mourad; Costa; 2022;

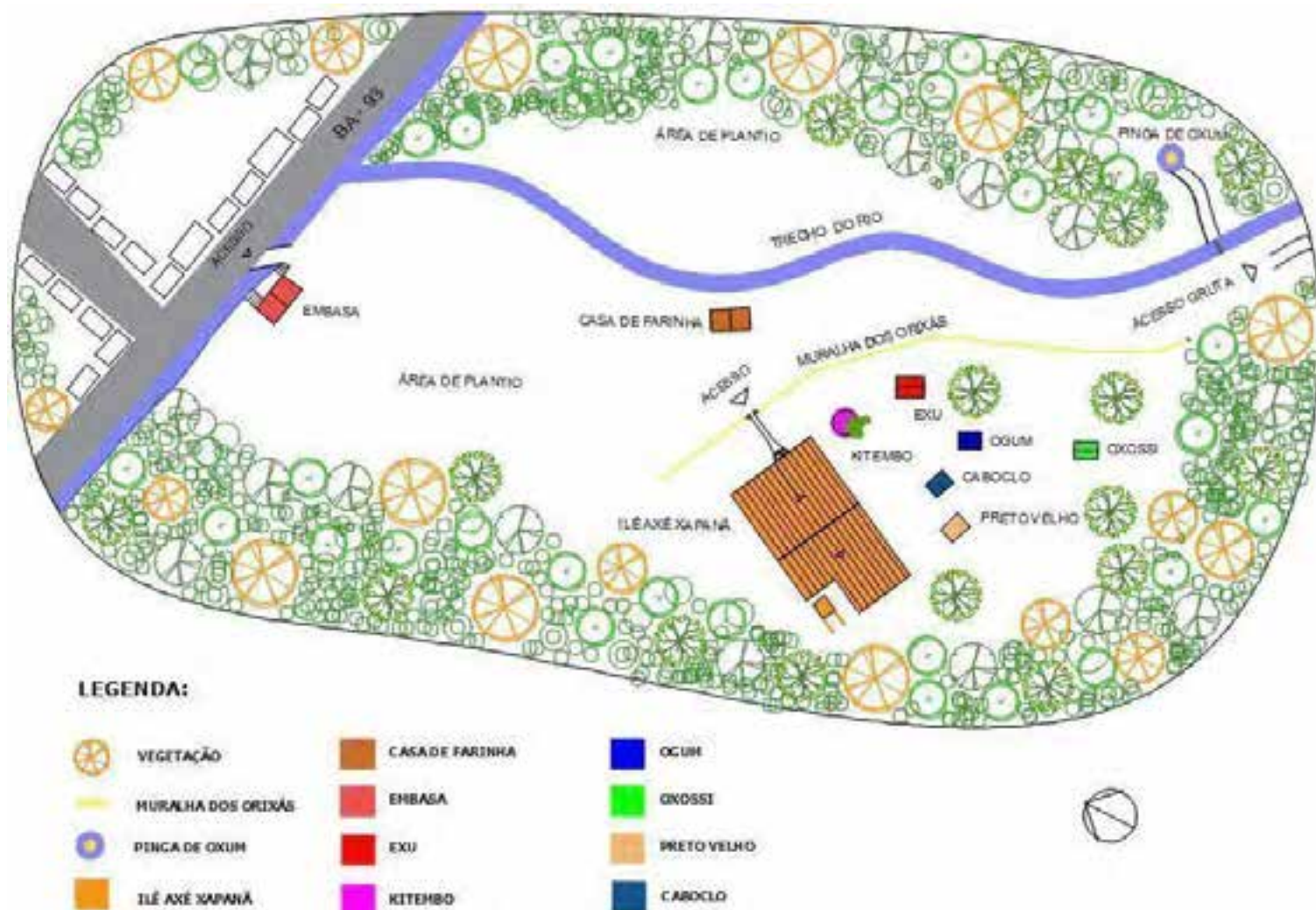


Fig. 2: Planta esquemática do Ilê Axé Xapanã. Fonte: Rodrigo Costa, 2021

O terreiro teve seu axé plantado e todas as árvores e ervas sacralizadas por orientação de Obaluaiê e sob intercessão da lalorixá Mãe Zélia. Momento único e essencial, que dá sentido à arquitetura ali implantada – sua verdadeira base, seu sustento – é dali que emerge o axé que enraíza cada parede levantada do terreiro.

Ao abrir a porteira do terreiro, as palhas do Velho (Obaluaê) se levantam para mostrar toda a grandiosidade em sua construção, estética autêntica e poder imaterial. Tal poder é dado pelo axé dos ritos e dá sentido à materialidade presente na edificação da casa do rei Xapanã. Ao entrar nesse solo sagrado, o orixá Exu<sup>14</sup> medeia esses dois universos cósmicos, concedendo-nos permissão para entrar nessa terra sagrada. Exu é o zelador que protege caminhos, ruas e encruzilhadas. Orixá responsável pela comunicação entre os dois mundos, material e imaterial, rege tudo aquilo que passa da porteira para dentro e para fora.

A arquitetura afro-brasileira que compõe esse território negro – terreiro e quilombo – está conectada aos bens materiais e imateriais ali correlacionados, representados na casa de farinha, no terreiro e nos Ilês orixás<sup>15</sup> e assentamentos locados ao redor. São erguidos pelo poder imaterial que traz o fluxo de axé dos ritos e também a partir das diferentes manifestações culturais e religiosas existentes na comunidade, dando significado único e singular à materialidade presente.

<sup>14</sup> Èsù: Orixá Mensageiro, dono das encruzilhadas e guardião da porta de entrada da casa; sempre o primeiro a ser homenageado (PRANDI, 2001, p. 565).

<sup>15</sup> Ilês órixás: pequenos quartos individuais para abrigar os Orixás. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 44)



Na casa de farinha (figuras 3 e 4) destacam-se os locais de preparo, em sua maioria edificados em cerâmica e adobe – principalmente os fornos a lenha –, tradicionalmente construídos em quintais de muitas famílias na comunidade. O Ilê Axé Xapanã divide seu território com lotes de plantios de mandioca e de outras frutas e vegetais destinados ao consumo coletivo da comunidade. Considerados tradicionalmente agrícolas e pesqueiros, os remanescentes do quilombo de Santiago do Iguape desenvolvem, por meio da agricultura familiar, a produção de farinha de mandioca artesanal.



**Fig. 3:** Casa de farinha.  
Fonte: Rodrigo Costa,  
2021



**Fig. 4:** Casa de farinha.  
Fonte: Rodrigo Costa,  
2021

Pode-se constatar que são desenvolvidas no terreno diversas atividades econômicas de sobrevivência. Ali, os remanescentes dividem os espaços de trabalho e de atividades rurais com os espaços do terreiro, tornando direta a relação destes com os modos de vida da comunidade de Santiago do Iguape, ou seja, suas práticas culturais e econômicas, suas territorialidades, modos de saber e fazer, confluem para o mesmo território. Esse território-terreiro passa a ter seu campo religioso expandido e atinge a dimensão de gerador de renda, em que uma rede de solidariedade possibilita a continuidade de práticas e saberes tradicionais que são preservados.

O Ilê Axé Xapanã, implantado em local orientado pelo caboclo de Mãe Zélia, situa-se em cota mais elevada, exibindo sua grandiosidade, favorecendo a contemplação e respeito de todos que se direcionam à área ou transitam por ela. A arquitetura afro-brasileira desse terreiro, mediada pelo elo imaterial e material, expressa-se em sua organização espacial, com as casas dos orixás e assentamentos locados ao seu redor (figura 5).



Fig. 5: Planta baixa do terreiro Ilê Axé Xapanã. Fonte: Rodrigo Costa, 2021

1. Barracão, 2. Assentamento de Oxumarê (Agorô), 3. Sabaji, 4. Roncó, 5. Quarto dos Orixás (Inquices), 6. Antessala, 7. Quarto da Mameto, 8. Banheiros, 9. Cozinha Social, 10. Cozinha Ritual, 11. Quarto dos filhos e filhas da casa, 12. Área de convívio.

Essa cultura, traduzida na arquitetura, constitui-se desse elo que compõe o corpo principal do terreiro: o barracão, o quarto dos orixás, o *roncó*<sup>16</sup>, o quarto da lalorixá, as cozinhas ritual e social, três banheiros e, nos fundos do templo, uma área de convívio onde são realizados os almoços. Há, ainda, um banheiro para o público e um local para banho com chuveiro e ralo descobertos, usados separadamente para banhos de folhas, descarregos e rituais sagrados. As esquadrias são pintadas de azul e branco remetendo ao orixá que é cumeeira da casa, Ogum<sup>17</sup>, Orixá responsável pela iniciação de Mãe Zélia e que é reverenciado em suas cores em diversos pontos do terreiro.

<sup>16</sup> Chamado de rondêmi ou roncó, é o local restrito, afastado do movimento público, completamente limpo, onde reinam a paz e o silêncio. No momento em que se recolhe, o iaô desliga-se de todos os seus problemas e de toda e qualquer coisa que diga respeito às relações exteriores. Sua cabeça precisa estar voltada somente para as ligações espirituais, que ajudarão a produzir uma transformação em sua vida. (KILEUY; OXAGUIÁ, 2009, p. 81)

<sup>17</sup> Ógô: Orixá da metalurgia, da agricultura e da guerra. (PRANDI, 2001, p. 568)



Outro elemento arquitetônico importante da fachada principal é o mural dos orixás realizado por artistas locais (figuras 6 e 7), idealizado pelos filhos da casa para homenagear mãe Zélia e seu Orixá, o grande pai dos iniciados no terreiro. No mural, de um lado, foi escrito “Terreiro Ilê Axé Xapanã, em homenagem à mãe Zélia de Obaluaiê”. Do outro lado, para reafirmar o entrelaçamento entre os orixás trazidos pelos negros e as entidades brasileiras, avistam-se figuras de deuses africanos ao lado da figura do Caboclo.



**Fig. 6:** Mural dos Orixás. Fonte: Rodrigo Costa, 2021



**Fig. 7:** Mural dos Orixás. Fonte: Rodrigo Costa, 2021



Fig. 9: Pepelê de Tempo. Fonte: Rodrigo Costa, 2021

O pórtico (figura 8), com dois grandes chifres de gado na entrada do terreiro, anuncia a presença dos caboclos que habitam esse espaço e a proteção que esses seres trazem aos cultos desse axé. Ao atravessar esse reverente elemento, deparamo-nos com o Pepelê<sup>18</sup>, o assentamento do inquice de Tempo, Kitembo<sup>19</sup>. Construído em forma circular, simboliza o ciclo constante do tempo e a cronologia das nossas vidas: o passado, o presente e o futuro. No assentamento do inquice da nação Angola, considerado rei dessa comunidade, há uma bandeira branca hasteada por um mastro longo de madeira, marcando a territorialização dos cultos dessa divindade (figuras 9, 10 e 11). Esse assentamento, na maioria dos terreiros de Angola, é localizado antes do barracão. No entanto, no *Ilê Axé Xapanã*, encontra-se paralelo à Casa dos Exu e *Pombuilas*<sup>20</sup>, revelando a importância desse sagrado e a reverência a ele.

---

<sup>18</sup> Onde os Orixás são protegidos e assentados em um banco especialmente desenhado e construído para seu perfeito encaixe, chamado de pepelê. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 321)

<sup>19</sup> Inquice Tempo (Kitembo) ou Catendê, cujo assentamento também é feito aos pés de uma árvore, preferencialmente a mangueira ou o ficus. Mas Tempo não é tratado como uma divindade-árvore e não se utiliza exclusivamente da cor branca, como acontece com Iroco. Tempo é considerado “o senhor dos dias”, pois o tempo pertence ao Tempo. Tempo é também o senhor da razão, da cura e da solução! Somente os seus preceitos e suas louvações são realizados aos pés da árvore sagrada que serve de abrigo para seu assentamento. Em frente a esta árvore-moradia e no alto de seu cimo fica presa, num mastro, uma bandeira branca, confeccionada em morim, trocada anualmente, nas suas festas. Esse é um símbolo e um marco identificatório de uma casa da nação bantu. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 427)

<sup>20</sup> Pambu-a-njila: Na nação bantu, os inquices que mais se parecem com Exu são Aluvaiá e Bombogira (do quimbundo pambu-a-njila), masculino e feminino, respectivamente. Ambos têm as mesmas prerrogativas e domínios do Exu dos iorubás. (O termo Bombogira deu origem à denominação Pomba-gira, uma entidade feminina da umbanda, que tem controle sobre as encruzilhadas e os caminhos.) (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 43)





**Fig. 10:** Pepelê de Tempo. Fonte: Rodrigo Costa, 2021



**Fig. 11:** Pepelê de Tempo. Fonte: Rodrigo Costa, 2021

Após reverenciarmos Kitembo, encontramos a arquitetura principal do templo, o barracão *Abassá*<sup>21</sup> (figuras 12 e 13). As aberturas nas fachadas têm o intuito de propiciar ao público, quando não mais houver espaço dentro do barracão, a contemplação do *Xirê*<sup>22</sup> dos Deuses pelo lado de fora, encostado ao peitoril. Esse fato revela a importância dessa arquitetura privilegiar a observação do espaço interno, de modo que todos consigam assistir ao ritual e receber o axé dos deuses que dançam nesse salão sagrado. Todas as fachadas são protegidas com um importante elemento natural, a palha do dendê, conhecida por *mariow*<sup>23</sup>, que tem como função primordial proteger o espaço de espíritos indesejáveis. Esse elemento é identificado em boa parte dos terreiros de Cachoeira, sendo comum em toda a Bahia.



Fig.12: Entrada para o Barracão. Fonte: Rodrigo Costa, 2021

<sup>21</sup> Na nação Iorubá, as casas de candomblé denominam-se Ilê Axé; na nação fon, Kwe, Abassá ou Humpame; e Nzo, Mbazi ou Canzuá, na nação bantu (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 294)

<sup>22</sup> A palavra xirê, contração dos termos em iorubá *șè*, fazer, e *ire*, brincadeira, diversão, pode ser traduzida como “fazer festa, brincar”. Um conagraçamento, um encontro, o xirê é a roda onde os orixás se encontram para dançar e brincar! Ocasão em que o rufar dos atabaques e o canto das pessoas conclamam e convidam os orixás para que venham à festa que seu povo lhes oferece! O xirê tem uma ordem seqüencial de chegada dos orixás conforme cada casa. É também chamado de odorozan/ adorozan (odohozan), pelo povo fon, ou jamberessu, pelo povo bantu. (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 330)

<sup>23</sup> *Màriwò* ou *mònrìwò*, para os iorubás, e *azan*, para os fons) são as folhas tenras do dendezeiro (*igí-òpè*) desfiadas. Seu uso é imprescindível nas casas de candomblé, tendo como uma de suas premissas ser conhecido como a “roupa que veste Ogum”. Em seus paramentos, rituais e assentamentos tem presença obrigatória. Em algumas casas de candomblé é debaixo da copa desta árvore que se faz o assentamento deste ebóra. Oíá é outra divindade que também se utiliza de suas folhas. Espanando-as no ar, é como se estivesse afastando ou expulsando seres indesejáveis, ou mesmo levando seus eguns para o orum (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 224).





**Fig. 13:** Barracão.  
Fonte: Rodrigo Costa,  
2021

Logo, cria-se um valor estético, ao se comportar como um elemento identificador dessa matriz religiosa no meio da cidade esmagada pelo urbanismo excludente que limita as possibilidades construtivas e estéticas das comunidades de matriz africana. Além desse elemento, encontra-se a carranca, escultura esculpida em madeira e conhecida por ser utilizada, a princípio, na proa das embarcações de comunidades ribeirinhas. As carrancas passaram a significar, para a população local, um objeto de proteção para os seus portadores, ao associar características de expulsão de maus espíritos a esse espaço sagrado.

No solo do barracão foi plantado o axé do orixá Obaluaiê. Em cima do assentamento colocou-se uma cerâmica em forma de estrelas de cinco pontas (figuras 14 e 15). Foi a partir do assentamento que nasceu e se desdobrou toda arquitetura dos cômodos seguintes do terreiro, que se voltam para o espaço central nessa arquitetura. As estrelas aparecem também no *roncó*, no *sabaji* e no quarto do santo do terreiro, locais restritos aos iniciados e frequentadores desse axé. Nesse elemento tão importante, são feitas as devidas reverências à divindade. As filhas e os filhos de santo, durante o xirê, salvam a casa e se abaixam, batendo a cabeça em frente à estrela, levando os seus oris (cabeças) às estrelas sagradas. Estabelece-se uma relação da divindade com o iniciado, uma vez que o axé do Orixá é compartilhado e usufruído pelos seus filhos, que o respeitam e o reverenciam (VELAME, 2019).



**Fig. 14:** Vista do Barracão. Fonte: Rodrigo Costa, 2021



**Fig. 15:** Estrela de cinco pontas. Fonte: Rodrigo Costa, 2021



O ponto central da energia do barracão é a cumeeira, que é a base, a estrutura e o cerne de uma casa de candomblé. Na arquitetura afro-brasileira do terreiro de candomblé, ela é consagrada ao orixá criador, o pai que iniciou, o babá ou a ialorixá da casa, protegendo o local mais alto do barracão. Na cumeeira do terreiro são colocadas quartinhas de louça, barro e outros elementos em consagração ao orixá regente. Por sua vez, o axé é plantado na casa no ponto de encontro do eixo vertical com a cumeeira, ou seja, no encontro entre o orun e o aiyê. No Ilê Axé Xapanã, a relação vertical se estabelece entre o assento da divindade patrono, Ogum, e a estrela do Orixá regente da casa, Obaluaiê. Como trata Velame (2019), esse eixo possibilita a realização da dança dos deuses, o xirê dos orixás, que gira em torno da ligação entre os dois planos da existência.

O barracão é enfeitado por bandeirolas, mudadas de acordo com as datas festivas, um importante elemento que adorna toda a cobertura dos terreiros de candomblé e umbanda dos quilombos do Vale do Iguape e de Cachoeira. No barracão também é muito comum haver quadros com imagens e símbolos dos orixás e/ou caboclos cultuados nas casas (figura 16). Possuem também fotografias que rememoram a ancestralidade do terreiro, como fotos dos mais antigos da casa, dos que já fizeram passagem do aiyê para o orun e irão representar sempre uma grande importância para a comunidade de axé. Esses retratos compõem uma espécie de árvore genealógica, que espalha seus galhos sagrados nas paredes do terreiro (figura 17).



**Fig. 16:** Bandeirolas e fotografias. Fonte: Rodrigo Costa, 2021



Fig. 17: Quadros das entidades. Fonte: Rodrigo Costa, 2021

Nas festas, é o som dos atabaques tocados pelos ogãs no barracão que impulsiona os movimentos dos deuses bailando, mostrando com danças e gestos suas forças energéticas reverberantes nos corpos de todos que apreciam os xirês. Os pisos dos terreiros de candomblé são normalmente construídos de barro batido, com o objetivo de que os filhos e as filhas de santo, ao pisarem e bailarem no salão, conectem-se com essa matéria orgânica no seu estado mais natural. Na arquitetura do Ilê Axé Xapanã, esse chão de barro tornou-se ainda mais essencial ao reverenciar diretamente o principal elemento do orixá da casa, Obaluaiê, o senhor e dono da terra, o solo sagrado.

Na entrada do barracão existe mais um assentamento, um peji, regido pelo inquice Angorô-Angoromeia<sup>24</sup> ou o orixá Oxumarê<sup>25</sup>, como é popularmente conhecido (figura 18). O espaço foi construído em forma de seta para representar a

---

<sup>24</sup> Na nação Bantu, existe o inquice Hongolô, que tem características semelhantes às de Oxumarê. Esta divindade em sua parte feminina tem o nome de Angoroméa e, na masculina, Angorô. Sua principal função também é trazer movimento, transformação, dando continuidade à existência do homem e do mundo (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 413).

<sup>25</sup> Oxumarê é uma divindade inserida no panteão das divindades do céu e da terra, que foi adotada pelo povo iorubá. Este vodum recebe, na nação fon, o nome de Dan ou Bessém, e é originário da região dos Mahis, atual Benin. Faz parte da Família Dambirá e, na nação jeje-mina (Ewe), chama-se Dambalá Aidô Huedô ou Dambelá/Dambará, que se reduz para Dan ou Dá, a cobra, sua representação mítica (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 413).



direção, o movimento constante e a impermanência da serpente que engole a própria cabeça, e é através desse movimento que ele realiza o percurso que cumpre o arco-íris.



**Fig. 18:** Peji de Oxumarê. Fonte: Rodrigo Costa, 2021

Na arquitetura dos terreiros é muito comum notar a existência de duas cozinhas, a social e a ritual, ou cozinha de santo. Essa última possui um caráter sagrado e é nela que os alimentos são preparados para as oferendas, ebós<sup>26</sup> e todas as comidas oferecidas aos orixás nos rituais. A cozinha ritual é de responsabilidade da Iyá Bassé<sup>27</sup> da casa, que prepara os pratos para os orixás e para as pessoas em função espiritual e os alimentos são feitos para atender amplas funções energéticas e espirituais.

No platô de nível mais baixo do terreno foram construídos os Ilês orixás do terreiro. Essas são estruturas arquitetônicas formadas por casas, construídas à parte da arquitetura principal do terreiro, o barracão, e normalmente distribuídas em áreas de mata sagrada, designadas pelos orixás e/ou pelo pai/mãe da casa. Possuem a função de templo. Nesse local são feitos os sacrifícios para o orixá e colocadas as suas oferendas.

---

<sup>26</sup> A palavra ebó (èbó), para o iorubá, e adrá (adhá), para o povo fon, tem o significado de “presentear”, “sacrificar”, designando então todas as formas de as pessoas se devotarem. O ebó tem como premissa ser o “princípio do axé”, pois é através dele que o axé se fortalece e se distribui. O sentido de “fazer ebó” tem uma grande amplitude, porque ele faz parte de rituais que permitem o fortalecimento da vida espiritual, como também faz parte dos rituais que ajudam a afastar forças negativas, que trazem a instabilidade. São elementos que podem ser ofertados para Exu, eguns e Odus e também para os orixás e demais divindades, sempre com variadas finalidades mítica (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p. 413).

<sup>27</sup> Yabassé: Para a confecção das comidas dos orixás uma pessoa é preparada pelo sacerdote durante um bom tempo, e esta se dedicará somente a isso dentro de sua casa de candomblé. Geralmente é designada uma mulher que seja iniciada para uma divindade feminina (iyabá), e que passará a ser chamada de iyabassé (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009, p.196).

No Ilê Axé Xapanã, os Ilês orixás de Exu, de Ogum e de Oxóssi<sup>28</sup> (figura 19), foram os últimos espaços construídos pela orientação que recebia mãe Zélia. O primeiro a ser edificado foi o Ilê Orixá de Exu, onde também são cultuadas e assentadas as Pombojiras (Exus femininas) e os Exus castiços, representados pelas ciganas Maria Padilha, Pomba Gira, Tranca Rua, Zé Pelintra e muitas outras entidades de rua dos filhos e filhas da casa, cultuadas no terreiro. O Ilê Exu aparece sempre nas entradas dos terreiros de candomblé, materializando o papel de Exu, de proteger a entrada da casa. É por esse motivo que sua casa é construída à frente dos demais Ilês orixás e mais próxima à entrada do terreiro.



**Fig. 19:** Ilê Orixás.  
Fonte: Rodrigo Costa,  
2021

Os ancestrais do território brasileiro recebem nesse terreiro o mesmo patamar de relevância que os deuses africanos, obtendo também as suas casas, seus altares e assentamentos próprios. A arquitetura da casa dos caboclos se diferencia da dos orixás em sua tipologia e proporção. A casa do caboclo (figura 20) é menor, mas construída também em alvenaria convencional e coberta de telha cerâmica. A casa não possui porta e sua fachada apresenta uma abertura protegida por uma cortina que reserva o assentamento do Capangueiro, o caboclo de mãe Zélia e também o principal mentor espiritual desse terreiro. O espaço permite apenas a colocação dos elementos principais e as oferendas sagradas destinadas a essa divindade.

---

<sup>28</sup> Ósósí: Orixá da Caça (PRANDI, 2001, p. 569)



**Fig. 20:** Casa do caboclo Capangueiro. Fonte: Rodrigo Costa, 2021

Logo após a casa dos caboclos, vemos a casa dos Pretos e Pretas Velhas (figuras 21 e 22), chamada de Casa das Almas. Essa arquitetura é um elemento icônico dentro desse terreiro, pois nela foi utilizada a técnica tradicional e popular, o pau a pique, também conhecido como taipa de mão, taipa de sopapo ou taipa de sebe. Consiste no entrelaçamento de madeiras verticais fixadas no solo, com vigas horizontais amarradas entre si por cipós, dando origem a um grande painel perfurado, preenchido com barro retirado no local. Essa técnica construtiva, aplicada na arquitetura da Casa das Almas, foi trabalhada por mãe Zélia como forma de rememorar as antigas habitações que abrigavam os Pretos e as Pretas Velhas que viveram em senzalas e quilombos. O uso da materialidade e as formas próprias de construir da comunidade são fundamentais para a permanência e memória das práticas culturais ancestrais que aproximam a matéria orgânica da espiritualidade nos rituais de sacralização.





**Fig. 21:** Casa das Almas. Fonte: Rodrigo Costa, 2021



**Fig. 22:** Casa das Almas. Fonte: Rodrigo Costa, 2021



A variedade de espaços e concepções arquitetônicas nesse candomblé demonstra a complexidade de seus conhecimentos e técnicas construtivas. Assim, explicitam-se as potencialidades e as multiplicidades de programas arquitetônicos que vão desenhar as diferentes arquiteturas de terreiros. Essas arquiteturas afro-brasileiras dão sentido e pertencimento às habitações, casas de farinha e dendê, dentre todas as outras arquiteturas que se edificam no território quilombola, a partir de suas próprias concepções, identidades, territórios e territorialidades. Assim, conectadas à paisagem conivente, à ação geo simbólica, preparam, segundo Corrêa (2006, p. 1), “o cenário para os orixás virem visitar seus filhos em terra estrangeira e os fortalecer na construção de sua identidade política, social e religiosa como afro-brasileira”.

## 5 Considerações finais

A arquitetura afro-brasileira do Ilê Axé Xapanã, bem como as arquiteturas dos terreiros de Santiago do Iguape, são edificações frequentemente desconsideradas no universo acadêmico e científico. As persistentes narrativas com base em padrões ocidentais apagam dos estudos estes patrimônios edificados nos quilombos e, frequentemente, não abrem espaço para a discussão e ampliação dessa temática.

A partir do contato direto com as comunidades foi possível observar as confluências de símbolos representados na arquitetura pertencentes a distintas nações de candomblé que ali existem. Há uma troca mútua entre as nações Bantu-Nagô-Vodum, onde diferentes cosmovisões e práticas são mobilizadas em rituais específicos, marcando a pluralidade étnica e cultural de costumes, musicalidades, línguas, simbologias, etc. Ao se fundirem em seus cultos no território, trocam laços e vínculos, reconstruindo características únicas e singulares da arquitetura afro-brasileira e da religiosidade de matriz africana de cada terreiro edificado nessa comunidade quilombola.

Reconhecer as arquiteturas afro-brasileiras, compreendendo-as como arquiteturas contra-hegemônicas, em um território constituído por terreiros de candomblé como na comunidade de Santiago do Iguape, significa evidenciar a resistência da ancestralidade africana. Essa resistência é reafirmada diariamente pelo povo de santo em suas diversas manifestações religiosas no território quilombola.

## Referências

CORRÊA, A. M. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, v. 3, n. 1, 2006. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/view/12620/9798>. Acesso em: 25 jan. 2019.

KILEUY, O; OXAGUIÃ, V. **O candomblé bem explicado**: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

HAESBAERT, R. Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade. In: BARTHE-DELOIZY, F.; SERPA, A. (orgs). **Visões do Brasil**: estudos culturais em Geografia. Salvador: EDUFBA, 2012. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/8pk8p/pdf/barthe-9788523212384-03.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2021.

MACEDO, J. **História da África**. São Paulo: Contexto, 2013

MATOS, D. **A casa do “velho”**: o significado da matéria no candomblé. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 2.ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação palmares/OR Editor Produtor, 2002.

NASCIMENTO, B. “Quilombos”: mudança social ou conservantismo? 1976. In: União dos Coletivos Pan-africanistas (org.). **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual**: Possibilidade nos dias de destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018a.

NASCIMENTO, B. Historiografia do Quilombo. 1977. In: União dos Coletivos Pan-africanistas (org.). **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual**: Possibilidades nos dias da destruição. Diáspora Africana: Editora filhos da África, 2018b.

OLIVER, P. **Built to meet needs**: Cultural issues in vernacular architecture. Routledge, 2007.

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

PEREIRA, V. A herança da arquitetura africana nas comunidades quilombolas. In: Simpósio Nacional de História, ANPUH, XXVI, 2011, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: julho de 2011. Disponível em: [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548856701\\_aeccf5e84be74e0eb3e13289e746e116.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548856701_aeccf5e84be74e0eb3e13289e746e116.pdf). Acesso em: 4 fev. 2020.

REGO, J. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, Salvador, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/3038/2186>. Acesso em: 13 jun. 2021.

RISÉRIO, A. **Uma história da cidade da Bahia**. São Paulo: 34, 2016.

VELAME, F. **Arquiteturas da Ventura**: Os terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

VELAME, F. **Arquiteturas afrobrasileiras**: um campo em construção. TV UFBA, 2020. Vídeo (1h e 14min) Transmitido ao vivo em 20 de mai. de 2020. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=1vutNrvs\\_vg](https://www.youtube.com/watch?v=1vutNrvs_vg). Acesso em: 10 jul. 2020.

VELAME, F. **Arquiteturas da ancestralidade afro-brasileira**: o Omo Ilê Agboulá, um templo do culto aos Egum no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2019.

VERGER, P. **Os Orixás**. Salvador: Ed. Corrupio, 2018.

## O PARQUE PEDRA DE XANGÔ: AFIRMAÇÃO DA ARQUITETURA E DA GEOGRAFIA NEGRAS THE PEDRA DE XANGÔ PARK: ASSERTING AFRO-BRAZILIAN ARCHITECTURE AND GEOGRAPHY HÉLEN DIOGO, MARIA ALICE SILVA, FRANCISCO VERAS NETO, FABIO VELAME

**Hélen Rejane Silva Maciel Diogo** é Advogada e mestranda no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É pesquisadora do Núcleo de Direito e Descolonização da Universidade São Judas Tadeu (USTJ) e do Grupo Transdisciplinar em Pesquisa Jurídica para uma Sociedade Sustentável da UFSC. Estuda constitucionalismo negro, Criminologia Crítica, Direito e Descolonização, Epistemologias e Feminismos Negros, Patrimônio Cultural e religiosidade afro-brasileira. helendiogo@hotmail.com

<http://lattes.cnpq.br/9122155374736575>

**Maria Alice Pereira da Silva** é Advogada, Mestra e doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Estuda patrimônio cultural, direito e racismo ambiental, inclusão social e políticas públicas para comunidades tradicionais. mariaalicearq12@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/2407501124116330>

**Francisco Quintanilha Veras Neto** é Advogado, Mestre e Doutor em Direito, com Pós-doutorado em Direito. É Professor Titular do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e do Programa de Pós-graduação em Direito da mesma instituição. Coordena o Grupo Transdisciplinar em Pesquisa Jurídica para Sociedade Sustentável, onde dirige pesquisas sobre direito ecológico e direito humanos, constitucionalismo, democracia e organização do Estado. quintaveras@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/0352810627424925>

**Fabio Macedo Velame** é Arquiteto, Mestre e Doutor em Arquitetura e Urbanismo. É Professor Associado da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (UFBA), pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais da mesma instituição e do Grupo de Pesquisa EtniCidades, grupo de estudos étnico-raciais em arquitetura e urbanismo. Coordena pesquisas sobre cidades africanas, arquiteturas e urbanismo africano, diásporas negras e cidade, arquiteturas e cidades afrodiaspóricas, racismo e cidade, arquiteturas de povos e comunidades tradicionais, arquiteturas de grupos étnico-raciais e arquiteturas afro-brasileiras. velame.fabio@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/0386406510741414>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: DIOGO, H. R. S. M.; SILVA, M. A. P.; VERAS NETO, F. Q.; VELAME, F. M. O Parque Pedra de Xangô: afirmação da arquitetura e da geografia negras. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/710/710pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

A escrita tem como proposta a exposição da narrativa contra-colonial imbricada na arquitetura do Parque Pedra de Xangô, a partir de uma perspectiva teórica, do trabalho de campo e dos resultados advindos da dissertação intitulada Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador, e das informações e impressões preliminares desenvolvidas no projeto de tese intitulado A Governança Espiritual: o sagrado afro-brasileiro presente na edificação do memorial do Parque Pedra de Xangô. Para discorrer sobre o tema, iremos trabalhar com três experiências paradigmáticas — que contribuíram na elaboração dessa escrita, mas, também, na compreensão da máxima expressão da simbologia, representação e poder ancestral concentrado no território afrodiáspórico. O texto de Stuart Hall, Pensando a diáspora, os depoimentos de *Sangodele Ibuowo* e *Oyeniye Oyedemi*, integrantes da comitiva do *Aláâfin*<sup>1</sup> *Òyó*<sup>2</sup>, e de uma adepta do candomblé serão analisados. O método de pesquisa utilizado é o afrodescendente, de modo que a pesquisa transgride as regras prescritas compulsoriamente pelo saber/fazer hegemônico. As normas aqui são ditadas por Xangô, o Rei, o Orixá da ética, da verdade e da justiça, de forma a dar visibilidade à fotografia afrodiáspórica, produto de uma geografia negra, política e religiosa presente no território das cidades.

**Palavras chaves:** Arquitetura Contra-colonial, Fotografia Afrodiáspórica, Parque Pedra de Xangô, Pensamento de Fronteira

## 1 Introdução

O presente artigo apresenta a narrativa imbricada na arquitetura do Parque Pedra de Xangô<sup>3</sup>, que não só rememoriza, mas alimenta e preserva a história e o legado da diáspora africana. As contribuições aqui apresentadas são resultados decorrentes da dissertação de mestrado intitulada Pedra de Xangô um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador (SILVA, 2017). Somam-se, a essas informações, as impressões preliminares do projeto de doutorado, intitulado A Governança Espiritual: o sagrado afro-brasileiro presente na edificação do memorial do Parque Pedra de Xangô<sup>4</sup>. A pesquisa aponta, in loco, a asserção contra-colonial e a importância do trabalho em rede para a manutenção da história, bem como do patrimônio histórico e cultural afro-religioso. É sabido que a cidade de *Òyó* — Nigéria, referência da cultura *Iorubá*, possui elos muito fortes com o estado da Bahia, em especial, a cidade de Salvador (BA). Na terra da Pedra de Xangô, morada das divindades afro-brasileiras, onde o sumo sacerdote de *Sángò*<sup>5</sup> no mundo pisou pela primeira vez em 31 de julho de 2014. O objetivo da visita era conhecer o território sagrado e, quiçá, reunir experiências, que pudessem subsidiar o pedido de reconhecimento de *Òyó* enquanto Patrimônio Mundial pela UNESCO (SILVA, 2019). *Oba Lamidi Olayiwola Adeyemi III*<sup>6</sup>, na sua estadia, solicitou ao poder público que preservasse a Pedra de Xangô, em Salvador, o que foi atendido pelo Município, com a aprovação do processo de tombamento do monumento sagrado enquanto patrimônio cultural da cidade de Salvador (SILVA, 2019).

Será utilizado o método de pesquisa afrodescendente, que rompe com a tradição científica ocidental e com a epistemologia eurocêntrica ainda vigente no mundo acadêmico, cujos paradigmas desenvolvem-se a partir das vivências, do percurso intelectual e do conhecimento empírico do/a cientista. Distanciado da imparcialidade científica, a pesquisa caminha para o desenvolvimento teórico-conceitual, buscando evidenciar a governança espiritual na implantação do mobiliário urbano do

<sup>1</sup>*Aláâfin*: “*O-ni-áâfin*: aquele que é, que possui o palácio. Título do rei de *Òyó*” (SANTOS; SANTOS, 2016, p. 45).

<sup>2</sup>*Òyó*: “capital do vasto império expandido por *Sángò*” (SANTOS; SANTOS, 2016, p. 53).

<sup>3</sup> Ao longo do texto vamos encontrar as palavras *Aláâfin*, *Sángò*, *Òyó*, *Kosso*, *Elégùn* escritas em Yorùbá e/ou aportuguesada. Considerando que o artigo traz contribuições de outras autoras/es, optamos por utilizar a grafia em Yorùbá, mantendo a grafia em português quando estritamente necessário para não comprometer a fidelidade do texto.

<sup>4</sup> Tema do projeto de doutorado de Maria Alice Silva, desenvolvido junto ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFBA – PPGAU, UFBA. Orientador Prof. Dr. Fábio Macedo Velame, co-orientador Prof. Dr. Henrique Cunha Júnior.

<sup>5</sup>*Sángò e/ou Xangô*: herói mítico e dinástico — que participou da criação do mundo a pedido de Olorun criando raios e trovões. Filho de Oranian e Torosi (filha de Elempê — rei dos Tapás).

<sup>6</sup> *Oba Lamidi Olayiwola Adeyemi III* – Rei da cidade de *Òyó* (15/10/1938 – 22/04/2022).



parque. Esse método transgride as regras prescritas de forma compulsória pelo saber/fazer hegemônico: as normas aqui são ditadas por Xangô, o Rei, o Orixá da ética, da verdade e da justiça. Portanto, o artigo apresenta-se como janela de resistência a uma cultura visceralmente amarrada ao pensamento e arquitetura hegemônica e elitista, que soterra as vozes e o protagonismo da classe subalterna. Ultrapassa, assim, as matrizes do pensamento hegemônico cultural de Gramsci, ao colocar em evidência a história, a cultura e a arquitetura afrodiaspórica, de modo a contrapor um sistema de colonialidade(s) que não dá vazão e espaço à história negra.

### 1.1 Experiências paradigmáticas

Para discorrer sobre a afirmação da arquitetura em rede afrodiaspórica no Parque Pedra de Xangô, trazemos à reflexão três experiências paradigmáticas que contribuíram na elaboração dessa escrita: o primeiro exemplo é o texto de Stuart Hall, *Pensar a diáspora*; o segundo, os depoimentos de *Sangodele Ibuowo, o elégùn<sup>7</sup>* de *Sàngó* e do Chefe *Oyeni Oyedemi, Mògbà Sàngó* integrantes da comitiva do *Aláàfin Òyó* — Nigéria — que visitou à Pedra de Xangô; o terceiro, as impressões de uma adepta do candomblé de Salvador que acompanhou a estadia do rei na cidade, a excelentíssima professora Arany Santana, atual secretária de cultura do Estado da Bahia. Convém ressaltar que o universo das religiões de matriz afro-brasileiras compreende uma infinidade de nações (*jeje*, angola, *ijexá* e outros). Optamos por evidenciar a visita do *Aláàfin*, pois é um exemplo recente da contemporaneidade e nela está bem delineado o fluxo e refluxo da fotografia afrodiaspórica, da geografia negra, política e religiosa e o pensamento de fronteira. Antes de adentrarmos no tema propriamente dito, vamos discorrer sobre quem é o Orixá Xangô.

### 1.2 Mas, quem é Xangô? Apresentando o Rei

Xangô é um Orixá<sup>8</sup> — herói mítico e dinástico — que participou da criação do mundo a pedido de Olorun<sup>9</sup> criando raios e trovões. Filho de Oranian e Torosi (filha de Elempê — rei dos Tapás). Na sua infância e adolescência, Xangô viveu no país de sua mãe biológica, instalou-se quando adulto na cidade de Kosso, não tendo sido de pronto aceito pelos habitantes, dado o seu perfil violento e imperioso. Impôs-se posteriormente pela força e, acompanhado do seu povo, dirigiu-se em seguida para a cidade de Òyó, onde fundou um bairro com seu nome: *Kosso* (VERGER, 2002). Quarto *Aláàfin* — (rei) da cidade de Òyó, Xangô conquistou muitas cidades ampliando o seu império. O culto a esta divindade expandiu-se de tal forma que, em certa época, foi considerado como a religião nacional na Nigéria e entidade dinástica e mítica — rei divinizado. O culto a Xangô foi consagrado e difundido através de “seus devotos espalhados em toda a África Central e Ocidental e, transatlanticamente, pela América Latina e Caribenha, sobretudo, no Brasil — Bahia, onde é considerado *ojísé*, protetor ou ministro representante de *Olórun* (Deus Supremo)” (SILVA, 2019, p. 47).

Os ataques dos *Fulani*<sup>10</sup>, vindos do Norte, obrigaram o povo de Òyó a abandonar definitivamente a capital da antiga cidade de Sabé e deslocar-se para o Sul, fundando assim uma nova cidade, uma nova Òyó, onde encontra-se erigida a sua sede territorial, política e cultural (SANTOS; SANTOS, 2016). Xangô exerceu um papel importantíssimo e estratégico ao reunir o seu povo em defesa da tradição. Os arquétipos de justiça, valentia, força e realeza são atribuídos ao orixá e foi a iniciativa e carisma de muitos africanos escravizados, sacerdotes de Xangô no Brasil, que contribuiu para a formação do candomblé e a preservação do legado ancestral (SILVA, 2019).

Stuart Hall (2003), ao abordar a vida dos caribenhos na Grã-Bretanha, nos revela que a identidade negra sofreu e sofre atravessamentos identitários, incluindo até mesmo identidade de gênero e orientação sexual. Para o autor, as experiências do colonialismo e do eurocentrismo ainda estão vivas, pulsando em nossa sociedade, e podem destruir subjetividades. Logo, pensar a diáspora é insurgir contra essa hegemonia cultural, é oferecer opções políticas culturais que promovam a

<sup>7</sup> *Elégùn*: pessoa iniciada que incorpora o orixá.

<sup>8</sup> “Orixá – ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais, ou ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, *àse*, do ancestral orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada” (VERGER, 2002, p. 18).

<sup>9</sup> *Olórun*: o Deus Supremo.

<sup>10</sup> *Fulani*: grupo étnico encontrado na África Ocidental, África Central e no Norte de África sudanesa.

diferença. O autor indaga: Como os caribenhos podem imaginar a sua relação com o território, sua origem e a natureza de seu pertencimento à luz das experiências diaspóricas? Hall (2003) salienta a força umbilical dessa rede e acrescenta:

Os assentamentos negros na Grã-Bretanha não são totalmente desligados das suas raízes no Caribe. O livro *Narratives Of Exile and Return*, de *Mary Chamberlain* que contém histórias de vida dos migrantes barbadianos para o Reino Unido, enfatiza como os elos permanecem fortes. Tal qual ocorre comumente às comunidades transnacionais, a família ampliada como rede e local de memória constitui o canal crucial entre os dois lugares (HALL, 2003, p. 26).

A força umbilical que nos fala Hall (2003) foi também constatada em 31 de julho de 2014, na Pedra de Xangô em Salvador, na visita do *Aláâfin* (rei) de *Òyó* — *Lamidi Olayiwola Adeyemi III* (SILVA, 2019). *Sangodele Ibuowo*, o *Elégùn* de *Sàngó*, integrante da comitiva do *Aláâfin* de *Òyó*, relatou sua experiência diaspórica, enquanto sacerdote:

Em *Oyó*, existe um lugar onde o rio *Oowe* e o rio *Ogun* cruzam-se. Neste lugar sagrado, Xangô realizou um milagre e quebrou uma pedra grande e transformou-a em *edun ara*. Por isso fiquei impressionado ao ver uma rocha na Bahia semelhante à de *Oyo*. Fiquei até chocado. Então, isto fez com que eu me sentisse em casa, assim como a comida, a maneira de se vestir, o culto ao *Orisa*, mas especialmente, no dia da oferenda de *Sango* no Brasil, a chuva começou a cair exatamente como em *Oyo* (IBUOWO, 2019, s.p.).

*Oyeniya Oyedemi*, *Mogba Koso Aláâfin Òyó*, o guardião do principal templo sagrado de Xangô em *Kosso* — *Òyó* — ao ser entrevistado, trilhou o mesmo caminho:

Chamo-me *Oyeniya Oyedemi*, *Mogba Koso Aláâfin Oyó* e gostaria de falar sobre Xangô durante a viagem que o *Aláâfin* me levou ao Brasil. A comida que comi no Brasil é igual a *Oyó*, o vestuário também é similar, mas vi algo no Brasil idêntico ao *Edun Ara* numa pedra. Em *Oyó* nós temos algo semelhante, chamado de *Ile Isan*, ninguém consegue tirar os *Edun Ara*<sup>11</sup> deste lugar. A cultura do Brasil é igual à de *Oyó*, todos juntos somos felizes (OYEDEMI, 2019, s.p.).

Na historiografia oficial, a colonialidade sempre reservou aos africanos em diáspora o lugar do subalterno, do inferior, do ser humano de menos valia. O depoimento transcrito, apresentado a seguir, reforça a fala de *Sangodele Ibuowo* e de *Oyeniya Oyedemi* e nos permite observar a importância da noção de pertencimento, na perspectiva diaspórica. Arany Santana, adepta do *candomblé*, em entrevista concedida a Silva (2019) relata a sua impressão da visita do *Aláâfin* de *Òyó* à cidade de Salvador-Bahia:

Uma cidade, um país que trata das questões afro-brasileiras com indiferença tem que reunir esforços para reparar a sua omissão. Ao longo de nossas vidas só tivemos notícias de reis brancos, de olhos azuis, cabelos lisos. Hoje temos a imensa alegria da presença de um rei africano de carne e osso. É a resposta que nós damos à sociedade que somos de uma linhagem nobre. *Orixás*, *inquices* e *voduns* fizeram com que nós resistíssemos. É com muita alegria que eu estou aqui. O *Aláâfin* entendeu a diáspora; eles fizeram o caminho de volta e daqui levará o modelo para que o governo da Nigéria se sensibilize, tombe e registre o patrimônio cultural de *Oyó* (SILVA, 2019, p. 133).

Sítio natural sagrado afro-brasileiro, moradas dos tupinambás, quilombolas, bantus, jejes *nagôs* e outros, a Pedra de Xangô é patrimônio cultural, ambiental e geológico da cidade de Salvador, abriga múltiplas geografias e mantém redes indissociáveis. Cibele Barbosa (2021), Pierre Verger (2002), Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016), Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018), Maria Alice Silva (2019), Santos e Santos (2016), Stuart Hall (2003), Fábio Velame (2022), Júlio Braga (1992) e Goli Guerreiro (2010) são algumas/uns das/os autoras/es que nos ajudam a refletir sobre o papel da colonialidade e a importância da diáspora africana no outro lado do Atlântico. Seguimos na travessia, com contra-

<sup>11</sup>*Edun Ara*: pedras de raios.

narrativas que espelham o poder da história negra traduzida em uma pedra, que versa sobre ancestralidade, história afrodiaspórica, movimento, rede, território e terreiro.

### 1.3 A fotografia afrodiaspórica e o imperioso pensamento de fronteira

A fotografia é um documento de registro e de acervo, que deposita na imagem memória, história e identidade. Portanto, as imagens que passam a compor esse artigo são fotografias afrodiaspóricas, uma vez que retratam esse viés de reavivar a ligação do Parque Pedra de Xangô com a raiz, o território, a África e especificamente com a cidade de Xangô — Òyó<sup>12</sup>. Além disso, a fotografia afrodiaspórica afirma a conservação de uma geografia negra, política e religiosa, em detrimento de uma geografia que sempre teve como escopo a história hegemônica ocidental — como história dos vencedores — traduzida na herança colonial de dominação e expressão da identidade universal.

Cibele Barbosa (2021), no artigo intitulado *Imagens afro-atlânticas: usos e circuitos transnacionais da fotografia de populações negras nos tempos do colonialismo*, destaca como eram os olhares direcionados aos corpos negros, bem como à cultura negra. Para a autora, as imagens que circulavam sempre detinham relações de poder que enfatizavam o poder colonialista e a racionalidade imprimiram marcas que se diluíram no Atlântico. Tal perspectiva afetou, e aniquilou, a hetero-representação e a auto-representação de populações africanas e afrodescendentes. “Esses cânones, que se difundiram em escala global, conduziram olhares e apreciações sobre seus corpos adensando os contornos do racismo e o comércio dos olhares no Atlântico” (BARBOSA, 2021, p. 557).

Aníbal Quijano (2009), ao dissertar sobre a colonialidade/modernidade eurocêntrica, retrata que elaborou uma lógica de humanidade na qual a população global se encontra delineada de forma dicotomizada, imprimindo assim grupos de inferiores e superiores, racionais e irracionais, primitivos e civilizados, bem como tradicionais e modernos. A população negra foi alijada de representação cultural, política e religiosa. A história apresentada, na maior parte, para não dizer sempre, enfatiza a hegemonia universalista branca marcada pela significação e contemplação de um patrimônio histórico, cultural e religioso ligado aos cânones ocidentais.

As fotografias afrodiaspóricas que nos levam a ressignificar a história e cultura negra condensam a teoria de fronteira, muito bem descrita por Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016). A teoria não é um pensamento fundamentalista ou essencialista daqueles que estão à margem ou na fronteira da modernidade. Por estar na fronteira, esse pensamento está em diálogo com a modernidade, porém a partir das perspectivas subalternas. O autor assevera que o pensamento de fronteira nada mais é do que um pensamento que desenvolve uma resposta epistêmica dos subalternos ao discurso e práxis eurocêntrica da modernidade. Essa força espiritual que modula a cultura afrodiaspórica é essencial para identificar aspectos centrais que atuam pela força da ancestralidade e da permanente construção da memória e da própria cultura afrodiaspórica. A diáspora africana funciona como uma gramática poética da encruzilhada. A invocação da ancestralidade como um sinal de princípio de presença, saber e comunicações (SIMAS; RUFINO, 2018) podem criar processos de mudança fora dos contextos de dominação hegemônica incluindo questões materiais, culturais e simbólicas.

## 2 O templo de Xangô em Kosso

Kosso é um bairro suburbano da cidade de Òyó. Neste lugar existe um templo dedicado a Xangô, onde se consagra todos os *Alááfins*, rei dos Nagôs<sup>13</sup>, com assento na capital do amplo império, estrategicamente conquistado por Xangô (GOMES, 2017). Principal espaço sagrado da cidade, é nesse sítio que Xangô depôs o seu poder, o seu Axé, antes de desistir da vida terrena e desaparecer feito um raio, como um trovão (SANTOS; SANTOS, 2016). “Conta um *odu*<sup>14</sup> que Xangô estava ao pé de um *àyán*<sup>15</sup> e enfureceu-se acabando com o *àyán*, seu palácio, suas terras, seus súditos e começou a se espalhar

<sup>12</sup> Òyó é a cidade mítica do orixá Xangô. Outrora fora considerada o maior império da África Ocidental. Na atualidade, Òyó é a principal referência da cultura iorubá no mundo. O legado cultural do povo de Oyó e as tradições de Xangô instalaram-se na Bahia, a partir do século XIX, dando origem aos Candomblés de tradição Ketu, Nagô, também chamado Iorubá.

<sup>13</sup> Nagôs: “nome dado pelos fons aos povos falantes do iorubá, ainda na África. No Brasil, o termo indica herança iorubá, sendo usada para definir uma nação (v.) de candomblé” (LODY, 2010, p. 129).

<sup>14</sup> *Odu*: inteligências siderais que participaram da criação do universo, destino.

<sup>15</sup> *Àyán*: espécie de árvore.



que Xangô havia se enforcado — *oba so*<sup>16</sup>”. (SANTOS; SANTOS, 2016, p. 53). Os subordinados de Xangô refutaram a versão com a frase “*Oba kosso*”, que significa que o rei não se enforcou, mas sim desapareceu feito trovão, lançando pedras de raios no seu palácio (SANTOS; SANTOS, 2016). A cerimônia de coroamento do *Aláàfin* (rei) realizou-se nas dependências do templo consagrado a Xangô em Kosso. Após o ato de entronização, o *Aláàfin* não mais pode entrar no distrito até a sua morte, pois é proibido. Todavia, na qualidade de herdeiro da coroa, deve prestar rituais para o seu ancestral direto, Xangô (GOMES, 2017).

*Gbongan*<sup>17</sup> *Kosso*<sup>18</sup> é o sítio arquitetônico de Xangô (figura 1), cujo elemento construtivo principal é a terra. O templo de Xangô em Kosso integra o sistema cultural e religioso essencial para a continuidade e preservação da tradição na diáspora africana.



**Fig.1:** Templo de Xangô Kosso. Fonte: VELAME, 2020.

No outro lado do Atlântico, na encruzilhada da diáspora, Xangô é cultuado no seu Parque e também nas comunidades de terreiros, uma “complexa organização sócio-religiosa, que não encontra paralelo em nenhuma das sociedades tradicionais africanas envolvidas pelo tráfico de escravo para o Brasil” (BRAGA, 1992, p. 15).

<sup>16</sup> *oba so*: enforcado.

<sup>17</sup> *Gbongan*: templo de Xangô e/ou *Sàngó*.

<sup>18</sup> *Kosso*: bairro suburbano da cidade de Ôyó.



### **3 O Parque Pedra de Xangô agenciando uma arquitetura afrodiaspórica, ritos e redes**

O memorial do Parque Pedra de Xangô é fruto da parceria do poder público, academia e sociedade civil (comunidades de terreiros). A autoria do projeto arquitetônico é da FFA Arquitetura e Urbanismo LTDA, sob a coordenação da Fundação Mário Leal Ferreira da Prefeitura da cidade de Salvador, Bahia. Muniz Sodré (1988, p. 17 e 19) fala-nos de uma geografia política “que delimita soberanias ou zonas de poder, sempre configurando o mundo de acordo com essa representação e essa realidade chamada Estado”. Todavia, ele nos apresenta também “a geografia oriunda das classes ditas subalternas”, herdeiras de simbologias próprias, negras, tradicionais que se desenvolvem no chão do terreiro, nas ruas, nas praças e encruzilhadas.

Fabio Velame (2022, p. 437) define a arquitetura itinerante, em rede, como aquele território descontínuo, conectado pelos corpos itinerantes (povo-de-santo) que realiza em determinado tempo “um ritual afro-brasileiro, sempre móvel, dinâmico, nômade”. O Parque Pedra de Xangô (figura 2), é esse território-terreiro, essa gramática poética cantada na encruzilhada da diáspora, arquitetura itinerante, crioula, geografia negra, política e religiosa. Ele é o “centro de convergência de diversos rituais públicos, semi-públicos e privados de uma gama de comunidades de terreiros da cidade que se comunicam e conectam-se em rede” (SILVA, 2019, p. 143).



**Fig. 2:** Parque Pedra de Xangô. Fonte: SANTOS, 2022.

É ainda uma rede indissociável, união de seres e coisas que formam uma quadratura: a terra, o céu, os mortais e os divinos (VELAME, 2022), interligados, em total sinergia. “Cada nascente, cada planta, cada espaço verde no entorno da Pedra de Xangô é uma ponta de lança, é o próprio terreiro e é assim considerado porque possui íntima ligação com o ser e o cosmo” (SILVA, 2019, p. 143).

Arquitetura sem paredes, portas, janelas, telhados, sem fora e dentro, mas o lugar do abrigo de histórias de índios fugidos, morada de lendas de lutas e resistência de negros quilombolas, cabana de caboclos e habitar de Orixás, Vodum e Inquices, a casa de Xangô – reverenciada pelo *Aláàfin* de Òyó -, centro de uma área de proteção ambiental (APA) Municipal, um elemento geratriz de um

Parque Urbano, monumento tombado pela prefeitura dessa cidade tece a rede de terreiros de Candomblé de Cajazeiras (VELAME, 2019, p. 11).

Exu, assim como Xangô, permite uma visão ampliada e uma ruptura com a linearidade histórica, através da sua criatividade caótica (SIMAS; RUFINO, 2018). As epistemologias negras descoloniais são parte da reapropriação dessa herança afrodiáspórica sedimentada historicamente pelo signo da resistência cultural contra a força da violência das práticas de subalternização do colonizador, sempre querendo extirpar a autodeterminação cultural destes povos. O colonialismo, os resquícios da escravidão, a imposição da cultura ocidental, a política etnocida e genocida não foram capazes de apagar o legado ancestral afro-brasileiro no Parque Pedra de Xangô. Os saberes e fazeres ancestrais e sua constituição ontológica através da diáspora africana, mantiveram associados à subjetividade e intersubjetividade espiritualizada no curso deste longo processo ditado pela invisibilidade e apagamento cultural. Patrimônio cultural da cidade de Salvador, o Parque Pedra de Xangô é o retrato vivo, pulsante da afirmação dessa arquitetura afrodiáspórica. As fotografias das diversas manifestações culturais realizadas no sítio natural sagrado afro-brasileiro dão a exata dimensão da força potencial do Povo de Axé que sempre experimentou e vivenciou a cidade em condições assimétricas.



**Fig. 3:** Orô da Pedra de Xangô. Fonte: SILVEIRA, 2020.



A caminhada, o *orô*<sup>19</sup> (Figura 3), o *xirê*<sup>20</sup>, o *ossé*<sup>21</sup> (Figura 4), a fogueira de Xangô, a bênção matrimonial, o *amalá*<sup>22</sup>, a roda de capoeira, os rituais da umbanda, o *ingorrossi*<sup>23</sup> dos caboclos e encantados, o *toré*<sup>24</sup>, o festival da Pedra do Trovão, o samba das matriarcas na Pedra de Xangô o caruru dos *ibejis*<sup>25</sup> são “arquiteturas em redes, itinerantes, em transe” (VELAME, 2022) que edificam resistência e existência do africano em diáspora.



Fig.4: Ossé da Pedra de Xangô. Fonte: Silveira, 2019.

A fotografia, como um instrumento de retratar a arquitetura, o patrimônio histórico, cultural e religioso, permite também a conexão digital permanente com o território africano e reafirma a luta negra frente à colonialidade do poder, do saber e do ser. É a terceira diáspora presente, através dos “deslocamentos de signos, textos, sons, imagens — provocado pelo circuito de comunicação da diáspora negra” (GUERREIRO, 2010, p. 8). As recentes publicações no perfil do Instagram do saudoso (rei) de Òyó — Alaafin Oba Adeyemi III (2022), de 17 de maio, são provas desses deslocamentos diaspóricos. Além de

<sup>19</sup> *Orô*: ritual de sacrifício (oferendas).

<sup>20</sup> *Xirê*: “é uma palavra de origem iorubá que significa roda ou dança. Nos rituais de Candomblé onde o *xirê* é realizado, os orixás dançam juntos e em sentido anti-horário”. (VAZ; RAMOS, 2021, p. 20).

<sup>21</sup> *Ossé*: “ritual de oferta de alimento ao orixá. É feito semanalmente junto com a limpeza do peji, quarto ou altar coberto onde ficam os assentamentos dos orixás e onde são colocadas as oferendas a eles” (LODY, 2010, p. 131-132).

<sup>22</sup> *Amalá*: é palavra iorubá e significa “um tipo de comida feita com farinha de inhame”. Oxford: “*Yam flour turned with hot water for food*” [Farinha de inhame mexida com água quente, para comida]. O *amalá* é um pirão de inhame que se come na Nigéria, entre os iorubás, com um molho ou uma sopa grossa de quiabo, o que chamamos no Brasil de caruru, e os iorubás de obé ilá, isto é, caruru de quiabo, traduzindo obé por caruru. No Brasil, como na Nigéria, ao caruru se juntam também pedaços de carne. Nos candomblés da Bahia, o nome *amalá* ficou associado ao culto de Xangô (LIMA, 2010, p. 100).

<sup>23</sup> *Ingorrossi*: cânticos, rezas de caboclos.

<sup>24</sup> *Toré*: dança ritual realizada por diversos povos indígenas.

<sup>25</sup> *Caruru dos Ibejis*: comida feita com quiabo cortado, azeite de dendê, cebola e camarão para os “deuses iorubás gêmeos, protetores da família e das crianças” (LODY, 2010, p. 126).



publicar imagens referentes à visita do *Aláàfin* na Pedra de Xangô, a legenda da postagem informa o seguinte: “O *Aláàfin* no Brasil com uma comitiva de 25 devotos de *Sàngó* 2014, o falecido Oba Adeyemi III, o *Aláàfin* de Òyó foi convidado pelo governo brasileiro a visitar Salvador-Bahia para um Seminário Internacional sobre Preservação da Cultura. *Aláàfin* de Òyó solicitou ao governo da Bahia que preservasse a Pedra de *Sàngó* no Brasil, o que foi feito. *Aláàfin* um ícone da cultura”. O mundo virtual colocou em conexão diversas culturas, atravessou fronteiras territoriais e repertórios de cidades atlânticas, pois permite o compartilhamento de informações e, assim, eleva à enésima potência a terceira diáspora africana<sup>26</sup>.

#### 4 Considerações finais

Parque Pedra de Xangô é terra de preto, de remanescentes de quilombos, território indígena, é um “quilombo contemporâneo, um terreiro, lugar da história e memória do povo negro na diáspora” (SILVA, 2017, p. 272). As cosmopercepções de mundo das/os adeptas/os das religiões de matriz afro-brasileiras foram determinantes na elaboração do conceito projetual. As/os técnicas/os responsáveis pelo partido arquitetônico fizeram um mergulho para entender a realidade sociojurídica e cultural da comunidade. Era necessário entender e atender as ordens da espiritualidade, ouvir o inaudível, deixar-se guiar pelas forças sobrenaturais, pois a condução dos trabalhos não estava nas mãos de quem detinha o conhecimento técnico no plano terreno, e/ou o poder político, mas, sim, nas mãos dos invisíveis do Divino, do Sagrado, da Governança Espiritual, de Xangô, o orixá da ética e da justiça.

O equipamento de apoio do Parque Pedra de Xangô, inaugurado em 4 de maio de 2022, é a concretização das narrativas negras que versam sobre a importância da ancestralidade, do aquilombamento, da história afrodiaspórica, do movimento, das redes, do território e do terreiro. Contrapõe o pensamento, as práticas e as arquiteturas universalistas eurocêntricas que, muitas vezes, não dão vista à geografia negra, política e religiosa, presente no território das cidades. Referendamos neste escrito não somente a potência da arquitetura contra-colonial e da fotografia afrodiaspórica como legado da história negra. Aqui, expressamos a potência dinamizadora e o agenciamento de Xangô, para manutenção da semântica da diáspora africana na cidade de Salvador.

Acrescenta-se ainda a urgência de um pensamento de fronteira que, como bem enfatizou Ramón Grosfoguel (2009), trata-se de um pensamento que desenvolve resposta epistêmica dos subalternos frente às repetições teóricas e práticas da modernidade eurocêntrica. O pensamento de fronteira coloca-se como uma encruzilhada africana de modo a romper com uma histórica única. Mas, além disso, o pensamento de fronteira também trata da materialização da memória, da arquitetura, do território e da cidade negra que precisa ser demarcada por novos discursos e narrativas, advindos da cultura afrodiaspórica<sup>27</sup> e ancestral. Um exemplo é o Parque Pedra de Xangô, uma afirmação contra-colonial da arquitetura e geografia negra, além de política e religiosa, na cidade de Salvador-Bahia.

#### Referências

ALAAFİN OBA ADEYEMI III. **Alaafin in Brazil with an entourage of 25 Sango devotees**. Òyó, Nigéria. 17 mai. 2022. Instagram: @alaafin\_oyo. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CdqayYIIJwI/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>. Acesso em: 13 ago. 2022.

BARBOSA, C. Imagens afro-atlânticas: usos e circuitos transnacionais da fotografia de populações negras nos tempos do colonialismo. **Tempos**. Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, 2021.

BERNARDINO-COSTA, J. ; GROSFOGUEL, R. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Sociedade e Estado. [online], v. 31, n. 1, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>. Acesso em: 9 mar. 2022.

BRAGA, J. **Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum**. Salvador: Ceao/Ianamá, 1992.

<sup>26</sup> Diáspora africana: diáspora africana ou diáspora negra é o fenômeno ou a experiência vivenciada por descendentes africanos em qualquer lugar fora de África e o rico patrimônio cultural por eles construído (SILVA, 2019).

<sup>27</sup> Cultura afrodiaspórica: cultura negra na diáspora.

GOMES, P. Conheça a relação entre Sango e Koso. **Orisa Brasil**. Disponível em: <https://orisabrasil.com.br/Loja/sangokoso/>. Mar. 2017. Acesso em: 13 ago. 2022.

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

GUERREIRO, G. **Terceira diáspora**: culturas negras no mundo atlântico. Salvador: Corrupio, 2010.

HALL, S. **Da Diáspora**: Identidades e Mediações Culturais. Org. Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Alvares, Francisco Rudiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

IBUOWO, S. **Novembro – Mês da Consciência Negra**. Òyó, Nigéria. 19 nov. 2019. Instagram: @pedra.de.xango. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/B5C4tQ2n0Qn/?utm\\_medium=copy\\_link](https://www.instagram.com/p/B5C4tQ2n0Qn/?utm_medium=copy_link). Acesso em: 27 fev. 2021. Traduzido por Paula Gomes.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Lessé Orixá**: nos pés do santo. Salvador: Corrupio. 2010.

LODY, Raul Giovanni da Mota. **Xangô**: o senhor da casa de fogo. Rio de Janeiro: Pallas, 2010

OYEDEMI, O. **Novembro – Mês da Consciência Negra**. Òyó, Nigéria. 19 nov. 2019. Instagram: @pedra.de.xango. Disponível em: [https://www.instagram.com/tv/B5FeCxeHiu8/?utm\\_medium=copy\\_link](https://www.instagram.com/tv/B5FeCxeHiu8/?utm_medium=copy_link). Acesso em: 27 fev. 2021. Traduzido por Paula Gomes.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-118. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2022.

SANTOS, I. **Parque Pedra de Xangô**. Salvador-Bahia, 2022.

SANTOS, J. E.; SANTOS, D. M dos. (Mestre Didi Asipá). **Sángò**. Salvador: Corrupio, 2016.

SILVA, M. A. P. da. **Pedra de Xangô**: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador. 2017. 405f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/24875>. Acesso em: 20 ago. 2021.

SILVA, M. A. P. da. **Pedra de Xangô**: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador. Recife: Liceu, 2019.

SILVEIRA, Mônica. **Ossé da Pedra de Xangô**. Salvador-Bahia, 2019.

SILVEIRA, Mônica. **Orô da Pedra de Xangô**. Salvador-Bahia, 2019.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Fogo no mato**: A ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade**: a formação social negro brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

VAZ, Livia Sant'Anna; RAMOS, Chiara. **A Justiça é uma mulher negra**; ilustrado por Vanessa Ferreira – Preta Ilustra. – Belo Horizonte, MG: Casa do Direito, 2021.

VELAME, F. M. **Arquiteturas crioulas**: os terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix. Salvador: EDUFBA/PPGAU, 2022.

VELAME, F. M. Prefácio I. In: **Pedra de Xangô**: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador. Recife: Liceu, 2019.

VELAME, F. M. **Templo de Xangô em Kossô**. Òyó-Nigéria, 2020.

VERGER, P. **Os Orixás**. Salvador: Ed. Corrupio, 2002.

ÁGORA  
AGORA

**TERRITORIALIDADE FEMININA: RESISTÊNCIA NA FAVELA DA ROCINHA, RIO DE JANEIRO**  
**WOMEN'S TERRITORIALITY: RESISTING IN THE FAVELA OF ROCINHA, RIO DE JANEIRO**  
FERNANDA SOBREIRO E CRUZ

Fernanda Sobreiro e Cruz é Arquiteta e Mestra em Arquitetura e Urbanismo. Estuda práticas urbanísticas, inclusão social e autonomia em favelas cariocas. sobreiro.fe@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/3149416389478511>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: SOBREIRO, F. Territorialidade feminina: resistência na favela da Rocinha, Rio de Janeiro. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/633/633pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.



## Resumo

Este trabalho analisa a vida das mulheres moradoras da Favela da Rocinha, no Rio de Janeiro, Brasil, discutindo as possibilidades de atuação e resistência diante dos processos cotidianos de opressão. O objeto de estudo é a territorialidade feminina: a influência da mulher que, apesar da violência e da ausência planejada do Estado, molda o território estigmatizado da favela e resiste à opressão que as moradoras da cidade informal enfrentam. O artigo analisa as ações femininas que reconfiguram o território da favela, através das práticas sociopolíticas de resistência e da participação comunitária na Favela da Rocinha. A metodologia adotada traz um pensamento contra a hegemonia cultural patriarcal, articulando conceitos da teoria feminista com a observação participante em reuniões de coletivo local e entrevistas com mulheres protagonistas na vida política e comunitária da Rocinha. Como resultado, esta pesquisa oferece contribuições a partir da perspectiva de gênero para a elaboração de estratégias de urbanização em favelas, que levem em consideração as questões das mulheres nesses territórios.

**Palavras-chave:** Urbanismo, Gênero, Teoria feminista, Participação comunitária, Práticas sociopolíticas de resistência

## 1 Introdução

O estudo da história e do urbanismo sob uma ótica feminina ganha cada vez mais relevância, dado que a presença da mulher na formação da cidade determina uma perspectiva particular no espaço urbano. Esta comunicação partiu de questionamentos sobre a construção da cidade contemporânea, com seu urbanismo ainda baseado em premissas patriarcais, e como essa revela as desigualdades de gênero. Se a mulher é sistematicamente excluída das instituições de poder, ignorada em decisões que lhe dizem respeito, além de ter o seu corpo-território (CRUZ HERNÁNDEZ, 2017) invadido, a cidade se torna o cenário social onde a mulher trava publicamente a sua luta (AGREST, [1993] 2008). É essencial pensar em um urbanismo contra-hegemônico, criticando os argumentos androcêntricos que limitam a cidade e colocam a mulher no centro das discussões para formar cidades mais justas.

A questão proposta é o estudo da territorialidade feminina: a conceituação deste termo e como ele define a influência da participação política e social da mulher em seu entorno. O caso tomado como referência foi a favela da Rocinha na cidade do Rio de Janeiro, no período durante e após o Programa de Aceleração do Crescimento – Urbanização de Assentamentos Precários (PAC-UAP), desde o ano 2007 até os dias de hoje.

Ao analisar a favela no Brasil é impossível deixar de fora a noção de raça já que, segundo dados do IBGE de 2010 (AGÊNCIA BRASIL, 2015), os negros formam 76% dos mais pobres do país. Ainda de acordo com o Censo 2010 percebe-se que no Rio de Janeiro as mulheres são chefes de família em mais de 50% dos domicílios situados em aglomerados subnormais. Na favela da Rocinha esse número é de 46,49% e contrasta com a renda média, que apresenta diferença de R\$200,00 a mais para os homens em relação às mulheres (COUTINHO; SOBREIRO, 2021). Não por acaso essa favela foi escolhida para análise neste trabalho. As mulheres tiveram papel imprescindível como ativistas sociais e políticas desde o início da formação do bairro. Destaca-se a luta feminina pela criação de creches e escolas além da liderança na primeira associação de moradores (União Pró-Melhoramentos dos Moradores da Rocinha), comandando movimentos de benfeitorias no bairro (COUTINHO; SOBREIRO, 2021).

Os seguintes passos metodológicos foram adotados para realização desta pesquisa: em primeiro lugar, foram articulados os conceitos da literatura feminista com a compreensão de território e cidade, sempre focando na realidade da favela. Simultaneamente, foram levantados em campo e pela internet<sup>1</sup> dados sobre ONGs e coletivos em atuação na Rocinha hoje, com foco nas experiências femininas e no papel das mulheres em posições de liderança local. Em seguida, foram selecionadas quatro protagonistas para realizar entrevistas semiestruturadas, das quais duas são apresentadas neste

---

<sup>1</sup> É importante ressaltar que a pandemia da Covid-19 representa um fator limitante para uma pesquisa etnográfica em campo. Por isso, o acompanhamento das discussões via redes sociais das ONGs e coletivos, lives e entrevistas foram realizadas de maneira remota, assim como parte das entrevistas com as lideranças comunitárias.

artigo. Este artigo<sup>2</sup> se organiza em três seções, além desta introdução e das considerações finais, a primeira apresenta a abordagem da teoria feminista, principalmente a partir de bell hooks. A segunda introduz, a partir dos conceitos de território e territorialidade, a ideia da territorialidade feminina – esta seção explora como a atuação da mulher modifica o território, focando na importância de aproximar a figura da mulher de práticas sociais que estruturam o espaço urbano. Na terceira seção são apresentadas as protagonistas deste estudo que, ao compartilhar suas histórias, demonstram o poder configurador de território da mulher favelada.

## 2 As bases da Teoria Feminista

O aporte teórico-metodológico utilizado nesta pesquisa foi uma conjunção entre o pensamento feminista negro e a interseccionalidade, que guiaram a discussão das múltiplas exclusões que sofrem as mulheres faveladas. Além disso, duas categorias de análise orientaram a escolha das protagonistas: as práticas sociopolíticas de resistência e a participação comunitária. Sobre a análise das práticas sociopolíticas de resistência feminina nos processos políticos dentro da favela, destacam-se as mulheres em posições de liderança nos coletivos e ONGs da Rocinha. Já os processos de participação comunitária são aqueles em que as moradoras da favela se organizam para suprir a ausência do governo dentro do território. São os mecanismos de defesa e organização usados para, apesar dos riscos e vulnerabilidade social aos quais estão submetidos os corpos favelados, criar um ambiente em que se possa viver e prosperar.

As primeiras ondas do movimento feminista estiveram intimamente atreladas a uma visão universalizante de mulher, que só dava espaço para mulheres brancas enquanto alienava outras raças. Segundo Sueli Carneiro, “a consequência disso foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica” ([2003] 2019, p. 273). No entanto, é importante ressaltar que as feministas negras já faziam parte do movimento e já enxergavam sua luta também sob o prisma do racismo desde a primeira onda. O *black feminism* (feminismo negro), um movimento contra-hegemônico em sua essência, surge com as filósofas estadunidenses no contexto da segunda onda do feminismo. Foi uma resposta a uma prática feminista que estava focada em uma mudança apenas no âmbito pessoal. Ativistas do movimento negro como Audre Lorde e Angela Davis participaram da produção do pensamento que buscava encorajar mulheres a desenvolver uma compreensão abrangente da realidade política feminina. As feministas negras americanas criticaram o modelo teórico que ignorava que patriarcado, racismo e luta de classes estavam entrelaçados em um mesmo sistema opressor. A partir desse pensamento ganhou destaque a importância de se criar paradigmas políticos que enfatizassem uma transformação coletiva que fosse estendida além da individual (HOOKS, 1995; 2019a; 2019b).

Para além do feminismo negro, a ideia de interseccionalidade, sistematizada pela norte-americana Kimberlé Crenshaw, também surge como metodologia que discute as causas e efeitos da sobreposição de discriminações para com as mulheres negras. À luz dos conceitos da superinclusão e subinclusão, Crenshaw mostra como se torna perigosa a invisibilidade interseccional quando tanto a perspectiva de gênero, quanto a leitura de raça sozinha não são suficientes para discutir certas situações discriminatórias (ASSIS, 2019). A superinclusão se enquadra como a situação na qual o marcador de gênero é visto como o único possível para interpretar a condição feminina, deixando de lado outros marcadores sociais. Já a subinclusão ocorre quando algumas mulheres têm suas questões invisibilizadas por não serem problemáticas relativas ao grupo hegemônico (CRENSHAW, 2002 apud ASSIS, 2019). Assim, a ideia de interseccionalidade se soma ao entendimento de feminismo. É importante olhar não apenas para as questões de gênero, mas para múltiplos fatores de exclusão, como raça e classe social, na intenção de se construir estratégias de enfrentamento para a discriminação ostensiva das cidades.

Erguer a voz (do original *Talking Back*), da autora feminista negra bell hooks (1989), surge como título do livro que reúne uma série de ensaios que discutem a posição feminina dentro de uma sociedade que insiste em calar as mulheres. A expressão em português falha em demonstrar o aspecto desafiador do termo escolhido por hooks: o *phrasal verb*<sup>3</sup> “*talk back*” sugere uma quebra de hierarquia, uma provocação de alguém que sabe não ter permissão para demonstrar sua

<sup>2</sup> Este artigo tem por objetivo apresentar resultados obtidos na elaboração da dissertação de mestrado intitulada “Mulheres em movimento: territorialidade, participação comunitária e práticas de resistência na Favela da Rocinha, na cidade do Rio de Janeiro (2007-2021)”.

<sup>3</sup> Os *phrasal verbs*, recurso linguístico muito utilizado na língua inglesa, não têm tradução literal para o português. São formados por um verbo acrescido, em geral, de uma preposição, advérbio ou palavra de outra classe gramatical.

opinião a uma autoridade, mas que o faz a despeito de qualquer punição. Com sua narrativa que mais parece uma conversa, hooks tece sua argumentação deixando clara a intenção de desnaturalizar regimes de poder e convocar uma autorreflexão no leitor, em relação à participação de cada indivíduo na luta coletiva contra o sistema. Embora os estudos de bell hooks sejam sempre pessoais, permeados pelas histórias de sua própria trajetória, a autora usa o conceito de erguer a voz como uma metáfora para um ser que se transforma de objeto para sujeito. Nosso ser reside nas palavras, se efetiva na linguagem e na comunicação. O sujeito se autodefine, impondo limites para afirmar sua própria existência por meio da voz (HOOKS, 1995). As mulheres das favelas cariocas aprendem a se comunicar pelo mesmo caminho que bell hooks percorreu ao longo de sua vida: reconhecendo o poder que vem da fala, de se colocar na sociedade e de ousar discordar e gritar por seus direitos. O poder de se descobrir politicamente e buscar ativamente por justiça.

Fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento (HOOKS, 2019a, p. 39).

### **3 Território, territorialidade, territorialidade feminina**

(...) se o território é construído na luta, no embate diante de uma ameaça – que, no extremo, é a ameaça à própria existência, frente à qual é preciso resistir – ele também é construído na luta por manter, por preservar a vida que se tem (HAESBAERT, 2020, p. 87).

Para o geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert, falar de território está sempre ligado à noção de poder. Essa noção pode se dar em um sentido mais explícito, de dominação e do poder político, ou implícito, de apropriação do espaço. A problemática territorial está intimamente associada à produção do espaço, às nuances de um território que se configura em torno dessas relações de poder. Em relação à territorialidade, Haesbaert (2020) ressalta que esse conceito vai além da dimensão simbólico-cultural de um território, além de seu espaço físico. O autor apresenta também uma dimensão imaterial que é carregada por diferentes gerações de um grupo de pessoas e deixa marcas na sua civilização.

Na sociedade ocidental o sistema (patriarcal capitalista e imperialista de supremacia branca) tem a capacidade de reprimir certos corpos dentro da cidade, ainda mais quando se coloca o fator de raça, classe, orientação sexual e outras características formadoras de minorias políticas. A resistência feminina levada ao nível político se revela em figuras que não se recolhem diante dos problemas socioeconômicos da favela, erguendo suas vozes para criticar a maior das violências contra o corpo-território (CRUZ HERNÁNDEZ, 2017) favelado: o projeto de ausência do Estado, de forma deliberada e planejada pelas elites políticas. Existe uma dimensão imaterial do território que é criada e modificada pela rede de mulheres de favela. O sentimento de pertencer é somado ao senso de dever político para com este lugar ao qual se pertence. É a identidade unida ao território, mas que não se limita a ele; a identidade que se carrega consigo – para o bem e para o mal – e que dita a luta diária da mulher contra o sistema. A territorialidade feminina é a camada de cuidado, resistência e comunidade que envolve o território.

### **4 O poder configurador de território da mulher de favela**

As protagonistas que fazem parte desta pesquisa, embora cada uma à sua maneira, carregam em si a identidade de muitas outras mulheres da Rocinha: mulheres de favela que vivem subalternizadas pelo sistema que não garante seus direitos. Nossas protagonistas são sujeitos políticos, ainda que algumas não se percebam dessa maneira. A vida de cada uma delas está entrelaçada com lutas históricas e uma vontade permanente de reconfigurar o seu território, uma inquietude de mudança que transforma a realidade injusta do cotidiano da favela. Nessa realidade, pensar um urbanismo contra hegemônico não é apenas uma escolha, mas uma demonstração de resistência.

#### **4.1 Michele, a comunicadora**

Michele Silva chegou à Rocinha com apenas três (3) anos de idade, e lá morou até 2020. Desde pequena, frequentou a rádio da comunidade, primeiro apenas observando os radialistas e em seguida fazendo anúncios de empregos, cursos e

outras oportunidades que julgava interessantes para os moradores da favela. Assim descobriu não só seu amor pela comunicação, mas também a vontade de contar histórias que constroem a identidade da Rocinha. Junto com seus dois irmãos fundou o Jornal Fala Roça e, a partir de um prêmio em dinheiro que receberam da Agência de Redes para Juventude, conseguiram distribuir a primeira edição impressa para os moradores da Rocinha – o jornal passou a ser bimestral e todos que faziam o conteúdo eram voluntários, se reunindo aos sábados para escolher notícias e escrevê-las. Hoje já deixaram de ser um coletivo e passaram a ser uma associação de informação, com cinco funcionários assalariados e uma rede de fotógrafos, designers e outros profissionais independentes. A linha editorial, desde o início, gira em torno da memória: as histórias publicadas são atemporais. São focadas em construir a identidade das pessoas faveladas e trazer representatividade, para que os moradores da Rocinha enxerguem a si mesmos de maneira diferente. A ideia do Fala Roça é contar as histórias que formam as pessoas.

A gente não precisa reportar a violência, que passa no ‘Cidade Alerta’, porque tudo que acontece de violento lá dentro, chegam jornalistas de colete à prova de bala pra falar sobre (SILVA, 2022. Informação verbal).

Os editores procuram não reportar histórias de violência, porque estas já lotam os jornais da mídia tradicional e fortalecem o estigma em torno da favela. Michele ressalta que:

[...] a mulher que te criou, as coisas que formaram seu caráter quando você era criança, é isso que vai formar a sua identidade. (SILVA, 2022. Informação verbal).

A linha editorial do Jornal Fala Roça, escolhida não por acaso ou despreziosamente por Michele e seus companheiros de fundação, exemplifica a importância das políticas de reconhecimento cultural-valorativo das diferenças propostas por Nancy Fraser (2006). As injustiças culturais – muito embora na Rocinha seja difícil separar o que seria uma injustiça sociocultural do que se radica na estrutura econômico-política – reforçam a reputação ruim do morador de favela não apenas na cidade formal, mas podem enfraquecer a autoestima dos próprios favelados. A falta de representatividade na grande mídia afeta a imagem que muitos moradores da favela têm de si mesmos e a capacidade de enxergar um futuro diferente. As mulheres em especial, sob a sombra do machismo, se vêem reduzidas à única escolha de cuidar da família, sem jamais conhecer a sua potência política.

[Muitas vezes] as pessoas em volta tinham autoestima muito baixa, não se achavam capazes de fazer muito mais (SILVA, 2022. Informação verbal).

A política de manutenção da miséria que com frequência faz parte do planejamento do Estado é reflexo de uma sociedade calcada no sistema capitalista da produção do espaço urbano. Nos anos de 2020 e 2021, durante a pandemia da Covid-19, o Jornal Fala Roça atuou junto ao coletivo A Rocinha Resiste na distribuição de cestas básicas, itens de primeira necessidade, máscaras e álcool em gel para famílias da Rocinha. Segundo o jornal, 76% das pessoas atendidas pelas doações foram mulheres chefes de família com mais de um filho e sem renda (FALA ROÇA, 2020). A categoria das trabalhadoras domésticas teve um impacto especialmente forte quando mensalistas e diaristas foram dispensadas sem remuneração. Um comentário de Michele para o Jornal ressalta a importância das doações na vida dessas mulheres:

O que seria da favela se não fossem os movimentos comunitários para tentar reduzir os danos causados? E, não só pela pandemia, mas também pelos problemas que se desenvolvem quando o poder público não faz o seu trabalho? (FALA ROÇA, 2020, s. p.).

Com sua infância envolta em mobilização comunitária e a vontade latente de disseminar as notícias da favela, Michele é um exemplo de mulher que faz uma prática sociopolítica de resistência. Em seu papel como comunicadora, ela é parte ativa da reconfiguração do território quando leva o poder da informação até as pessoas. A informação é uma ferramenta de mudança importantíssima na luta pelos direitos, e o acesso mais democrático desta colabora não apenas com o reconhecimento dos problemas da comunidade, mas também com a formação da identidade do território e sentimento de pertença a ele.



## 4.2 A baiana Cecília

Depois de 22 anos de Rocinha, Cecília Lagos (nome fictício) decidiu se mudar. Não porque não gostava do bairro, mas por um problema de saúde nos joelhos que dificultava a subir e descer o morro.

Ainda acho que existe solidariedade na Rocinha, não foi isso que me fez deixar, sempre que eu puder ajudar vou estar lá presente. Tá surgindo uma nova onda de mulheres, que gostam de ajudar, ajudam uma à outra (LAGOS, 2022. Informação verbal).

Em 1989 chegou à Rocinha com o marido, uma filha e o sonho de conseguir comprar sua casa. Aos poucos comprou e reformou seu barraco na Vila Verde, onde morou até sair da Rocinha. A vida de trabalho comunitário começou quando conheceu a ASPA – Ação Social Padre Anchieta e ali conseguiu não só um emprego como tesoureira, mas também estudo para sua filha e uma comunidade de mulheres que tinham vontade de se ajudar. O primeiro grupo que participou se chamava Grupo de Mulheres Solidárias e começou com um projeto que reunia as mulheres para discutir assuntos do dia a dia delas, inicialmente sobre os direitos das empregadas domésticas. Muitas das participantes eram mães que precisavam trabalhar, então conseguiram uma pequena verba através da ASPA para colocar uma pessoa cuidando das crianças, enquanto as reuniões aconteciam à noite. Erguer a voz é um ato aliado à coragem e muitas vezes uma mulher faz o papel de criar um espaço confortável para que outra possa encontrar sua própria voz.

Existem muitos grupos femininos de discussões hoje em dia, mas nossos assuntos tinham que surgir das mulheres da favela. Convidamos pessoas pra falar sobre os assuntos, acabamos chegando na violência doméstica e vimos que tinha que trazer especialista nessa temática. Uma vez levamos um grupo para falar sobre sexualidade, e uma mulher conseguiu até se abrir sobre sua experiência com aborto. Quando tinha verba, levávamos as mulheres pro teatro, piquenique. Sinto falta desse trabalho (LAGOS, 2022. Informação verbal).

Os trabalhos continuaram junto à ASPA com aulas de corte e costura, que deram uma nova capacidade a mulheres antes desempregadas. A venda dos produtos em feiras tinha os lucros revertidos para as próprias costureiras e assim se tornaram fonte de renda. Alguns anos depois, Cecília foi dispensada do cargo de tesoureira. Sentiu a necessidade de retomar seus estudos para conseguir um novo emprego.

Me sentia inferior às pessoas por não saber as coisas. Voltei a estudar, terminei o ensino fundamental no supletivo, e depois parti para o ensino médio. Consegui me formar na faculdade, em Serviço Social pela PUC. No dia da minha formatura, um amigo me falou para levar o currículo no escritório do PAC, porque as obras iam começar. Aí eu levei, o não eu já tinha. Aí logo fui aceita (LAGOS, 2022. Informação verbal).

Seu trabalho no PAC foi na função de realocação de famílias para dar lugar às obras. Ela diz que não era um trabalho bonito pois a dificuldade de ver pessoas tendo de deixar suas casas era grande, mas sabia que se desse seu melhor conseguiria ajudar muitas pessoas. Sua relação com o território da Rocinha resultou em um livro discutindo a participação das mulheres na construção do espaço em favelas. Junto a uma museóloga, apresentou em um edital do Ministério da Cultura a proposta de fazer um estudo sobre mulheres de favela na Rocinha e no Horto, no Rio de Janeiro. O projeto foi premiado e recebeu uma verba, que foi usada na pesquisa e produção do livro. Cecília ressalta que, ao escrever sobre a história da Rocinha, queria exaltar mulheres que nem sempre estão na mídia, figuras dos bastidores que são igualmente importantes na formação do território. Buscou mostrar que a representatividade é importantíssima no meio acadêmico e que ajudar a dar voz a mulheres comuns faz com que elas se sintam parte do eixo de mudança. O trabalho de Cecília demonstra a participação comunitária e evidencia um dos mecanismos de defesa e organização usados pelas mulheres de favela para mudar o território através da ajuda mútua e trabalho ativo na comunidade.

## 4.3 Mulher de favela, mulher da Rocinha

Durante as entrevistas, a intenção foi obter as histórias pessoais de luta através do testemunho das protagonistas e embora não tenha sido realizado um questionário estruturado, a seguinte pergunta foi feita a cada uma delas: O que significa ser

mulher no território da favela? A partir dessa pergunta, as protagonistas fizeram reflexões distintas, mas que de maneira conjunta passaram pela ideia do corpo-território feminino e das invasões que sofrem sendo mulheres faveladas. O pertencimento ao território de favela está relacionado à cultura, ao modo de vida das mulheres que ocupam um lugar de segregação perante outros espaços da cidade. Michele relata que a imagem que os outros tinham dela podia mudar dependendo de onde estava:

Passei por uma coisa complexa: quando era mais nova eu era muito da leitura, gostava muito de ler, de estudar. Lá [na favela] tem muitas pessoas que não se identificavam muito com essa postura. Ganhei uma bolsa numa escola particular, e lá eu era a favelada, enquanto na favela eu era a patricinha (SILVA, 2022. Informação verbal).

No caso das mulheres, o não-pertencimento também pode deixar marcas na maneira como elas se percebem e em sua experiência em um território específico. O direito de ir e vir é muitas vezes reprimido pelo desrespeito (tanto da população quanto do Estado) em relação ao morador da favela. A pressão social que as mulheres sofrem pela dupla ou tripla jornada de trabalho é ainda mais intensa em um território onde se carrega o fardo de ser meio cidadã. Cecília conta de uma ocasião em que sentiu na pele o estigma de ser moradora da favela, somado ao peso da sociedade patriarcal:

Trabalhava numa empresa de engenharia e fomos chamados para fazer um levantamento na Região Serrana. O diretor falou que levaria as pessoas de carro, uma funcionária morava no Leblon, a outra em Ipanema. Falei que morava na Rocinha. A partir daquele dia ele começou a me tratar completamente diferente, me passar menos trabalho, porque se sou mulher de favela, sou um pouco menos inteligente (LAGOS, 2022. Informação verbal).

Muitas vezes, os moradores da favela não conhecem seus direitos por terem sido expostos aos fatores de exclusão social durante muito tempo. A negação do direito à cidade e a fragilidade do direito da favela colocam principalmente as mulheres faveladas em situações de desigualdade de renda, habitação, educação, trabalho, saúde e segurança. Michele comenta sobre a importância de tomar consciência de seus direitos em sua ação para a modificar seu território:

Acho que quando era pequena eu tinha a benção da ignorância. Quando você não sabe muito dos seus direitos... por muito tempo eu não sabia nada sobre machismo. Ficava muito nas redes sociais e quando entrava em discussões os xingamentos eram sempre relacionados ao gênero, tipo marmitta de bandido. Quando comecei a ter acesso ao que era direito, as questões do que era viver na favela, já era adulta. O que fiz antes, foi muito mais intuitivo do que com a noção dos direitos que estava perdendo (SILVA, 2022. Informação verbal).

A violência machista passa por várias nuances, desde a mudança de tratamento no ambiente de trabalho, até a violência física. Desde 2006, o Instituto de Segurança Pública (ISP) vem catalogando dados da violência contra a mulher no Estado do Rio de Janeiro, que são disponibilizados todo o ano no Dossiê Mulher. Nesse estado, é preocupante o número de casos de violência doméstica. Os dados mais recentes são do ano de 2019 e mostram que 75,2% das vítimas tinham pessoas conhecidas como seus agressores (DOSSIÊ MULHER, 2019). Mais da metade das 128.322 vítimas em 2019 foram mulheres negras entre 30 e 59 anos. Para a área da favela da Rocinha, estão disponíveis dados desde o ano de 2014, que mostram um número de 2.647 de casos de vítimas de violência (entre os anos de 2014 e 2019), mais da metade destas mulheres foram agredidas por conhecidos, dentro de sua residência.

Michele comenta sobre a violência na Rocinha, destacando que a agressividade algumas vezes vinha da própria polícia.

A polícia me parava dentro da Rocinha pra me revistar. Eu pensava: por que eles podem mexer nas minhas coisas? Aí eu questionava e gerava tumulto. Comecei a não querer andar mais sozinha, como uma autocensura. Abri mão de coisas que na época me fizeram falta por causa disso [violência] (SILVA, 2022, Informação verbal).

Sobre a violência do tráfico, algumas das entrevistadas manifestaram tristeza por ver tantas crianças envolvidas e comentam a dificuldade de criar filhos com a exposição ao crime:

Fomos [Michele e os irmãos] criados soltos, mas sempre com a proteção atenta dos nossos pais. A preocupação com os meninos era se vai virar bandido, mas com as meninas era se vai virar mãe na adolescência (SILVA, 2022, Informação verbal).

Hoje em dia tem uma mudança no tráfico. Hoje é uma indústria, os trabalhadores são transferidos de um lugar para o outro. Não é mais o traficante que conhecia todos os moradores [da Rocinha]. Ficou mais perigoso. (...) Criei meus filhos na Rocinha, tinha preocupação das minhas meninas não se envolverem com traficantes. Eu era carrasca [ela ri]! Vigilância constante. As minhas filhas aprontavam, eu acabava sabendo. Um dia falaram: vi sua filha lá no Beco do Rato. Era pra ela estar na escola, liguei correndo pra escola pra ver o que estava acontecendo! (LAGOS, 2022. Informação verbal).

Durante a pandemia da Covid-19, em 2020, foi necessária atenção redobrada dos gestores para as mudanças na dinâmica da saúde pública, mas também para as questões sociais. O isolamento social foi decretado pelo governo do estado do Rio de Janeiro como medida preventiva para o espalhamento da doença no dia 13 de março de 2020. O ISP começou a monitorar e analisar os dados da violência doméstica e familiar contra a mulher no período de isolamento social, com a intenção de fornecer informações e dados qualificados para o enfrentamento e prevenção da violência e para a proteção das vítimas. Segundo o ISP, nesse período do isolamento social (13 de março a 31 de dezembro de 2020), houve queda em relação ao mesmo período de 2019 nos registros de ocorrências da Polícia Civil. O número de ligações para o Disque Denúncia sobre violência contra a mulher também diminuiu em 20,3%. O que significa então ser mulher no território da favela? A pergunta não tem uma resposta única, mas diversas possibilidades que se complementam, garantindo que a marca feminina no território seja uma que engloba coletividade e resistência. Ser mulher de favela é enfrentar a violência, mas também se sentir segura no lugar onde mora. Pode parecer contraditório, no entanto são as fibras que compõem o tecido de um território complexo e sistematicamente deixado de lado pelo resto da cidade. Na favela é possível pertencer, mas temer pela segurança: da saúde, da fome, do abuso sexual, enfim, do corpo-território.

Segundo Cecília, ser mulher de favela é “matar um leão por dia”. A pressão social enfrentada para trabalhar e cuidar da família, junto à violência, o peso dos direitos frágeis e o desdém do Estado se tornam uma tarefa homérica, mas que estas mulheres desempenham com firmeza. Mesmo com um cotidiano brutal e difícil, elas erguem suas vozes para denunciar os preconceitos que as privam de desfrutar de sua cidadania. Ser mulher na favela é contar com uma rede de ação comunitária, de pessoas com vontade de ajudar a mudar sua comunidade, sem deixar de lado a identidade do território. A participação comunitária conta com pesado apoio, não só das protagonistas deste trabalho, mas de outras tantas mulheres que buscam conhecer e lutar por seus direitos incansavelmente, na Rocinha e em outros assentamentos do Rio de Janeiro. A territorialidade feminina se efetiva nas marcas e na mudança deixadas pelas mulheres na favela.

## **5 Considerações finais**

Este trabalho buscou responder aos seguintes questionamentos: a mulher moradora de favela tem capacidade de reconfigurar o território de forma a melhorar a vida e o cotidiano do lugar onde vive e atua socialmente? Quais as formas como se dá essa influência, e como a violência, a ausência do Estado e as marcas da sociedade patriarcal a delimitam? A dimensão imaterial do território criada e modificada pelas mulheres da favela está intimamente conectada com o sentimento de pertencer e lutar pelo direito da favela. A territorialidade feminina é a identidade unida ao território em uma relação de resistência e comunidade que caracteriza a luta diária da mulher contra o sistema. O trabalho destas mulheres no território da Rocinha deixa ainda mais em evidência a necessidade de um urbanismo que leve em conta as especificidades de gênero, fortalecendo uma corrente contra a hegemonia do pensamento patriarcal que rege as cidades contemporâneas. As marcas da participação comunitária deixadas pelas mulheres tornam a favela um lugar carregado de coletividade, pertencimento e identidade. Segundo bell hooks, o feminismo negro e das minorias tem íntima associação com essa coletividade, que tem poder de reconfigurar o território. “Ao sugerir que a luta feminista pode começar de qualquer lugar onde a mulher esteja, instituímos um movimento que foca em nossa experiência coletiva e que conta sempre com apoio de massa” (HOOKS, 2019b, p. 60).

Territorialidade feminina é o sentimento que a mulher de favela imprime no território de que a favela é prosperidade e conhecimento, além de todas as características negativas que se insiste em veicular na grande mídia. Com o cuidado de

não romantizar a favela, observar a territorialidade feminina é notar as nuances da presença de uma mulher que prospera e resiste além, que se enxerga como eixo de mudança no meio da ausência, às vezes enfraquecendo, mas jamais desistindo.

### Agradecimentos

Esse artigo resulta de pesquisa de mestrado, cuja dissertação foi defendida em abril de 2022. A autora expressa seus agradecimentos à CAPES e à PUC-Rio, que apoiaram a pesquisa por meio de seus programas de bolsa.

### Referências

AGÊNCIA BRASIL. **Negros aumentam participação entre os mais ricos no Brasil**. 2015. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-12/negros-aumentam-participacao-entre-os-1-mais-ricos-no-brasil>.

Acesso em: 28 jul. 2020.

AGREST, D. À margem da arquitetura: corpo, lógica e sexo. 1993. In: NESBITT, K. (org). **Uma nova agenda para a arquitetura**: Antologia teórica (1965-1995). São Paulo, Cosac Naify, p. 584-598, 2008.

ASSIS, D. N. C. de. **Interseccionalidades. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências**. Superintendência de Educação a Distância da Universidade Federal da Bahia. Salvador, BA, 2019.

CARNEIRO, S. Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro. 2003. In: HOLLANDA, H. B. de. (org.) **Pensamento Feminista Brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 271-289.

COUTINHO, M. S. R.; SOBREIRO, F. C. e.. **O Papel das Mulheres nas Ações Solidárias na Favela da Rocinha, Rio de Janeiro em Tempos de Pandemia**. Cadernos de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, [S. l.], v. 21, n. 1, p. 63-77, 2021. DOI: 10.5935/cadernospos.v21n1p63-77.

CRUZ HERNÁNDEZ, D. T. **Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos**. Solar, vol. 12, n. 1, p.35-46, 2017.

DOSSIÊ MULHER 2019. **Instituto de Segurança Pública**. Disponível em: <https://www.ispvisualizacao.rj.gov.br:4434/Mulher.html>. Acesso em: 27 ago. 2020.

FALA ROÇA. **Mulheres sem renda são as mais afetadas pela pandemia na Rocinha**. 2020. Disponível em: <https://falaroca.com/mulheres-afetadas-pandemia-rocinha/>. Acesso em: 23 dez. 2021.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era 'pós-socialista'. **Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP**. n.15. p.231-239, 2006.

HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **Revista GEOgraphia**, Rio de Janeiro, v.22, n.48, 2020, p.76-90.

HOOKS, B. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. 1.ed. São Paulo: Elefante, 2019a.

HOOKS, B. **Intelectuais negras**. Estudos Feministas. Florianópolis ano 3 n.2, p. 464-478, 1995.

HOOKS, B. **Talking Back**: Thinking Feminist, Thinking Black. Sheba: London, 1989.

HOOKS, B. **Teoria Feminista**: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019b.

IBGE. **Censo Demográfico**. Brasil, 2010.

LAGOS, C. Cecília Lagos: depoimento [jan. 2022]. Entrevistadora: Fernanda Sobreiro e Cruz. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2022. Entrevista concedida para pesquisa sobre territorialidade feminina.

SILVA, M. Michele Silva: depoimento [jan. 2022]. Entrevistadora: Fernanda Sobreiro e Cruz. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2022. Entrevista concedida para pesquisa sobre territorialidade feminina.



## **FEMINISMO E O FAZER URBANO: TRÊS EIXOS DE ANÁLISE** **FEMINISM AND THE URBAN PRACTICE: THREE LINES OF ANALYSIS** LARISSA CHAVES, GIOVANNA MAGALHÃES, SORAYA NÓR

**Larissa Siqueira Chaves** é Arquiteta, bacharel em Ecologia e mestranda no Programa de Pós-Graduação em Urbanismo, História e Arquitetura da Cidade, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). [laris.chaves@hotmail.com](mailto:laris.chaves@hotmail.com)  
<http://lattes.cnpq.br/2031641927147337>

**Giovanna Simokado Magalhães** é Arquiteta, Mestre em Arquitetura e Urbanismo e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Urbanismo, História e Arquitetura da Cidade, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Estuda planejamento urbano, história da cidade e estudos de gênero. [giovanna\\_simokado@hotmail.com](mailto:giovanna_simokado@hotmail.com)  
<http://lattes.cnpq.br/4058852209581690>

**Soraya NóR** é Arquiteta e Doutora em Geografia. É professora do curso de Arquitetura e Urbanismo e do Programa de Pós-Graduação em Urbanismo, História e Arquitetura da Cidade, da Universidade Federal de Santa Catarina, e membro do grupo de pesquisa Análise Ambiental e Permacultura. Estuda urbanismo, patrimônio cultural, meio ambiente e permacultura. [soraya.nor@ufsc.br](mailto:soraya.nor@ufsc.br)  
<http://lattes.cnpq.br/3321266808946310>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: CHAVES, L. S.; MAGALHÃES, G. S.; NÓR, S. Feminismo e o fazer urbano: três eixos de análise. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/591/591pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

Nesse artigo, propomos reflexões acerca da potência do feminismo no fazer urbano como uma prática de arquiteturas contra-hegemônicas. Apoiado no materialismo histórico dialético, partimos da reflexão sobre a produção material das relações sociais concretas que, ao desvelar suas contradições, engendram o processo emancipatório contra-hegemônico. Para tanto, apresentamos três eixos de discussão. No primeiro, discorremos sobre como a lógica de acumulação e violência, intrínseca ao capitalismo, impõe-se sobre corpos-territórios afirmando-se como norma e desvalorizando a vida e os saberes não pautados pelo lucro e dominação patriarcal. No segundo eixo, por meio de uma cartografia do centro de Florianópolis, mostramos como esse sistema se manifesta simbólica e espacialmente. Apenas dez ruas da área central da cidade receberam o nome de mulheres, demonstrando que o padrão patriarcal se fixa no território. O terceiro eixo, revela-se como uma síntese dos demais. Apresentamos as mulheres da agricultura urbana como corpos-territórios individuais e coletivos que constroem uma práxis contra-hegemônica nos espaços urbanos e nos movimentos sociais. Agem politicamente na construção de alternativas que fomentam cuidado, reprodução da vida, reconexão com a natureza, proteção das tradições populares, assim como questões de gênero e de direito à cidade. Essas mulheres carregam consigo a potência de transformação social e também urbana.

**Palavras-chave:** Feminismo, Gênero, Cidade, Corpo-território

## 1 Introdução

O capitalismo patriarcal estabelece-se como um modo de produção que institui uma opressão sistêmica, calcada na violência e na exploração dos corpos, dos territórios e da natureza, muitas vezes institucionalizada. Processo esse que pode ser analisado a partir de uma perspectiva feminista não-eurocêntrica, visibilizando estruturas e sujeitos que foram historicamente ocultados (FEDERICI, 2017).

A busca pela acumulação ilimitada, inerente ao sistema capitalista, impõe-se ideologicamente como, supostamente, a única alternativa possível. Assim, os pensamentos e os valores das classes dominantes tornam-se culturalmente hegemônicos. Gestou-se um modo de viver e de pensar baseado na lógica do mercado que, entre outros efeitos, favorece e normaliza a privatização das terras comuns, das infraestruturas básicas para a manutenção da vida, além de capturar todas as formas e subjetividades desviantes (FEDERICI, 2017). Nesse processo, busca eliminar as resistências, a autonomia e com ela a rebeldia, a insubmissão e as possibilidades de ruptura (ROLNIK, 2011). Esse contexto histórico também reverbera na produção da arquitetura e do espaço urbano. A concepção do espaço como algo uniforme que reflete os movimentos da sociedade e esconde o caráter sexista (GUITART, 2007) e racista (SANTOS et al., 2017) do desenho urbano. Nesse sentido, tanto a arquitetura quanto o planejamento urbano hegemônicos afirmam-se como instrumentos de poder de classe, por meio dos quais a burguesia controla a produção do espaço (HARVEY, 2014).

O urbanismo feminista insere-se tanto na crítica a essa visão quanto na construção de novos olhares e perspectivas que consideram subjetividades, corpos e territórios (VILLAGRÁN, 2016). Assim, uma das possibilidades para o feminismo é se voltar para os movimentos — urbanos e sociais —, ou seja, para espaços coletivos que gestam práxis questionadoras da hegemonia cultural. Na análise, expomos as noções que abarcam o corpo-território. Trata-se de epistemologia feminista, que transcende o pensamento ocidental hegemônico e fomenta a construção de uma lógica que supere suas binaridades intrínsecas, como sujeito/objeto, razão/emoção, mente/corpo, cultura/natureza, produção/reprodução, público/privado e cidade/campo.

A reflexão está alicerçada no método do materialismo histórico dialético, assim como na teoria feminista, ou seja, procuramos desvelar questões concretas da sociedade e suas contradições, que emergem da produção material da vida, relacionando-as aos processos históricos e emancipatórios que as conformam. Por esse motivo, realizamos uma discussão teórica sobre o capitalismo patriarcal, à priori, como forma de embasar a análise da cartografia da área central de Florianópolis, assim como para fundamentar as falas e o protagonismo das mulheres da agricultura urbana na produção de um espaço urbano contra-hegemônico.

Os estudos apresentados neste artigo foram realizados no município de Florianópolis em Santa Catarina. Essa escolha foi fundamentada por ser local de moradia, estudo e trabalho, das autoras, fator que permitiu encontrar nesse território expressões dos valores, ideias, crenças e comportamentos hegemônicos. A pesquisa apresenta a cartografia da região central de Florianópolis, uma vez que esta expressa um acúmulo das camadas históricas e simbólicas representativas da ocupação do território ao longo do tempo. Assim, essas áreas consolidadas exprimem o poderio da ideologia patriarcal dominante, no que se refere à produção da arquitetura e do urbanismo.

Da mesma forma, Florianópolis apresenta uma particularidade em relação ao Plano Diretor, com a extinção do zoneamento rural a partir de 2014. Trata-se de um aspecto que ainda suscita discussões entre os movimentos sociais e o poder público. Esse fato representa, sobretudo, o pensamento hegemônico da elite local, que defende interesses de grupos corporativos imobiliários cujo projeto de cidade não condiz com as particularidades morfológicas, ecológicas e sociais do município, especialmente da Ilha de Santa Catarina. É por esse motivo que se justifica a relevância dos movimentos pela agricultura urbana, em especial das mulheres. Como forma de qualificar o trabalho e as discussões apresentadas, o artigo expõe depoimentos de mulheres militantes no enfrentamento de propostas que colocam o lucro acima da natureza e de uma vida humana digna (CHAVES, 2022).

Assim, o presente artigo traz reflexões sobre o fazer urbano no âmbito do feminismo de forma a desvelar sua potência contra-hegemônica, por meio da apresentação de três eixos de análise. O primeiro, considera a materialidade histórica das relações sociais no âmbito do sistema capitalista. Nesse eixo, discutimos como a violência e o epistemicídio são fundamentais ao processo de acumulação capitalista, subjugando corpos femininos e territórios. O segundo eixo, procura evidenciar como essas imbricações podem se expressar na cidade a partir de uma análise cartográfica generificada do centro de Florianópolis. O terceiro eixo representa a convergência dessas reflexões, que despontam tanto como resistências quanto como alternativas a um sistema que mercantiliza a vida e as relações socioambientais. Nesse tópico, apresentamos o protagonismo e as perspectivas das mulheres da agricultura urbana.

## **2 Acumulação, violência e a cidade androcêntrica**

Compreender a realidade passa necessariamente pelo processo de entender as condições e as estruturas históricas que se materializam em nossa sociedade. É a partir dessa conjuntura que estabelecemos relações com o mundo, com a natureza, com o território, além de conformarem a construção de nossa própria subjetividade.

O processo descrito por Marx ([1867] 2013) como acumulação primitiva do capital<sup>1</sup>, no período mercantilista, consistiu em ações que engendraram o capitalismo. Dentre elas, os cercamentos que expropriaram camponeses das terras comunais, inviabilizando modos de vida baseados na coletividade, para impor a propriedade privada e a submissão ao trabalho individual assalariado. Esse processo também abarca a colonização das Américas, África, Ásia e Oceania, a escravidão, a subjugação de povos e de suas culturas, assim como a intensificação da separação humanidade-natureza.

Rosa Luxemburgo (1970) afirma que essa lógica de violência é intrínseca ao sistema capitalista e que as características da acumulação primitiva desencadearam um processo contínuo, que não se restringe a um período histórico específico ou localização geográfica. O capital necessita destruir o que a autora denomina de economia natural — as formas socioeconômicas baseadas na subsistência e na reprodução da vida — para se apropriar dos meios de produção, principalmente as terras e da força de trabalho dessas populações. A manutenção das relações capitalistas necessita também do aparato do Estado, alicerçado pela força policial e militar.

Diante disso, emerge um outro tipo de violência, o epistemicídio (SANTOS, 2019). Por trás de uma ideia de suposta civilidade, escondem-se os mecanismos de opressão. A prática de civilizar, parte de um processo fabricado ideologicamente e levado em paralelo à noção de progresso e desenvolvimento, condição para a expansão do capitalismo, alicerçada na

---

<sup>1</sup> De Angelis (2001) atenta para dois significados de acumulação primitiva do capital, aquele histórico, sentido empregado por Marx, no qual o “primitivo” se refere aos processos que estão na origem do capital e aquele que o considera como um evento contínuo no modo de produção capitalista. Essa última abordagem possibilita conectar a violência ao colonialismo e ao corpo-território.

ascensão da ciência moderna. Enquanto os valores dessa ciência civilizatória ocidental expandiram-se por todo o mundo de forma hegemônica, os saberes das mulheres e dos povos subjugados foram ignorados e reprimidos.

[...] isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. [...] É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta [...]. [O epistemicídio] não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Esse processo, que reforça a dicotomia campo-cidade, também abarca outras questões. A primeira está relacionada ao local da produção dos alimentos que consumimos — rural ou urbano — e às características socioambientais do entorno. A segunda questão refere-se às formas e aos meios pelos quais a agricultura se desenvolve. Isto é, tanto em relação ao uso de agrotóxicos, à instrumentalização da natureza, à produção artificial de sementes e mudas, quanto ao processo de aquisição das terras cultivadas. O agronegócio e os latifúndios conformam práticas que perpetuam a lógica da acumulação e da violência que acomete a natureza, os povos indígenas, quilombolas e tradicionais, deslegitimando-os como portadores de conhecimento, além de acentuar a insegurança alimentar e nutricional da população (MIES; SHIVA, 2021).

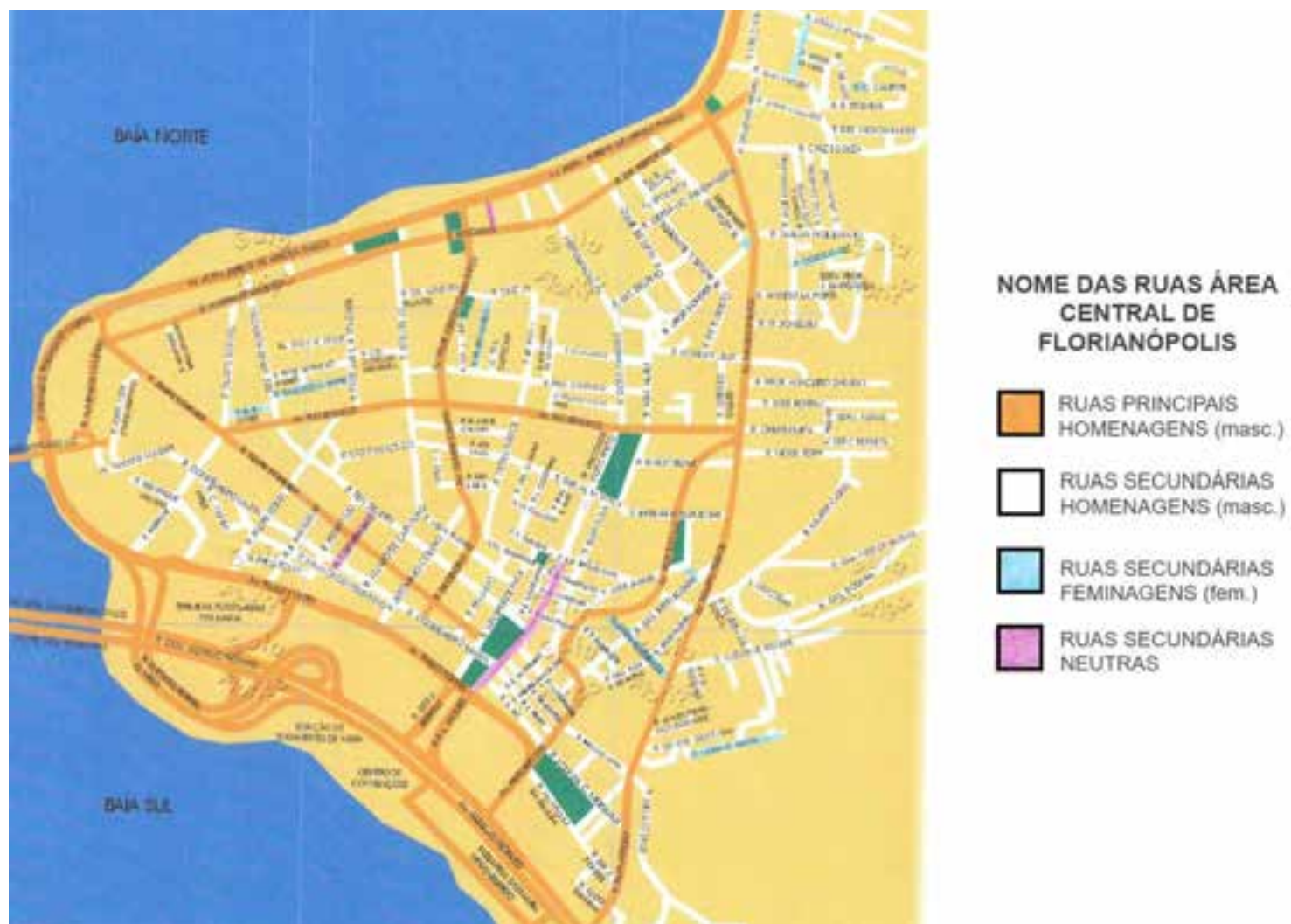
A mesma lógica ocorre e conforma o espaço urbano. A privatização dos espaços públicos, a segregação, a periferação e a expansão imobiliária ilimitada que acomete sobretudo as áreas naturais e de características rurais são exemplos desses processos que se materializam no espaço. Dessa forma, o despontar da cidade moderna se deu no âmbito de relações de acumulação, violência e exclusão de sujeitos, sendo possível estabelecer uma conexão com o planejamento urbano e a produção da cidade androcêntrica. Nessa forma de fazer urbano, que tem o homem como medida de todas as coisas, são priorizados os espaços mercantis de bens e serviços, em detrimento daqueles da reprodução da vida (VALDIVIA, 2018).

O espaço urbano adquire um caráter pedagógico no que se refere à questão ideológica do modelo hegemônico capitalista patriarcal. Por meio da delimitação dos usos do solo urbano, são estabelecidos quais movimentos são permitidos ou cerceados, quais territórios são valorizados e quais corpos podem ocupar certos espaços. As nossas cidades foram construídas baseadas nessa lógica dominante, sendo que as relações de gênero, raça e classe se expressam no traçado urbano. Nesse sentido, existe toda uma codificação que retrata as relações de poder (KERN, 2021).

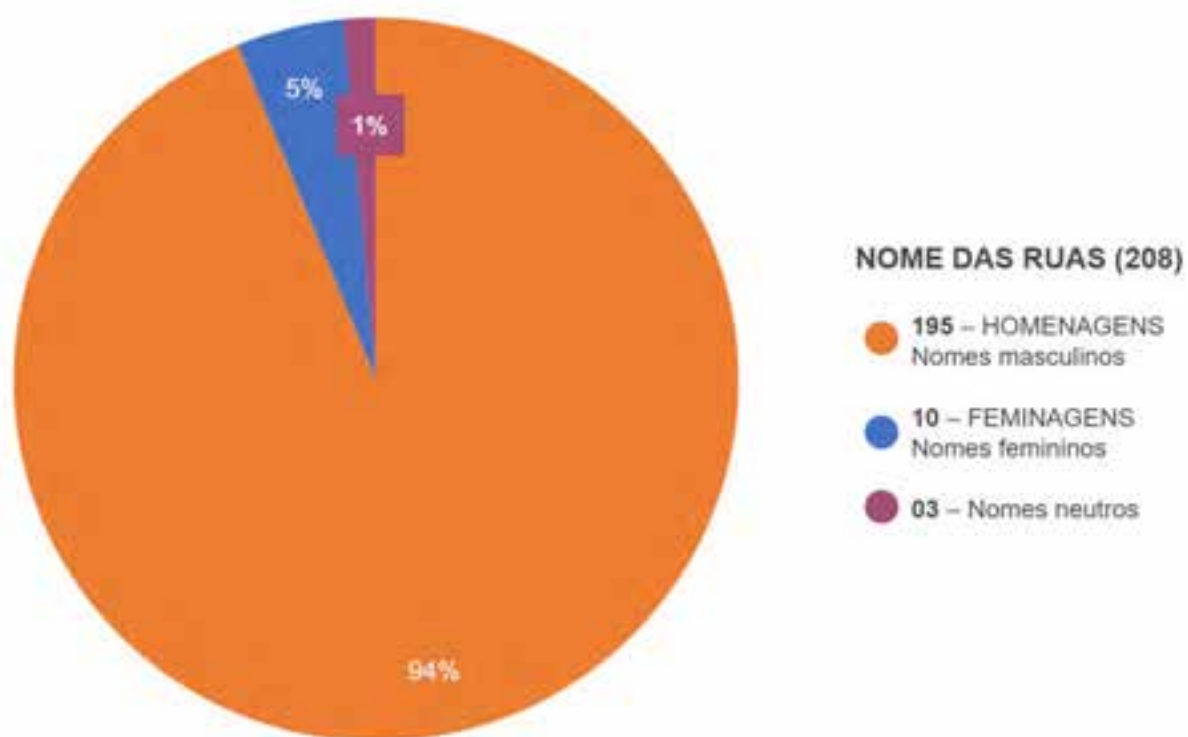
Como forma de evidenciar essas interconexões, propusemos o neologismo *feminagem* em contraposição à palavra homenagem. Esse último vocábulo, etimologicamente, deriva de homem. Designava vassalo, homem de armas, aquele que devia sua fidelidade ao suserano (HOUAISS, 2001). Feminagem, por sua vez, evidencia e denuncia a contradição, a submissão de sentido contida em mulher homenageada.

Partindo das problemáticas apresentadas, realizamos a análise cartográfica dos nomes das ruas do centro de Florianópolis, representada na Figura 1. Na comparação entre quantos homens são homenageados e quantas mulheres são *feminageadas*, revela-se o desequilíbrio da valorização ideológica de gênero. Conforme demonstra a Figura 2, dentre 208 ruas que compõem a área central da cidade, somente dez (5%) recebem nomes de mulheres, sendo que nenhuma das ruas principais tem nome feminino.





**Fig. 1:** Nome das ruas da área central de Florianópolis. Fonte: Nór, 2022, adaptado de Guia Floripa.



**Fig. 2:** Porcentagem de ruas referentes a homenagens e feminagens. Fonte: Nór, 2022.

Conforme apresentado no Quadro 1, vale destacar que entre os dez nomes de mulheres, quatro deles representam, na verdade, homenagens indiretas ao marido ou pai, diminuindo a relação de reconhecimento feminino no protagonismo da sociedade e na espacialização da cidade. Há uma clara discrepância entre o que uma mulher necessita realizar para merecer destaque e reconhecimento na vida pública. Por outro lado, o masculino historicamente prevaleceu, forjando crenças, valores e comportamentos de suposta superioridade e, ainda hoje, nomes de homens seguem designando logradouros, referências, memórias e identidades urbanas.

	NOME	FEMINAGEM	ATIVIDADES DESENVOLVIDAS
1	Trav. Adelaide	Adelaide Pereira Oliveira	Viúva do governador Pereira Oliveira*
2	R. Anita Garibaldi	Ana de Jesus Ribeiro	Combatente da Revolução Farroupilha e pela unificação da Itália
3	R. Benvenuta Barlet James	Benvenuta Monteiro James	Revolucionária, política
4	R. Benvarda, Irmã	Maria Michele	Religiosa
5	Corália Ferreira da Luz	Corália dos Reis Ferreira da Luz	Segunda esposa de Hercílio Luz*
6	Pça. Etelvina Luz (Banco Redondo)	Etelvina Cozarina Ferreira Luz	Primeira esposa de Hercílio Luz*
7	R. Laura Caminha Meira	Laura Caminha Meira	Servidora pública, atuante na filantropia
8	R. Madalena Barbi	Madalena Destri Barbi	Ortopedista prática
9	R. Margot Ganzo Araújo	Margot Ganzo Araújo	Filha de Juan Ganzo/diretor da Cia. Telefônica*
10	Trav. Ondina Alves Pereira	Ondina Alves Pereira	Do lar

\* Mesmo se tratando de nomes femininos, representam homenagens ao marido ou ao pai.

**Quadro 1:** Ruas centrais de Florianópolis que receberam nomes de mulheres. Fonte: Nór, 2022, adaptado de Silva, 1999.

Essa cartografia é paradigmática por demonstrar como construções ideológicas fundadas na dualidade público-privado imprimem-se no desenho urbano e no território (VILLAGRÁN, 2016). Os homens supostamente são figuras públicas que possuem a liberdade de usar e se apropriar do espaço público, enquanto as mulheres não. A elas são reservadas as tarefas domésticas, do lar e de cuidado: o trabalho reprodutivo, desvalorizado e invisibilizado. Essa é a linguagem escrita no espaço urbano e vivenciada por gerações de cidadãos. Esse código imprime-se no território e nas subjetividades, demonstrando e reforçando as relações de poder. Este poder é também expresso na representatividade política dos que escolhem os nomes dos lugares da cidade, em grande maioria homens, refletindo a estrutura patriarcal da sociedade. Num movimento de resistência a essa lógica opressora emergem práticas contra-hegemônicas, como o feminismo e a agroecologia.

Ao definir a hegemonia como instrumento utilizado para manutenção e internalização da dominação por aqueles que habitam a condição de subalternidade, para Ouviaña (2021), tanto Gramsci como Luxemburgo mantêm em seu horizonte um aspecto crucial: a possibilidade do rompimento ideológico por meio da contracultura popular e autônoma. Para o autor, essa visão pedagógica-prática estabelece as bases para a construção de uma resistência que não se limita às mudanças na esfera econômica, mas encontra na disputa dos sentidos e dos comportamentos a possibilidade de engendrar cotidianamente movimentos de manifestação de ideias, corpos e afetos.

Quando se observa os territórios e as políticas cotidianas construídas coletivamente, que valorizam a vida, a ecodependência<sup>2</sup> e o cuidado, as mulheres são aquelas que tecem alternativas à lógica dominante e resistem às estruturas

<sup>2</sup> Svampa (2019) afirma que o termo *ecodependência* assinala o fato de que nós, sociedade humana, somos parte da natureza, e com ela estabelecemos uma relação de interdependência. Para a autora, as ecofeministas e os movimentos de mulheres estão, entre outros movimentos

opressoras. Esses arranjos cotidianos têm uma potência radical para transformar a maneira como concebemos e produzimos o espaço urbano. É nesse sentido que se inserem as mulheres da agricultura urbana como corpos-territórios, como indivíduos que constroem a transformação pela coletividade.

### 3 O corpo-território e as mulheres da agricultura urbana

Buscamos enfatizar a relevância dos processos e experiências do Sul global que, centrados na lógica agroecológica, constroem resistências frente à violência proprietária e a subjugação de corpos-territórios. Trata-se de um conceito-potência capaz de alojar uma nova concepção de construir espaços e relações.

A aproximação com os estudos decolonias nos fornece as ferramentas necessárias para ajudar a compreender a complexidade das realidades impostas pela hegemonia da colonialidade do poder<sup>3</sup>, do gênero<sup>4</sup>, do saber<sup>5</sup> e do ser<sup>6</sup>, permitindo abordar referenciais como a agroecologia e corpo-território, evidenciado pelo feminismo de base comunitária e popular.

Também, por meio da retomada e da valorização das cosmovisões dos povos originários, foi possível confrontar os preceitos modernos baseados nas dicotomias hierarquizadas e no aproximar de saberes outros, baseados nas suas relações de complementaridade e codependência (CARVAJAL, 2020).

Nas cosmovisões indígenas, essa concepção de um mundo corporificado não é novidade, nas quais, por exemplo, uma serra possui nome e personalidade; cadeias de montanhas são compostas por mãe, pai, filho e conversam com outras famílias de montanhas próximas (KRENAK, 2019). Da mesma forma ocorre com as vozes das mulheres indígenas que se espalharam pela América Latina e Caribe em defesa de seus territórios. Frases como *"mi cuerpo es mi territorio"* e *"ni las mujeres ni la tierra somos territorios de conquista"* (CRUZ HERNÁNDEZ, 2016, p. 36) ecoaram pelo continente, tornando-se uma inspiração para a enunciação política que permeou feministas e outros movimentos sociais.

[...] o corpo visto como território é em si mesmo um espaço, um território lugar, que ocupa também um espaço no mundo e pode vivenciar todas as emoções, sensações e reações físicas, para encontrar nele [corpo-território] um lugar de "resistência" e ressignificação (CRUZ HERNÁNDEZ, 2016, p. 42, tradução nossa)<sup>7</sup>.

Tanto Cruz Hernández (2016), como Gago (2020), afirmam ser possível compreender o corpo-território como uma ideia-força capaz de extravasar a sua origem na luta dos povos originários para outros espaços e territórios, inclusive no espaço urbano. A noção de corpo-território reivindica o direito à reprodução da vida e à comunalidade. Ao mesmo tempo, questiona as bases que sustentam o capitalismo e o próprio sentido de propriedade privada atrelado a uma falta, em essência, uma escassez e uma privação (GAGO, 2020). Nesse sentido, a vida cotidiana supera a abstração e reconecta-se aos aspectos essenciais, à reprodução social.

---

sociais, liderando a ressignificação, ou melhor, o restabelecimento da relação entre humanidade-natureza por meio do cuidado como princípio coletivo.

<sup>3</sup> Colonialidade refere-se a um novo padrão de poder do capitalismo global, decorrente do colonialismo, no qual a ideia de "raça" foi estabelecida para naturalizar e legitimar as relações coloniais de dominação, surgindo uma nova estrutura global de controle do trabalho que é racializada e geograficamente diferenciada (QUIJANO, 2005).

<sup>4</sup> Para Lugones (2019), além da raça, também o gênero é uma imposição colonial que produziu novas classificações, introduzindo um sistema colonial moderno de gênero utilizado para o controle do sexo, de seus recursos e produtos.

<sup>5</sup> Colonialidade do saber também é fruto da modernidade ocidental eurocêntrica que impõe o modelo de conhecimento baseado na neutralidade, objetividade, universalidade e no positivismo, criando uma narrativa pretensamente universal que centraliza e valoriza a produção do Norte global (CURIEL, 2020).

<sup>6</sup> Para Maldonado-Torres (2007), a colonialidade do ser é a negação da humanidade de certas populações por serem consideradas um obstáculo à modernização.

<sup>7</sup> Do original em espanhol: "[...] *el cuerpo visto como territorio es en sí mismo un espacio, un territorio lugar, que ocupa, además, un espacio en el mundo y puede vivenciar todas las emociones, sensaciones y reacciones físicas, para encontrar en él, un lugar de "resistencia" y ressignificación.*" (CRUZ HERNÁNDEZ, 2016, p. 42).

Essa referência à vida não é abstrata, mas vinculada aos espaços, aos tempos, aos corpos e às combinações concretas em que essa vida se desenvolve, se torna possível, digna, visível [...]. Vida tem um significado vital: envolve a defesa e o cuidado com o comum, e produção e ampliação de riqueza compartilhada (GAGO, 2020, p.109).

É nesse contexto que se encontram as mulheres da agricultura urbana, suas atividades de cultivo, participação nas hortas comunitárias, nos coletivos e espaços de militância. Assim, visibilizam o cuidado e a reprodução social, contrapondo-se à configuração da cidade produtiva voltada ao lucro. Por meio de perspectivas cotidianas dessas mulheres, consideramos possível expor as imbricações entre o corpo-território, como epistemologia feminista, e o estudo sobre o espaço. A potencialidade de romper a lógica proprietária patriarcal possibilitou a emergência de uma nova espacialidade, um novo modo de ser e de agir no mundo, que tensiona a hegemonia e as binaridades.

Nesse contexto, cabe considerar como as mulheres da agricultura urbana agem politicamente, construindo alternativas. Por meio da priorização da produção de alimentos orgânicos, para vizinhos e bairros próximos, em sintonia com as tradições culturais populares, com a preservação dos ecossistemas locais. Ao mesmo tempo, são fomentadas questões de gênero e de direito à cidade (CHAVES, 2022). Trata-se de uma prática feminista desviante, assentada no corpo individual-coletivo, no corpo como território e no território como corpo, que subverte a lógica binária, individualista e proprietária, afirmando-se como horizonte utópico frente aos avanços neoliberais do capital (GAGO, 2020).

Os depoimentos das mulheres da agricultura urbana de Florianópolis demonstram que as experiências cotidianas com agroecologia possibilitaram o estabelecimento de relações de abertura. Ou seja, por meio de processos de subjetivação, foi possível gerar possibilidades de reconexão com a natureza. As motivações pessoais, tais como busca por bem-estar, por alimentação saudável e atividades terapêuticas, permitiram o envolvimento com movimentos sociais agroecológicos, desvelando o processo de constituição de um corpo-território individual e coletivo (GAGO, 2020). Dessa vivência emerge uma prática, espacial e subjetiva, que carrega consigo a potência de ser expandida para a criação de “novas formas de vida-em-comum e uma cultura baseada no compartilhamento” (STAVRIDES, 2016, p. 4-5, tradução nossa).

Eu acho que a agroecologia, em geral, é uma coisa bem revolucionária e muito política. Então, eu acho que quando tu começa a entrar tu começa a se envolver cada vez mais com os movimentos, e não só com um, mas com vários. Como se o mundo todo fosse se abrindo, isso foi uma mudança bem importante. Foi mais ou menos ali que eu comecei a me envolver em vários movimentos, e também era uma coisa que eu já tava querendo fazer há muito tempo. [...] E aí eu acho que quando eu comecei com a coisa da agricultura, comecei a aprender sobre tudo isso e pesquisar a agroecologia, foi como se esse novo caminho se abrisse. E eu comecei a me envolver em todos esses movimentos, que era uma coisa que eu queria. E aí uma coisa vai levando a outra<sup>8</sup> (CHAVES, 2022, p. 104).

As práticas territoriais que derivam dessas relações, como os mutirões e as feiras agroecológicas, trazem outros modos de viver a cidade, transformando não somente os espaços, mas as pessoas pela prática e troca de vivências. Essas vivências mostram a importância da imanência humanidade-natureza nos processos da reprodução cotidiana.

[...] a prática, colocar em prática a partir das vivências. A gente não pode trabalhar uma situação sem ter conhecimento de que tudo o que a gente faz é para a gente: nós, seres humanos, que estamos no planeta. Eu não sou uma ambientalista que vai colocar o meio ambiente em primeiro lugar, acima das pessoas. Eu não sou essa pessoa. Eu compreendo que as pessoas estão para o meio ambiente assim como o meio ambiente está para as pessoas. Para pensar meio ambiente a gente tem que pensar em pessoas, então o meu foco de trabalho são as pessoas [...]. E a partir das pessoas vem as vivências, vem os mutirões, vem as amizades (CHAVES, 2022, p. 83).

---

<sup>8</sup> Nesse artigo, utilizamos excertos de entrevistas realizadas com mulheres dos movimentos de agricultura urbana da Grande Florianópolis, apresentados em Chaves (2022).



Nesses eventos, desvela-se o protagonismo das mulheres, elas constituem forças sociais ativas que pautam o direito à cidade, a soberania alimentar, uma vida digna de ser vivida (CHAVES, 2022).

[...] As mulheres são maioria sempre! Nos mutirões, todos os dois que eu fui, só tinha mulher! Quando você percebe que a maioria é de mulheres, acho que a gente está muito mais querendo se engajar e mudar as coisas, a gente está muito mais inconformada, sinto que a gente é muito mais radical que eles. A gente tá querendo muito mais agir, partir para ação e eu acho que a gente também tem uma vocação muito melhor pra ação coletiva mesmo, porque a gente tem uma vocação muito melhor para conversar para resolver problemas, eu acho [...] (CHAVES, 2022, p. 128).

É neste sentido que a vida adquire uma sensibilidade para além do olho-retina (ROLNIK, 2011), com uma complexidade que supera a compartimentalização capitalista neoliberal e a obediência necessária para a manutenção do pensamento hegemônico. Permite-se a multiplicidade rizomática e abre-se para a imprevisibilidade que acompanha os devires, os quais nunca são individuais, separados do mundo e das relações com ele estabelecidas. Dos devires emerge uma lógica micropolítica, uma cartografia que conforma o espaço fronteiro e instável. Liberta-se das estruturas fixas da macropolítica, pois a macropolítica e a micropolítica são forças codependentes. Entretanto, por possuírem naturezas distintas, necessitam também de estratégias diferentes. Enquanto na macropolítica luta-se para alcançar a igualdade de direitos e atua-se em uma esfera programática, a esfera da micropolítica “acompanha os movimentos invisíveis e imprevisíveis da terra — aqui, movimentos de desejo —, que vão transfigurando, imperceptivelmente, a paisagem vigente” (ROLNIK, 2011, p. 62).

É na micropolítica que podem ser criadas outras formas de viver. Ao desterritorializar a subjetividade, encontra-se a possibilidade de se reterritorializar, movida pelo desejo, pela força da vida em permanecer e vingar. As forças que atuam sobre os corpos produzem uma vibrabilidade, podendo ser expressa por meio de uma nova forma de vida, uma nova arte, uma nova sexualidade ou um novo corpo, um novo território (ROLNIK, 2011, 2018).

Ao utilizar a chave feminista para compreensão do espaço, torna-se possível traçar uma história da resistência antipatriarcal e anticapitalista, articulada por essas mulheres nas cidades, no campo e nas florestas, que desde o surgimento do capitalismo e da ocupação colonial, resistem às violências que acompanham os processos de despossessão e extermínio das suas crenças, valores e modos de vida (FEDERICI, 2019).

#### **4 Considerações finais**

Apresentamos, neste artigo, três eixos de análise para refletir sobre o feminismo como práxis contra-hegemônica. No primeiro eixo, mostramos o modo de produção capitalista patriarcal como um sistema que se impõe, por meio da acumulação e da violência contra corpos e territórios, capturando não somente subjetividades, mas também processos de resistência. No segundo eixo, desvelamos como esse sistema se imprime no espaço urbano, por meio de uma análise cartográfica do centro de Florianópolis. Foi constatada uma discrepância entre homenagens e feminagens, no que se refere à nomeação de ruas do centro da cidade. Essa análise evidenciou formas de perpetuação simbólica das estruturas de poder patriarcal da sociedade e da produção do espaço, assim como a dualidade público-privado impressa no território. O terceiro eixo foi aquele que congregou os demais, representando o protagonismo das mulheres como corpo-territórios que fomentam uma práxis contra-hegemônica e anticapitalista, que desponta de movimentos sociais e espaços coletivos de luta da agricultura urbana em Florianópolis. Este eixo conforma, ao mesmo tempo, processos de resistência e a emergência de alternativas ao sistema capitalista patriarcal.

As mulheres da agricultura urbana constroem alternativas que visam o rompimento da dicotomia e da alienação humanidade-natureza, priorizando o cuidado e a reprodução da vida. Essas alternativas albergam uma virada epistemológica, uma práxis contra-hegemônica, que emerge de experiências já existentes (KERN, 2021; LEFEBVRE, 2001; SOLÓN et al., 2019). As práticas agroecológicas despontam como resistências a um contexto de violência sistêmica instituída contra corpos e saberes. Ensejam um modo de pensar, sentir, ser e estar no mundo que permite vislumbrar a radicalidade, a potência de uma transformação ampla (GAGO, 2020), inclusive urbana.

Nesse sentido, essas espacialidades que emergem da agroecologia urbana abarcam a materialidade instável que permeia a vida cotidiana, na qual o corpo se faz território e o território se faz corpo. O individual e o coletivo deixam de ser campos em disputa e passam a estabelecer uma relação de complementaridade e codependência, evidenciando que não há carência nem de corpo, nem de território (GAGO, 2020). Assim, entre territórios e corpos, revelam-se tanto a existência das pulsões vitais, de que nos fala Suely Rolnik (2019) quanto a potência desejante de transformação que nos apresenta Verónica Gago (2020). Essas perspectivas possibilitam a expansão e a difusão das práticas insurgentes dos territórios, opostas à ordem hegemônica — proprietária, individualista e androcêntrica — a que somos submetidos a todo momento, como suposta única lógica existente, como suposto único modo de conceber o mundo.

Estudar essas correlações nos permite pensar em arquiteturas contra-hegemônicas, ao trazer o pensamento decolonial e feminista para o campo da arquitetura e urbanismo. Ao pensar e projetar nossos espaços a partir de nossas experiências, subjetividades e corpos, assimilamos a dimensão social e coletiva, num processo simultâneo de desconstrução do pensamento dominante e construção de uma nova realidade possível (OUVIÑA, 2021).

## Referências

CARNEIRO, S. A. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) — Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVAJAL, J. P. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. *In*: HOLLANDA, Heloisa B. (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 194-205.

CHAVES, L. S. **Ecofeminismo e direito à cidade: as mulheres da agricultura urbana na Grande Florianópolis**. 2022. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) — Centro Tecnológico, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/241725?show=full>. Acesso em: 04 nov. 2022.

CRUZ HERNÁNDEZ, D. T. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana**, [S.l.], v.12, n.1, p.35-46, 2016. Disponível em: <https://revistasolar.pe/index.php/solar/article/view/129/129>. Acesso em: 24 nov. 2022.

CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *In*: **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 121–138.

DE ANGELIS, M. Marx and primitive accumulation: The continuous character of capital's "enclosures". **The Commoner**, [s.l.], v. 2, n. 1, p. 1-22, 2001. Disponível em: <https://thecommoner.org/wp-content/uploads/2019/10/Marx-and-primitive-accumulation-deAngelis.pdf>. Acesso em: 19 out. 2020.

FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, S. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. São Paulo: Elefante, 2019.

GAGO, V. **A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo**. São Paulo: Elefante, 2020.

GUIA FLORIPA. **Mapa das ruas do Centro de Florianópolis**. Disponível em: <https://mapasblog.blogspot.com/2011/02/mapas-de-florianopolis-sc.html>. Acesso em: 19 jul 2022.

GUITART, A. O. Hacia una ciudad no sexista: algunas reflexiones a partir de la geografía humana feminista para la planeación del espacio urbano. **Territorios**, Bogotá, n. 16-17, p. 11-28, 2007. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2924331&info=resumen&idioma=ENG>. Acesso em: 16 nov. 2022.

HARVEY, D. **Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HERNÁNDEZ, D. T. C. **Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos**. 2016. Disponível em: <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2018/05/Solar-12-1-09-08-17.pdf>. Acesso em: 15 out. 2020.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KERN, L. **Cidade feminista: a luta pelo espaço em um mundo desenhado por homens**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2021.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo decolonial. *In*: HOLLANDA, Heloisa B. (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 95-118.

LUXEMBURGO, R. **A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la Colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Iesco/Pensar/Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1867] 2013.

MIES, M.; SHIVA, V. **Ecofeminismo**. Belo Horizonte: Editora Luas, 2021.

OUVIÑA, H. **Rosa Luxemburgo e a reinvenção da política: uma leitura latino-americana**. São Paulo: Boitempo, 2021.

QUIJANO, A. 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. p. 227-278. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 16 nov. 2022.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

ROLNIK, S. ¿Cómo hacemos un cuerpo? *In*: **8M Constelación feminista: ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?** 1.ª ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018. p. 109-131.

ROLNIK, S. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

SANTOS, B. S. **O fim do império cognitivo: as afirmações das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, R. E.; SILVA, K. S.; RIBEIRO, L. P.; SILVA, N. C. Disputas de lugar e a Pequena África no Centro do Rio de Janeiro: Reação ou ação? Resistência ou r-existência e protagonismo? *In*: I SEMINÁRIO INTERNACIONAL URBANISMO BIOPOLÍTICO 2017, Belo Horizonte. **Anais**. Belo Horizonte: Fluxos, 2017. p. 464-491.

SILVA, A. N. **Ruas de Florianópolis: resenha histórica**. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes, 1999.

SOLÓN, P. et al. **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. São Paulo: Elefante, 2019.

STAVRIDES, S. **Common Space: The City as Commons**. London: Zed Books, 2016.

SVAMPA, M. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências**. São Paulo: Elefante, 2019.

VALDIVIA, B. Del urbanismo androcéntrico a la ciudad cuidadora. **Hábitat y Sociedad**, Universidad de Sevilla, n. 11, p. 65–84, 2018. DOI: [10.12795/habitatysociedad.2018.i11.05](https://doi.org/10.12795/habitatysociedad.2018.i11.05).

VILLAGRÁN, P. S. Repensar el hábitat urbano desde una perspectiva de género. Debates agendas e desafíos. **Andamios**, Ciudad de México, v. 13, n. 32, p. 37-56, 2016.



## IA PROATIVA COMO UMA FORMA DE PROMOVER PRÁTICAS DE DESIGN JUSTICE PROACTIVE AI AS A WAY TO FOSTER DESIGN JUSTICE PRACTICES VINÍCIUS PEREIRA, GIL DE BARROS

**Vinicius Juliani Pereira** é Arquiteto, Mestre em Arquitetura e Urbanismo e doutorando na University of East Anglia, Reino Unido. Estuda tecnologias de smart home, métodos de design, interação computador-humano, imaginários sociotécnicos, co-design e design justice. [viniciusjulianip@gmail.com](mailto:viniciusjulianip@gmail.com)  
<http://lattes.cnpq.br/8494367233087361>

**Gil Garcia de Barros** é Arquiteto, Mestre em Engenharia Elétrica, Doutor em Arquitetura e Urbanismo, com Pós-doutorado na mesma área. É professor da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo e do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da mesma instituição. É pesquisador associado ao grupo de pesquisa Representações: Imaginário e Tecnologia, e coordena pesquisas sobre representações no processo de design, organização do trabalho em design, design estratégico, design dialógico, design thinking, métodos de design e design facilitation. [gil.barros@usp.br](mailto:gil.barros@usp.br)  
<http://lattes.cnpq.br/0755097281960829>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: PEREIRA, V. J.; BARROS, G. IA proativa como modo de promover práticas de Design Justice. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/661/661pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

Como parte de uma agenda contra-hegemônica, teorias de participação são capazes de desafiar perspectivas dominantes, transformando processos anteriormente fechados em esforços coletivos. Entendendo que tais propostas de processo participativo por vezes carecem de uma abordagem interseccional para a inclusão de outras narrativas, este ensaio tem como objetivo estimular uma discussão especulativa em torno da possibilidade de uso da IA Proativa para o desenvolvimento de assistentes de voz intencionalmente viesados com o conceito de *Design Justice*. A partir de uma revisão de literatura e do desenho em *storyboard*, apresentamos como resultado um cenário fictício onde um assistente de voz provoca reflexões sociais no arquiteto durante o processo de projeto. Em seguida, discutimos a importância do reconhecimento do contexto e o viés benéfico intencional, concluindo com os desafios desta tecnologia, para além da prática de projeto em arquitetura.

**Palavras-chave:** *Design Justice*, IA proativa, Interação humano-computador, Inteligência artificial, Arquitetura

## 1 Introdução

O projeto e a construção de artefatos e edifícios respondem aos interesses de grupos social e economicamente dominantes. Uma vez que valores sociais reconhecidos neste processo de projeto pertencem aos já privilegiados, os novos artefatos projetados acabam por reforçar uma estrutura social que preserva os benefícios de grupos dominantes. Como alternativa, teorias de processo participativo apresentam formas de melhor incorporar os valores e expectativas das pessoas que serão, de fato, afetadas pelo que se está projetando. Ainda assim, os modelos de participação parecem muitas vezes carecer de uma abordagem interseccional para a inclusão de narrativas contra-hegemônicas (COSTANZA-CHOCK, 2020).

Abordaremos aqui uma discussão especulativa sobre o desenvolvimento de um tipo de assistente de voz proativo, que possui modelos computacionais de inteligência artificial (IA) na base de seu funcionamento. Pretende-se especular sobre uma IA Proativa, que carregaria a agenda contra-hegemônica do *Design Justice* em seu código, no contexto de um escritório de arquitetura. O estudo aqui apresentado pretende desencadear reflexões sobre como a tecnologia digital pode ajudar "[...] a examinar e transformar valores, práticas, narrativas, espaços e pedagogias de design para que eles não continuem a reforçar sistemas interligados de desigualdade estrutural". (COSTANZA-CHOCK, 2020, p. xvii, tradução nossa).

### 1.1 *Design Justice*

Como descrito por Sasha Costanza-Chock, "*Design Justice* é um modelo de análise de como o design distribui bônus e ônus entre vários grupos de pessoas". (2020, p. 23, tradução nossa), desafiando dinâmicas de poder dentro de um processo de projeto tradicional. A autora descreve o conceito de *Design Justice* (no português "justiça de projeto"), aplicado à tecnologia digital, deixando claro a possibilidade (e dever) de se explorar este conceito em outros campos — como na arquitetura e no planejamento urbano.

Esta abordagem de projeto foi organizada pela rede *Design Justice Network*, após a conferência *Allied Media Conference* em 2014<sup>1</sup>. É possível notar que este conceito parte de um sentimento de insatisfação sobre como a questão da inclusão é tratada pela indústria do design, juntamente com um entendimento de que as abordagens existentes (processo participativo, desenho centrado no usuário, co-design, entre outros), não apresentam formas eficazes de combate às desigualdades estruturais — correndo-se o risco de ainda reforçá-las (COSTANZA-CHOCK, 2020, p. 6).

Baseado em autoras do movimento feminista negro, como Kimberlé Crenshaw e Patricia Hill Collins, Sasha Costanza-Chock descreve dois conceitos-chave para entender os objetivos do *Design Justice*: a "interseccionalidade" e a "matriz de dominação". O primeiro conceito apresenta aspectos humanos (raça, classe e gênero, entre outros) como parte de um "sistema de intersecção" (2020, p. 17, tradução nossa), sendo vivenciados juntos, não sendo "construções independentes" (2020, p. 18, tradução nossa) — por exemplo, mulheres trans e cis negras podem sofrer formas específicas de discriminação

<sup>1</sup> Ver site da conferência. Disponível em: <https://designjustice.org/>.

relacionadas às suas identidades de gênero, além do preconceito relacionado a cor de suas peles. A autora argumenta que a maioria das práticas de inclusão em processos participativos têm uma abordagem de "eixo único", ao invés de uma abordagem interseccional (2020, p. 19).

O segundo conceito, "matriz de dominação", relaciona-se com a ideia de como nossos aspectos interseccionais são parte de uma distribuição desigual de "poder, opressão, resistência, privilégio, penalidades, benefícios e danos [...] que podem moldar a vida de um indivíduo" (COSTANZA-CHOCK, 2020, p. 20, tradução nossa). Portanto, Sasha Costanza-Chock descreve como fazemos parte de uma "[...] multidão de grupos dominantes e uma multidão de grupos subordinados" (2020, p. 21, tradução nossa). O *Design Justice* pretende investigar e desafiar as formas como a desigualdade é produzida ou reforçada entre indivíduos, com base na sua localização na matriz da dominação.

Com esse objetivo, Sasha Costanza-Chock resume os princípios do *Design Justice* como formas de "[...] assegurar uma distribuição mais adequada dos bônus e ônus trazidos pelo projeto; participação efetiva na tomada de decisão em projeto; e reconhecimento das tradições de projeto comunitário, indígena e diaspórico, suas teorias e práticas". (2020, p. 23, tradução nossa)

Não se espera que a aplicação de tal modelo de projeto se faça de maneira imediata e abrupta. Como o próprio *Design Justice* prega, as abordagens de inclusão pré-existentes devem ser aperfeiçoadas e não substituídas por novos métodos de nome extravagante. O exercício de reconhecer formas de interseccionalidade nos métodos atuais de projeto deve ser diário. A seguir abordaremos uma proposta especulativa sobre a possibilidade de usar inteligência artificial (IA) para promover reflexões de *Design Justice* em escritórios de arquitetura, ao mesmo tempo em que se checa vieses potencialmente prejudiciais no projeto.

## 1.2 Arquitetura e automação

Por estar ligado ao processo de industrialização do Norte Global, o mercado de trabalho de projetistas e designers começou, há muito tempo, a ser informatizado — até os dias atuais, em que a maior parte do processo de projeto é digital (COSTANZA-CHOCK, 2020, p. 15). Na arquitetura, por exemplo, ambas discussões sobre como os computadores digitais mudariam a indústria ou mesmo substituiriam arquitetos por sistemas automatizados têm estado em debate há mais de uma década (CARPO, 2013; LYNN, 2013).

Esforços para organizar padrões industriais para Arquitetura, Engenharia e Construção (AEC) abriram caminho para a automação do processo de projeto, através da utilização de bibliotecas digitais aliadas a tecnologias como a *Building Information Modelling* (BIM). O desenho paramétrico e o processo gerativo também são bastante populares entre os escritórios de arquitetura capazes de arcar com projetos baseados na manipulação de dados digitais (NATIVIDADE, 2010). A partir desta realidade técnica, pesquisadores argumentam que o próximo passo para as tecnologias de projeto seria incorporar modelos computacionais de inteligência artificial (IA) auxiliando arquitetos, ou até mesmo os substituindo (CARPO, 2017).

Atualmente, as tecnologias de IA empregadas em escritórios de arquitetura são limitadas a tarefas específicas e restritas, como algoritmos genéticos aplicados à busca formal (BURRY, 2013), ou mesmo à geração automática de layout em arquitetura de interiores ou planejamento urbano (CALIXTO; CELANI, 2015). Pesquisas argumentam que um avanço no estado atual da IA para um modo de Inteligência Generalista (e não especializada) exigiria um nível de cognição equivalente a humana, produzindo uma IA capaz de lidar com problemas complexos e abertos. Embora ainda ficção, não é impossível antever futuros em que arquitetos interagem com entidades computacionais de IA durante o processo de projeto (PEREIRA, 2020).

Entre uma das características mais problemáticas nas atuais tecnologias de IA, o viés é um aspecto popular em debates. Como descrito por Mittelstadt, Allo, Taddeo, Wachter e Floridi, "O design e funcionalidade de um algoritmo reflete os valores e intenções de seu desenvolvedor quando uma solução específica é escolhida como a melhor e mais eficiente. O desenvolvimento de algoritmos não é neutro [...]" (2016, p. 25, tradução nossa). O viés está relacionado com a organização da matriz de dominação (COSTANZA-CHOCK, 2020), no sentido de que um conjunto de valores sempre priorizará algumas soluções e negligenciará outras, criando uma distribuição desequilibrada de bônus e ônus. Ainda que a neutralidade não

seja uma opção na tecnologia digital, existem estudos que visam diminuir e superar vieses — se você evita tender para um lado, para qual novo lado você acaba se inclinando?

E se, ao invés de um longo processo em busca da neutralização de um viés, os desenvolvedores de IA optassem por um viés intencional e benéfico? No caso de escritórios de arquitetura, esse viés intencional poderia ser justamente o modelo de *Design Justice* — onde, além de direcionar todos os aspectos da conversa para uma sensibilização interseccional, a IA seria capaz de auditar ou checar o projeto em busca de uma distribuição desigual de benefícios. Indo além, e se a IA pudesse sensibilizar projetistas, provocando mudanças de comportamento em nível individual?

### 1.3 IA Proativa

O desenvolvimento da Interação Humano-Computador focada em tecnologias de IA foi impulsionada por interfaces de voz, principalmente após o lançamento de “assistentes de voz inteligentes” como a Siri da Apple em 2011 e a Alexa da Amazon em 2014 (STRENGERS; KENNEDY, 2020). Tais produtos são baseados em algoritmos de Processamento de Linguagem Natural, e comercializados em um mercado direcionado a automação do ambiente doméstico, cercado por episódios de misoginia e vigilância (STRENGERS; KENNEDY, 2020).

Reverberando o que pode ser encontrado atualmente em termos de tecnologias de IA para o processo de projeto, Mikšík e coautores observam que a geração atual de assistentes de voz é “[...] limitada no sentido de que eles são reativos, ou seja, eles ‘só’ respondem a comandos” (2020, p. 1, tradução nossa). Com este tipo de tecnologia, a interação só é iniciada pelos usuários e o assistente de voz fica restrito a comandos de tarefa única (PANARESE et al., 2021, p. 1). Além disso, este assistente não seria capaz de “[...] entender onde eles estão, o que mais está na sala, quantas pessoas estão ao redor ou como interagem umas com as outras” (MIKŠÍK et al., 2020, p. 1, tradução nossa).

No contexto de um escritório de arquitetura um assistente de voz seria capaz de executar tarefas organizacionais, como agendar reuniões ou compromissos, e até mesmo oferecer assistência ao processo de projeto — como um mecanismo de busca, por exemplo. Pesquisadores indicam que, para ultrapassar as limitações existentes na tecnologia e torná-la mais útil, seria necessário que um assistente de voz fosse capaz de iniciar as interações (EDWARDS et al., 2021, p. 1). O paradigma conexionista dos algoritmos de aprendizado de máquina (do inglês *machine learning*) seria capaz de inferir as rotinas e necessidades dos usuários, proporcionando aos assistentes de voz a capacidade de interromper para fornecer informações úteis, de acordo com o contexto do usuário. Esta abordagem para o desenvolvimento de um assistente de voz “mais inteligente” foi denominada IA Proativa (EDWARDS et al., 2021; MIKŠÍK et al., 2020; PANARESE et al., 2021).

Considerando a possibilidade de um assistente de voz proativo em um escritório de arquitetura, apresentamos, a seguir, uma metodologia para testar como essa tecnologia poderia ser usada para dar suporte a práticas contra-hegemônicas de projeto. Neste exercício especulativo, interessa-nos a possibilidade de carregar assistentes de voz com uma agenda intencionalmente enviesada ao *Design Justice*, capaz de auditar o processo de design, verificando o seu posicionamento dentro da matriz de dominação.

## 2 Metodologia

O presente trabalho está estruturado em torno das metodologias de design de experiência de usuário (BUXTON, 2010) e design-ficção (MINVIELLE; WATHELET, 2017): enquanto o design de experiência de usuário apresenta uma série de recursos para modelagem e prototipagem de interações, o design-ficção faz uso da ligação entre ferramentas de design, fatos científicos e o imaginário de fantasia fornecido pela ficção científica, para “[...] criar protótipos de outros mundos, outras experiências e outros contextos [...]” (BLEECKER, 2009, p. 7, tradução nossa), fomentando o desenvolvimento de um olhar crítico em relação a futuros possíveis.

Como uma técnica capaz de estimular discussões sobre futuros ainda por existir, um protótipo visual (DE LA ROSA; RUECKER, 2020) foi feito usando o desenho de *storyboard*. Por ser utilizado principalmente em produções cinematográficas, o *storyboard* é capaz de representar transições temporais, criando movimento na descrição de uma cena (BUXTON, 2010). Como metodologia contra-hegemônica, a exploração especulativa de possíveis futuros não pretende



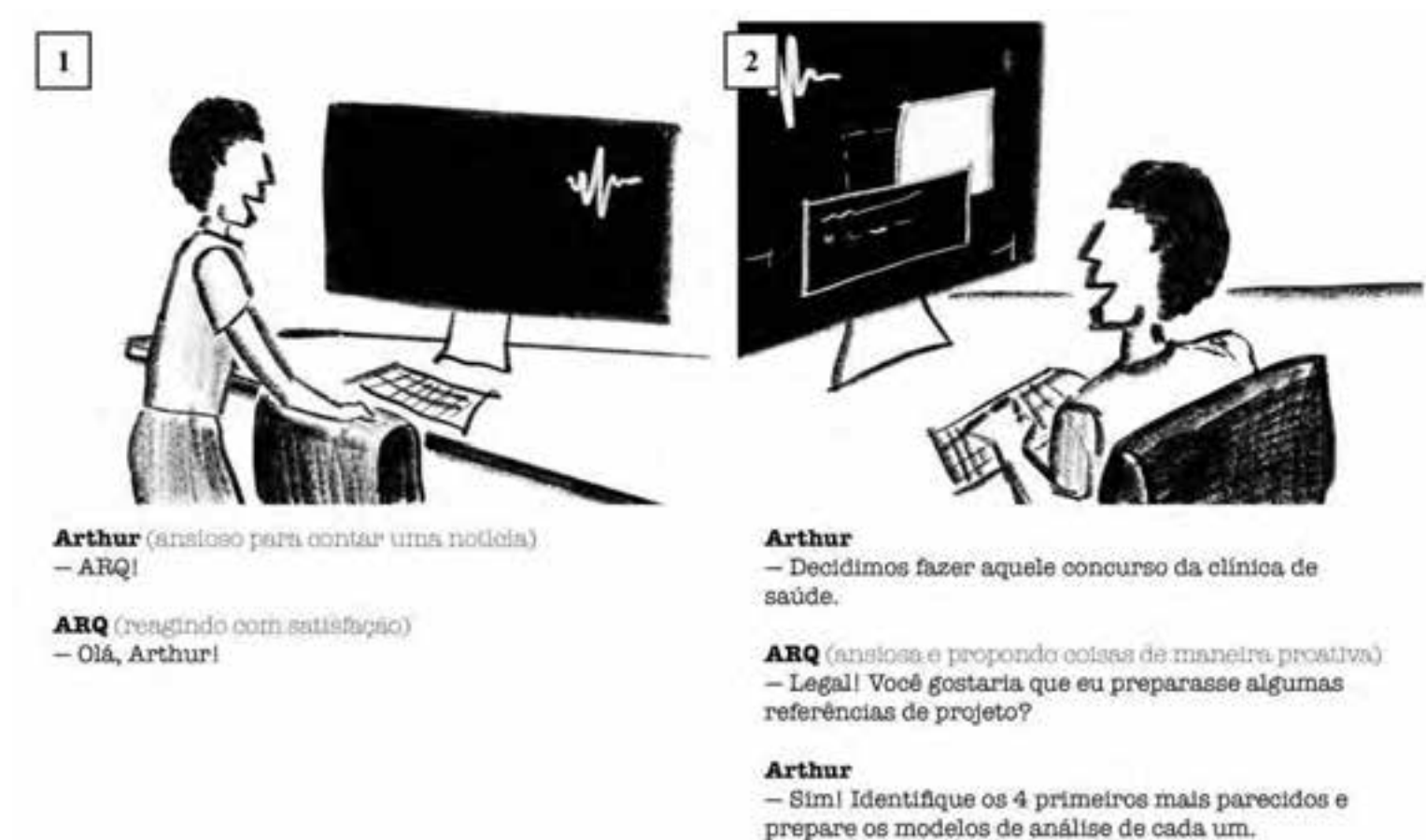
esgotar um tema, mas "[...] permitir-nos sair da realidade por um momento [...] para testar ideias, refutar teorias, desafiar limites, e explorar possíveis implicações". (DUNNE; RABY, 2013, p. 80, tradução nossa)

## 2.1 Contexto do cenário

Como contexto para o *storyboard*, foi escolhido simular a participação em um concurso de projeto para uma clínica de saúde na região de Gurugi — uma região quilombola<sup>2</sup> no nordeste do Brasil, no estado da Paraíba. Este concurso foi escolhido com base nas possibilidades de discussão sobre o uso de modelos estatísticos de IA para lidar com questões qualitativas — como a preservação de costumes e tradições, que é garantida por lei nesta região classificada como Zona de Povos e Comunidades Tradicionais.

## 3 Resultados: cenário

O cenário descreve a seguinte situação: um arquiteto (Arthur) acaba de decidir com sua equipe que eles participarão de um concurso de projeto. O escritório deles está equipado com um sistema de IA especializado em projeto, chamado de *Augmented Reasoning Query* (ARQ):



**Fig. 1:** O arquiteto Arthur invoca o sistema ARQ através de um comando de voz. Após receber a informação de que vai iniciar um novo projeto, ARQ compreende que uma das formas de iniciar um processo de design é através da procura de referências. Portanto, ao invés de esperar por instruções, sugere a tarefa ao arquiteto, que a confirma e passa alguns parâmetros gerais. Fonte: Pereira, 2022.

<sup>2</sup> Durante a época colonial no Brasil, os escravos que se libertavam de seus “senhores”, organizavam-se em pequenas comunidades chamadas quilombos. Eles sobreviveram com base na agricultura de subsistência, e a área ocupada geralmente possuía difícil acesso, protegendo-a de caçadores de escravos (BRITANNICA, 2016). Algumas dessas comunidades sobreviveram durante todo o período colonial e foram protegidas como patrimônio cultural brasileiro, sendo denominadas regiões quilombolas.



**ARQ** (agora misturando a interação de IA Proativa com as perspectivas do Design Justice)

– Está certo! Enquanto isso, acredito que esses dois textos que encontrei possam ser úteis para você: o primeiro é um relatório sobre medicina indígena e técnicas de cura tabajara, organizado pelo Instituto Antropos. O segundo é um artigo sobre medicina africana do Prof. Dr. Jean-Philippe Poulain.

**Arthur** (duvidando das informações)

– Interessante, mas por que você acredita que um artigo francês sobre medicina africana e um relatório sobre os povos Tabajara seriam úteis para nosso projeto?



**ARQ** (calma)

– De acordo com esta base de dados do concurso, a região da Paraíba que iremos trabalhar é uma Zona Especial de Povos e Comunidades Tradicionais, concedida ao aldeamento Tabajara em 1814 ...

Fig. 2: No quadro 3, ARQ faz novas sugestões, mas desta vez o arquiteto não compreende a relevância e pede uma explicação, que ARQ apresenta nos quadros 4 e 5. Fonte: Pereira, 2022.

5



**ARQ** (calma)

-... A base de dados também menciona que esta região era compartilhada com os negros que fugiam do regime escravocrata nos engenhos de açúcar da Paraíba. Segundo meus cálculos e esses três artigos, a população negra escravizada nesse período era sequestrada das colônias francesas e inglesas da costa da Guiné, região Oeste do continente Africano. O artigo de Jean-Philippe Poulain fala sobre a ancestralidade da medicina popular do Senegal.

6

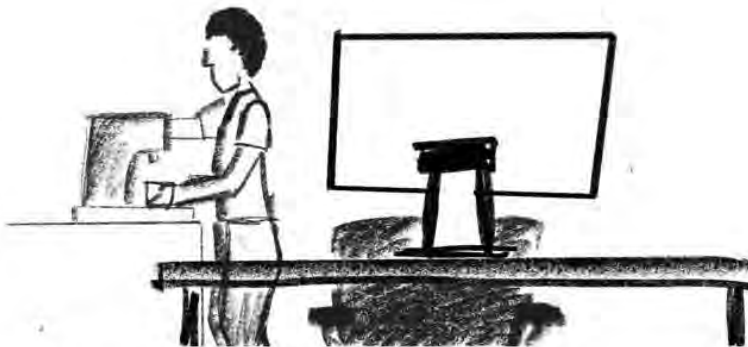


**Arthur** (surpreso de maneira positiva)

- Ah! Agora fez sentido!

Fig. 3: O arquiteto entende a sugestão e a aceita. Ele também sai para fazer outra atividade (preparar um chá) enquanto espera ARQ fazer a busca. Fonte: Pereira, 2022.

7



**ARQ**

- Arthur, notei que este é o nosso primeiro projeto de clínica de saúde. Você gostaria de conversar com alguns colegas que já projetaram algo parecido? Encontrei dois escritórios parceiros que já trabalharam com projetos desse tipo: Studio Viga e Ateliê Tijolos.

8



**Arthur** (lembrando de situações desconfortáveis)

- Ah não! A Maria Alice do Tijolos?! Não me dou com ela ... Mas talvez A Ruth do Viga possa me ajudar nisso. Além de ter um papo super bom ela é uma ótima projetista.

Fig. 4: Nos quadros 7 a 9, ARQ sugere uma reunião com outros profissionais que tenham mais experiência. Tomando como base os projetos dos parceiros, o sistema encontra duas possibilidades, uma delas sendo adequada e a outra sendo descartada pelo arquiteto. Fonte: Pereira, 2022.

9



**ARQ** (empolgada)

— Irei contatar a assistente virtual ABA do Studio Viga e agendar um encontro. Devo reservar uma sala de reunião ou seu café favorito?

**Arthur**

— Acho melhor o café! Não queremos que a Ruth pense que se trata de uma consultoria profissional, ela não tem tempo para essas bobagens. Vamos manter na amizade.

**ARQ**

— Certo. Café Bento 43 reservado para quarta-feira às 16h30. ABA irá confirmar o convite até amanhã.

10



**Arthur** (mudando de assunto)

— Perfeito. Como vai a busca pelos projetos de referência?

**ARQ** (com um ar de dúvida)

— Só faltam alguns minutos para concluir. Artur, estou tendo dificuldades para encontrar dados sobre o terreno de projeto do concurso. Parece ser uma zona rural não informatizada. Você gostaria de agendar uma visita ao local?

**Fig. 5:** ARQ encontra uma limitação, pois os dados disponíveis não estão em um formato adequado e indica que será necessária uma ação do arquiteto para lidar com essa limitação, com uma visita presencial ao local de projeto. Fonte: Pereira, 2022.



11



**Arthur** (desapontado)

– Hum. Faz sentido ir. Mas será um investimento sem retorno garantido.

**ARQ** (sarcasmo)

– Acredito que todos os concursos de projetos de arquitetura sejam um tipo de investimento sem um retorno garantido, Arthur.

**Arthur**

– Você tem razão. Me lembre de falar com a Carol sobre isso ... Mas sobre a viagem, não teremos escolha, ARQ.

12



**ARQ**

– Encontrei essas passagens com preços abaixo da média para este período. Devo reservar?

**Fig. 6:** Voltando para sua mesa, o arquiteto tem uma breve reflexão provocada por ARQ, acerca de concursos de projeto. Fonte: Pereira, 2022.



**Arthur** (tom de organização e responsabilidade)  
 – Sim. Aproveite e transfira os textos sobre medicina dos povos senegaleses e tabajaras para meu tablet. Posso lê-los durante o voo.

**ARQ** (empolgada com o fim da tarefa)  
 – Certo, compra efetuada e arquivos prontos para leitura em seu tablet ... Artur, o material que você solicitou já está disponível. Sua reunião com a equipe de projeto será em 5 minutos. O arquiteto Vinícius pediu para informar que não poderá comparecer.



**Arthur** (incrédulo)  
 – Ah! O Vinícius vai faltar novamente?! O que houve com ele?

**ARQ**  
 – Hum. Me parece que as linhas de transporte público entre a residência do Vinícius e nosso escritório estão operando com velocidade reduzida. Talvez isso tenha afetado o deslocamento dele.

**Arthur** (aceitando a situação diante das evidências)  
 – Certo. Memorize nossa ata de hoje para que ele acompanhe o desenvolvimento do projeto.

**Fig. 7:** Nos quadros 11 a 13, ARQ fornece suporte no planejamento da viagem de campo e, ao final do processo, informa que recebeu uma mensagem de um dos membros da equipe. O arquiteto faz uma pergunta sobre a mensagem recebida e, sem ter uma resposta precisa, ARQ utiliza os dados disponíveis para levantar uma possível resposta. A interação termina com um pedido do arquiteto. Fonte: Pereira, 2022.

## 4 Discussão

O cenário apresentado na secção anterior é capaz de desencadear múltiplas discussões em torno das interações entre arquitetos e assistentes de voz. Neste ensaio, abordaremos as questões relativas ao comportamento proativo que um assistente de voz pode desempenhar e a possibilidade desse comportamento carregar um viés contra-hegemônico intencional.

### 4.1 Reconhecimento do contexto

Espera-se que uma IA Proativa seja capaz de dar informações úteis no momento certo, de acordo com o contexto em que os projetistas se encontram. Isto não se limitaria a simples anúncios de eventos seguindo o e-mail ou calendário do usuário, mas seria estendido a um nível social de reconhecimento do contexto (MIKŠÍK et al., 2020, p. 2). Um comportamento proativo, como visto com o assistente de voz ARQ, poderia basear-se na coleta de dados sensoriais externos para entender os diferentes estados emocionais ou focos de atenção do usuário (MIKŠÍK et al., 2020, p. 2).

Seria imperativo que o assistente de voz reconhecesse as diferentes fases do processo de projeto para saber interromper na hora certa. A natureza de um processo criativo implica em uma constante mudança nos níveis de concentração, desde momentos de tarefas individuais/focais até colaborações abertas ou brainstorming com a equipe. Como podemos ver na Figura 1, ARQ foi capaz de identificar quais informações seriam relevantes para o início do processo de projeto (uma busca por referências em outros projetos arquitetônicos), oferecendo subsídios para uma ideação inicial. Em seguida, na figura 2, a ARQ evolui para um movimento mais sofisticado, sugerindo alguns textos para o arquiteto. Neste caso, as sugestões feitas por ARQ foram pertinentes, uma interrupção benéfica e alinhada com a tarefa realizada na época. Como explicado por Edwards, Janssen, Gould e Cowan, pequenas interrupções são a chave para um tipo de multitarefa que envolve a

mudança de uma atividade principal (por exemplo, projetar um edifício), para atividades menores ligadas à principal (por exemplo, ler sobre a comunidade local) (2021, p. 2).

Se o assistente de voz não conseguir "ler a sala", ele corre o risco de criar interrupções desnecessárias e irritantes, capazes de comprometer o processo de projeto. Como Mikšík e seus coautores indicam: "O dispositivo tem que entender se é conveniente notificar o usuário agora, pois não deve perturbá-lo ou sobrecarregá-lo com demasiadas interações quando está cognitivamente ocupado (ou seja, ter uma conversa ou concentrar sua atenção em algumas outras tarefas)" (MIKŠÍK et al., 2020, p. 4, tradução nossa).

Outro aspecto do reconhecimento do contexto seria a privacidade. Imagine um ARQ omnipresente, que ao dizer que um dos membros da equipe vai perder uma reunião, simplesmente revela detalhes particulares sobre a vida dessa pessoa: "Meus sensores indicam que ele consumiu bebidas alcoólicas ontem à noite", ou "Ele recebeu mensagens zangadas de seu parceiro". Podemos ver ARQ lidando com isso no final do cenário, na figura 7. Esta questão poderia se estender desde a vida privada de um funcionário até informações sensíveis sobre o escritório, como compartilhar dados de propriedade intelectual ou anunciar informações financeiras na presença de clientes. No cenário proposto, ARQ é capaz de reconhecer essas sutilezas e pergunta ao arquiteto o que fazer. Por exemplo, na figura 5, quando em dúvida se a reunião com outra arquiteta (Ruth) deve ser mais ou menos formal, ARQ pergunta ao arquiteto o que fazer.

## 4.2 Viés intencional

Um assistente de voz proativo seria capaz de provocar uma equipe de projeto com ideias não antecipadas ou acessadas por eles. Ele poderia, por exemplo, oferecer perspectivas contra-hegemônicas, expandindo os limites da própria posição de uma equipe dentro da matriz de dominação, oferecendo reflexões ou auditando o trabalho que tem sido feito através das lentes do *Design Justice*.

Teóricos da Filosofia da Ciência como Winner (2020), apontam que artefatos ou soluções técnicas têm dimensões políticas relacionadas ao seu processo de projeto, integrando grupos de pessoas que se beneficiarão do seu uso e excluindo as que seriam impedidas de usá-lo. Como tecnologia digital, os assistentes de voz carregariam um viés algorítmico baseado no conjunto de dados que suportou seu processo de aprendizagem de máquina (MITTELSTADT et al., 2016). É comum encontrar algoritmos de IA com comportamentos insidiosos que reforçam as dinâmicas de privilégio ao invés de perturbá-las. E se, apesar de tentarmos remover vieses prejudiciais dos algoritmos, pudéssemos "impregná-los" de modo intencional? No nosso caso, com uma agenda de *Design Justice*. Como o assistente de voz estaria processando dados multissensoriais, interpretando conversas e interações físicas, ele seria capaz de checar o comportamento dos profissionais entre si e com agentes externos (por exemplo, clientes, empreiteiros, entre outros), bem como interpretar se as decisões de projeto tomadas pela equipe seriam imparciais e justas.

Um dos princípios orientadores do *Design Justice* é o respeito e apoio ao conhecimento vernacular das comunidades indígenas e originais, reposicionando o design como uma prática não-extrativista e sim como uma forma de apoio e empoderamento de comunidades (COSTANZA-CHOCK, 2020). Na figura 2, ARQ contribui para as informações utilizadas no processo de projeto sugerindo leituras relacionadas às origens do território que seriam impactadas pela construção da clínica de saúde. É claro que se poderia imaginar uma abordagem mais colaborativa, na qual a comunidade local se integraria como líderes e "co-projetistas" do processo. Ainda assim, ter um assistente de voz que o provoque a tomar decisões responsáveis, pode promover uma mudança de comportamento entre os profissionais envolvidos.

Como instanciado por He, Jazizadeh e Arpan (2022), é possível interferir nas práticas e percepções dos usuários de assistentes de voz proativos. Especificamente na pesquisa indicada, os autores utilizam a *nudge theory* (ou teoria do "empurrão") para explicar como uma IA mais provocativa poderia ser "[...] como uma ponte para facilitar os esforços dos usuários em direção às metas de energia e sustentabilidade" (HE; JAZIZADEH; ARPAN, 2022, p. 395, tradução nossa). É possível prever então, que uma IA proativa pode ajudar numa transição comportamental que poderia perturbar a matriz de dominação, desafiando desigualdades estruturais, tornando o processo de projeto mais justo.

### 4.3 Para além das práticas de projeto

Como uma tecnologia especulativa, pode-se ir além na proposição de um viés intencional de *Design Justice* e imaginar que, nos esforços para perturbar a matriz de dominação, um assistente de voz proativo estaria modificando os fundamentos das interações humano-computador: desafiando a atual condição de "mestre-escravo" dos sistemas de IA reativos. Ao invés de esperar que seu "mestre" os despertasse quando necessário, a IA proativa se tornaria um examinador dos projetos que estão sendo concebidos. Não é difícil imaginar situações em que ela poderia levantar questões significativas sobre a relevância de um projeto: "Precisamos mesmo cortar esta árvore para abrir espaço para uma varanda? Por que precisaríamos sequer de uma varanda se há um parque público em frente ao edifício?"

Ainda existem limitações técnicas que nos distanciam desse cenário. O paradigma atual de desenvolvimento de IA (inclusos assistentes de voz) segue uma abordagem conexionista de aprendizado de máquina — envolvendo a programação de um algoritmo capaz de inferir estatisticamente nos estados futuros de uma entidade, de acordo com dados quantitativos anteriores das mesmas entidades ou similares, simulando um processo de "aprendizagem". Por exemplo, ARQ, o assistente de voz especializado em processo de projeto: seu sistema tem um conjunto de dados primários relacionados às suas funções como assistente de projeto, mas também possui a capacidade de recolher dados novos, e se necessário, expandir suas funções primárias de maneira autônoma.

E se ARQ começar a apresentar comportamentos sexistas, aprendidos a partir das interações sexistas dentro do escritório? Se um assistente de voz proativo pretende derrotar e desafiar a matriz de dominação, deve ser inscrito em seu código a capacidade de chamar a atenção de humanos em caso de discriminação ou qualquer outra forma de abuso. As habilidades sociais usadas pelos humanos para interagir com uma IA são as mesmas usadas para interagir com outros humanos (MIKŠÍK et al., 2020). Portanto, em que tipo de modelo os assistentes de voz estariam apoiando suas interações se eles aceitassem passivamente comportamentos abusivos de humanos? Ou ainda, que tipos de abuso os assistentes negligenciariam? É possível observar que parte da opinião pública vem pressionando empresas como Amazon e Apple, para que seus assistentes de voz respondam adequadamente a episódios de assédio sexual e moral (FESSLER, 2018; SILVER, 2018). Infelizmente, esse tipo de viés está embutido na matriz de dominação (MULLAINATHAN, 2019), representando um desafio para o desenvolvimento e treinamento de tecnologias como a descrita neste ensaio.

114

## 5 Considerações finais: desafios gerais

Este ensaio é um trabalho especulativo em torno da relação entre o viés produzido ou reforçado por projetistas e seus assistentes de voz. Como discutimos, não há ferramenta ou tecnologia sem viés — e, a partir desta constatação, buscamos explorar quais seriam os efeitos de se incorporar intencionalmente um viés que visa a produção de interações mais igualitárias, como as apresentadas pelo *Design Justice*. Além disso, sugerimos que um viés intencional que, aliado a uma abordagem proativa de IA, seria capaz de desafiar a interação "mestre-escravo" entre humanos e computadores.

Tal como foi apontado por Mikšík e coautores: "A transição de dispositivos reativos para proativos é um desafio, pois muda fundamentalmente todo o processo de interação, exigindo capacidades cognitivas avançadas dos dispositivos e, até certo ponto, também um *hardware* novo" (2020, p. 4, tradução nossa). Um projeto de interação de usuário baseada em um paradigma proativo deve levar em conta o pouco que se sabe sobre como se dão as interrupções de fala (EDWARDS et al., 2021, p. 1) — e se estamos produzindo um assistente de voz para arquitetos, a inclusão deve atingir uma dimensão meta, "incluindo" arquitetos para projetar coletivamente interações mais "inclusivas" com as tecnologias digitais.

Mesmo não sendo uma solução definitiva, o modelo de *Design Justice* é capaz de promover abordagens interseccionais no processo de projeto. O objetivo deste modelo é "[...] ir além do design de impacto social ou design para o bem, para desafiar os designers a pensar como boas intenções não são necessariamente suficientes para garantir que processos e práticas de design se tornem ferramentas de inclusão, [...]" (COSTANZA-CHOCK, 2020, p. 6, tradução nossa).

O reconhecimento das desigualdades como uma estrutura social complexa pode ajudar no entendimento de que elas não serão facilmente combatidas por soluções simplistas. É necessário que abordagens sociais e comunitárias de longo prazo sejam capazes de perturbar as desigualdades na matriz de dominação, através de processos participativos. O cenário proposto neste ensaio pretendeu provocar o início de um diálogo em direção às abordagens interseccionais.



## Referências

- BLEECKER, J. **Design Fiction: A Short Essay on Design, Science, Fact and Fiction**. Near Future Laboratory. [online] 2009. Disponível em: <https://nearfuturelaboratory.myshopify.com/products/design-fiction-a-short-essay-on-design-science-fact-and-fiction>. Acesso em: 26 jun. 2021.
- BRITANNICA, T. E. OF E. **Quilombo**. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/quilombo>. Acesso em: 9 nov. 2022.
- BURRY, M. **Scripting Cultures: Architectural Design and Programming**. [s.l.] John Wiley & Sons, 2013.
- BUXTON, B. **Sketching User Experiences: Getting the Design Right and the Right Design**. [s.l.] Morgan Kaufmann, 2010.
- CALIXTO, V.; CELANI, G. A literature review for space planning optimization using an evolutionary algorithm approach: 1992-2014. **Anais do XIX Congresso da Sociedade Ibero-Americana de Gráfica Digital 2015**, [S.L.], v. 2, n. 3, p. 662-671, nov. 2015. Editora Edgard Blücher. <http://dx.doi.org/10.5151/despro-sigradi2015-110166>.
- CARPO, M. **The Digital Turn in Architecture 1992 - 2012**, Enhanced Edition. London: John Wiley & Sons, 2013.
- CARPO, M. **The Second Digital Turn: Design Beyond Intelligence**. Cambridge: MIT Press, 2017.
- COSTANZA-CHOCK, S. **Design Justice: Community-Led Practices to Build the Worlds We Need**. Cambridge: MIT Press, 2020.
- DE LA ROSA, J.; RUECKER, S. Using prototypes to produce high-resolution systemic future maps: a proposed model for design research and knowledge. *Bitácora Urbano Territorial*. **Anais...** Em: 3RD. INTERNATIONAL DESIGN RESEARCH CONGRESS. Bogotá, Colombia: 2020.
- DUNNE, A.; RABY, F. **Speculative Everything: Design, Fiction, and Social Dreaming**. Cambridge: MIT Press, 2013.
- EDWARDS, J.; JANSSEN, C.; GOULD, S.; COWAN, B. R. Eliciting Spoken Interruptions to Inform Proactive Speech Agent Design. Arxiv, [S.L.], p. 0-12, jul. 2021. **ArXiv**. <http://dx.doi.org/10.48550/ARXIV.2106.02077>. Disponível em: <http://arxiv.org/abs/2106.02077>. Acesso em: 3 ago. 2022
- HE, T.; JAZIZADEH, F.; ARPAN, L. AI-powered virtual assistants nudging occupants for energy saving: proactive smart speakers for HVAC control. **Building Research & Information**, v. 50, n. 4, p. 394-409, 19 maio 2022.
- LYNN, G. (Ed.). **Archaeology of the Digital**. Berlin: [s.n.].
- MIKSIK, O.; MUNASINGHE, I.; ASENSIO-CUBERO, J.; BETHI, S. Reddy; HUANG, S-T.; ZYLFO, S.; LIU, X.; NICA, T.; MITROCSAK, A.; MEZZA, S.. Building Proactive Voice Assistants: when and how (not) to interact. **arXiv**, [S.L.], 2020. ArXiv. <http://dx.doi.org/10.48550/ARXIV.2005.01322>.
- MINVIELLE, N.; WATHELET, O. Le design fiction Une methode pour explorer les futurs et construire l'avenir? **Futuribles: Analyse et Prospective**, n. 421, 2017, p. 69–83, 1 nov. 2017.
- MITTELSTADT, B. D.; ALLO, P.; TADDEO, M.; WACHTER, S.; FLORIDI, L. The ethics of algorithms: mapping the debate. **Big Data & Society**, [S.L.], v. 3, n. 2, p. 205395171667967, dez. 2016. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/2053951716679679>.
- NATIVIDADE, V. **Fraturas metodológicas nas arquiteturas digitais**. 2010. 302 f. Dissertação (Mestrado) — Curso de Arquitetura e Urbanismo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- PANARESE, P.; MERAGLIA, E.; VERGALLO, R.; MAINETTI, L. Enhancing Voice Assistants: a proactive approach. **2021 6Th International Conference On Smart And Sustainable Technologies (Splitech)**, [S.L.], 8 set. 2021. IEEE. <http://dx.doi.org/10.23919/splitech52315.2021.9566417>.

PEREIRA, V. J. Alteridade digital no processo de projeto: estudo sobre a interação entre arquiteto e inteligência artificial. 2020. 169 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2020.

STRENGERS, Y.; KENNEDY, J. **The Smart Wife**: Why Siri, Alexa, and Other Smart Home Devices Need a Feminist Reboot. Cambridge, MIT Press, 2020.

WINNER, L. **The Whale and the Reactor**: A Search for Limits in an Age of High Technology, Second Edition. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

## **MANIFESTO EPISTEMOLÓGICO: POR UMA ESCRITA CONTRA-HEGEMÔNICA** **EPISTEMOLOGICAL MANIFEST: FOR A COUNTER-HEGEMONIC WRITING** **BEATRIZ SIMÕES, CRISTINA DE ARAUJO**

**Beatriz Palmeira Simões** é Arquiteta e Mestre em Arquitetura e Urbanismo e doutoranda em Desenvolvimento Urbano no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Estuda urbanismo social, direito à cidade, modos de apropriação dos espaços públicos, desigualdades de gênero, mulheres da resistência e marcas urbanas. [beatriz.palmeira@ufpe.br](mailto:beatriz.palmeira@ufpe.br)  
<http://lattes.cnpq.br/3106474581989575>

**Cristina Pereira Araújo** é Arquiteta, Mestre e Doutora em Arquitetura e Urbanismo, com pesquisa de Pós-doutorado em andamento. É professora da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da mesma instituição. Coordena o Laboratório Espaço e Política, onde pesquisa produção e estruturação do espaço urbano, lutas de classes e conflitos socioespaciais. [cristina.pereira@ufpe.br](mailto:cristina.pereira@ufpe.br)  
<http://lattes.cnpq.br/8068366194146208>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: SIMÕES, B. P. M.; ARAUJO, C. P. Manifesto epistemológico: por uma escrita contra-hegemônica. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/655/655pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

O cenário da produção de conhecimento científico e pesquisa das ciências sociais de ontem e de hoje foi/é conformado por valores hegemônicos como universalidade, imparcialidade e neutralidade. Em sua contramão, também no ontem e no hoje, encontramos, dentre tantas vozes resistentes, aquelas pertencentes às epistemólogas feministas, que têm buscado denunciar o fazer acadêmico tradicional e propor, em seu lugar, um aporte teórico de caráter revolucionário, que suscite a crítica e o posicionamento político e ético do(a) pesquisador(a). No intuito de contribuir e estimular a crítica ao pensamento hegemônico que circula na área da arquitetura e urbanismo, o objetivo deste escrito é elaborar uma aproximação analítica a uma das referências da pesquisa de cunho contra-hegemônico: a epistemologia feminista, a fim de colaborar na revisão de algumas das categorias analíticas existentes e repensar delimitações de métodos, procedimentos e do papel do(a) pesquisador(a), com vistas à possibilidade de um pensar mais democrático. Para tanto, o caminho metodológico proposto foi a elaboração de um levantamento de referências bibliográficas, que buscou abordar as temáticas do giro decolonial e das epistemologias feministas. Como resultado, apresentamos um artigo-manifesto que propaga um projeto outro de produção do conhecimento científico, constituindo-se como um projeto metodológico-político-ético, que possui ferramentas metodológicas que dão condições de construir um conhecimento situado, parcial, responsável e, por isso, comprometido tanto politicamente como eticamente.

**Palavras-chave:** Epistemologias feministas, Produção do conhecimento científico, Projeto metodológico-político-ético, Escrita feminista

## 1 Introdução: de onde partimos

Nos dias atuais, os valores hegemônicos que se sobressaem na (de)formação das cidades brasileiras têm sido impostos pelo capitalismo, colonialismo, patriarcado (SANTOS, 2018) e pela escravidão. Diante desse complexo panorama de relações sociais, que “continuam a operar e a se manifestar sob suas três formas canônicas: exploração, dominação e opressão” (KERGOAT, 2010, p. 95), surgem os mais variados embates como resistência. Deste modo, interessa-nos contribuir no debate das discussões que buscam refutar o pensamento hegemônico no campo disciplinar da arquitetura e do urbanismo, no qual as lógicas determinadas pelos grupos dominantes têm influenciado na padronização e reprodução dos “interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais e categorias sociais” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 01).

Este é, de acordo com a socióloga Oyèrónké Oyěwùmí (2004), um dos princípios da modernidade, o qual implementa a “hegemonia cultural euro-americana” que contamina as diversas esferas da sociedade, exercendo uma maior influência “na produção de conhecimento sobre o comportamento humano, história, sociedades e culturas” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 01). Diante deste contexto, surge, no horizonte que pretendemos abordar neste escrito, o que se convencionou chamar de arquiteturas contra-hegemônicas. Elas são tidas como um conjunto de posicionamentos contestadores, que visam questionar as ideias, os valores e as crenças naturalizadas e reproduzidas e se lançam na proposição de novos caminhos possíveis de produção da arquitetura e do urbanismo atuais.

Em face do exposto, o recorte aqui proposto abrangerá as insurgências feministas decoloniais, pois elas enquadram-se na temática das arquiteturas contra-hegemônicas quando buscam colocar em xeque a práxis dominante tanto no campo teórico, como no empírico. Neste, as pesquisadoras se dedicam a propiciar a munição necessária para contribuir na militância pelo acesso, dentre inúmeros direitos, ao da cidade a todas e a todos. Ao passo que, naquele, auxiliam na luta travada na esfera da produção do conhecimento científico, sujeitada às noções dominantes de universalidade, neutralidade e objetividade (SARDENBERG, 2001). Tendo, portanto, como pano de fundo as bandeiras defendidas pelas feministas decoloniais, no que se refere às pesquisas acadêmicas, este artigo objetiva elaborar uma aproximação analítica a uma das referências de cunho contra-hegemônico: a epistemologia feminista.

Essa aproximação é proposta com a finalidade de colaborar na revisão de algumas das categorias analíticas existentes, além de repensar delimitações de métodos, procedimentos e do papel do(a) pesquisador(a), com vistas à possibilidade de um pensar mais democrático, engajador e, por isso, revolucionário. Em termos de caminho metodológico, no primeiro momento, nos vincularemos ao movimento do “giro decolonial”, o qual defende a resistência nas instâncias “teórico e prática,



político e epistemológico à lógica da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105). O desdobramento dessa postura desembocou na escolha da epistemologia feminista como itinerário de pesquisa, uma vez que essa é “uma das primeiras formas de produção de conhecimento científico que colocaram em xeque a posição hegemônica do conhecimento produzido na chave burguesa e ocidental” (MATOS, 2008, p. 346).

Assim sendo, posicionamos a nossa escrita como um artigo-manifesto, pois, nos tópicos que seguem, buscaremos: a) não somente denunciar as estruturas de dominação atuantes na produção do conhecimento científico (no primeiro item); mas, sobretudo, b) propor formas outras de atuação enquanto pesquisadoras(es), partilhando, como produto, um projeto metodológico-político-ético de fazer pesquisa possível. No terceiro e último tópico, nossa intenção é demonstrar até onde podemos chegar quando percorremos o itinerário que é proposto pelas epistemólogas feministas.

## 2 A epistemologia feminista, uma (breve) revisão teórica

O cenário exposto retrata a realidade encontrada (majoritariamente) no campo da produção de conhecimento e pesquisa das ciências sociais de ontem e de hoje. Cenário esse onde o narrador se esconde por trás de uma terceira pessoa desencarnada, quase como se não fosse um corpo atravessado por diversos “marcadores sociais da diferença”<sup>1</sup> (COLLINS, 1997, p. 378, tradução nossa), por seus contextos específicos, ideologias e perspectivas. Assumindo-se, deste modo, universal, acredita ser capaz de dar conta de elaborar questões sobre todo e qualquer indivíduo. No entanto, ainda num ontem não tão distante, surgiu e começou a ganhar força no ambiente acadêmico, sobretudo na filosofia e em suas áreas correlatas, uma alternativa possível para a construção dos saberes científicos. Esta outra maneira tem sido desenvolvida pelas feministas em suas mais variadas vertentes, como uma estratégia de resistência ao modo de fazer ciência tradicional. Nela, são enfatizadas “as conexões e as intersecções entre os valores, a política, a ciência e o conhecimento [...], reiterando a impossibilidade da neutralidade e da imparcialidade de fazerem parte dos quesitos do conhecimento científico” (NEVES; NOGUEIRA, 2004, p. 126).

Para a socióloga Priscila Williams (2017, p. 07), as epistemólogas feministas têm buscado elaborar uma “ciência mais acessível, capaz de incorporar mais grupos, passando a considerar as particularidades, os paradoxos, as contingências que fazem parte do grande e plural grupo humano”. E continua afirmando que essa elaboração passa pela proposição de críticas às pesquisas, aos seus objetivos e justificações, aos seus métodos e procedimentos (WILLIAMS, 2017), bem como pela revisão de alguns conceitos-chave, dentre eles:

‘conhecimento’, ‘sujeito cognoscente’, ‘objetividade’, ‘racionalidade’, ‘justificação’, ‘metodologia científica’, ‘generalidade’, ‘universalização’, como sendo conceitos falhos e tendenciosos, em vista de uma reconstrução normativa, prática e ideológica que reconheça, explique e endosse a parcialidade e a contextualidade dos nossos processos de conhecimento (SATTLER, 2019, p. 06).

Em cada um dos seus embates e novas proposições, comprovamos a riqueza das epistemologias feministas indicada por Ana Garay, Lupicínio Íñiguez e Luz Martínez (2001 apud NEVES; NOGUEIRA, 2004, p. 127), em seu “claro posicionamento crítico social” e no seu compromisso com a transformação da realidade social (WILLIAMS, 2017). É, pois, necessário notar que por seu viés feminista o gênero tem um papel central na aproximação dessa realidade, uma vez que se “identifica como as concepções e práticas dominantes de atribuição, aquisição e justificação de conhecimento prejudicam as mulheres e outros grupos subordinados, e se esforça para reformá-los para servir aos interesses desses grupos” (ANDERSON, 2020, p. 01).

Ao mesmo tempo, as vertentes feministas com as quais nos sentimos identificadas e, portanto, defendemos neste artigo-manifesto, estão em consonância com Linda M. Alcoff e Elizabeth Potter (1993, p. 03, tradução nossa e grifo nosso), quando concebem que:

[...] a autoridade cognitiva geralmente está associada a um **conjunto de marcas** que envolvem não apenas gênero, mas também raça, classe, sexualidade, cultura e idade. Além disso, os desenvolvimentos na teoria feminista demonstraram que o gênero como categoria de análise **não pode ser abstraído de um contexto particular** enquanto outros fatores são mantidos estáveis; o

<sup>1</sup> Expressão que abarca as categorias sociais, como gênero, classe social, raça/etnia, entre outras, de maneira a assumir uma postura crítica a tais construções sociais impostas pela estrutura social hegemônica patriarcal, capitalista e racista.

gênero nunca pode ser observado como uma influência “pura” ou solitária. A identidade de gênero não pode ser adequadamente compreendida – ou mesmo percebida – exceto como um componente de inter-relações complexas com outros sistemas de identificação e hierarquia (ALCOFF, L. M; POTTER, E. 1993, p. 3, grifo nosso).

Compreendemos com isto que a epistemologia que busca ser desenvolvida por um viés feminista tem como compromisso combater os valores hegemônicos, bem como as dominações e explorações de suas estruturas. Para tanto, esforça-se para construir um projeto libertador, que tem como objetivo emancipatório “desfazer a teia de opressões e refazer a teia da vida” (ALCOFF; POTTER, 1993, p. 04) e expandir a “democracia na produção do conhecimento” (ALCOFF; POTTER, 1993, p. 13).

### 3 As epistemologias feministas como um projeto metodológico-político-ético

Ao compreendermos de onde surgem as epistemologias feministas e seus objetivos, delineamos que estamos tratando de uma proposta autorreflexiva de produção do conhecimento. Sendo, pois, capaz de “revelar seus próprios fundamentos sociais, uma revelação ainda mais urgente porque as feministas acadêmicas estão em uma posição social contraditória, buscando mudanças fundamentais nas próprias instituições que nos capacitam a falar e trabalhar” (ALCOFF; POTTER, 1993, p. 14). Desse modo, as epistemólogas feministas pretendem compor algo como um projeto metodológico-político-ético, com suas novas abordagens, ferramentas e métodos, suas possibilidades outras de proposições e posicionamentos. Neste contexto, a teórica bell hooks<sup>2</sup> (2013, p. 93) reafirma que se faz necessário teorizar sobre a realidade para tentar “compreender tanto a natureza da nossa situação atual, quanto os meios pelos quais podemos nos engajar coletivamente numa resistência capaz de transformar nossa realidade”<sup>3</sup>.

Qual outro jeito de implementar tal sugestão, se não nos comprometendo com uma “perspectiva crítica-comprometida” (SILVA, 2018, p. 17), posicionando-nos contra as “doutrinas ideológicas da objetividade científica descorporificada” (que acentuam as hierarquias de poder) e defendendo, na contramão do que está padronizado na academia, a “objetividade corporificada” (HARAWAY, 1995, p. 09 e 18)? Segundo a autora, essa objetividade se caracteriza como feminista por estabelecer os limites reais encontrados e, portanto, a parcialidade que responsabiliza quem produz o conhecimento considerado científico.

Neste sentido, ao buscar uma escrita feminista, no sentido de ser responsável política e eticamente com o que se é produzido, é preciso estar em concordância com Donna Haraway, ao afirmar que:

[...] o único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em **algum lugar em particular**. A questão da ciência para o feminismo diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada. Suas imagens não são produtos da escapatória ou da transcendência de limites, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, **visões desde algum lugar** (HARAWAY, 1995, p. 35, grifo nosso).

Neste contexto, as epistemólogas feministas defendem a necessidade daquela(e) que pesquisa de definir esse tal “algum lugar” de onde se está localizada(o). Assumir o lócus social, faz-se importante, pois marca um posicionamento ético que argumenta que o “lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas” (RIBEIRO, 2019, p. 69). Além disto, refuta, conseqüentemente, a universalidade estabelecida como única prática discursiva possível (COLLINS, 1997; ALCOFF, 2016). Em complemento, o conhecimento situado busca ir de encontro a outros cânones hegemônicos, imposto nas entrelinhas do narrador em terceira pessoa descorporificado da ciência tradicional: a neutralidade e a imparcialidade. Nestes pontos, as epistemólogas feministas declaram que “não há como nos despirmos por completo de nossas crenças e valores, mesmo usando métodos científicos” (WILLIAMS, 2017, p. 06). Assim sendo, aquilo que produzimos passa, necessariamente, pelos filtros com os quais olhamos os mundos ao nosso redor.

Concomitantemente, situar a posição social de quem narra uma pesquisa é também um ato político, visto que:

<sup>2</sup> Segundo Natália Silva (2018), a teórica feminista e ativista antirracista Gloria Jean Watkins é mais conhecida por seu pseudônimo de bell hooks e opta pela escrita em minúscula com o intuito de que seu trabalho tenha mais evidência que sua figura.

<sup>3</sup> No contexto da autora, trata-se da realidade das afro-americanas e suas lutas pela libertação da mulher negra, mas que cabem no cenário aqui delineado.

[...] anunciar o lugar de fala significa muito em termos epistemológicos, porque **rompe** não só com aquela ciência que esconde seu narrador, como **denuncia** que essa forma de produzir conhecimento é geocentrada, e se consolidou a partir da desqualificação de outros sistemas simbólicos e de produção de saberes (PELÚCIO, 2012, p. 398, grifo nosso).

Deste modo, a ferramenta metodológica da objetividade corporificada traz consigo inúmeras críticas e novas proposições. Ela auxilia no posicionamento de quem elabora a pesquisa, demonstrando que somente o “parcial promete uma visão objetiva” (HARAWAY, 1995, p. 18). Assim, contextualiza, situa e limita, ao passo que se compromete, responsabilmente, na construção de cada momento da pesquisa, reconhecendo-a como um “instrumento dos jogos de poder”, e propondo “recriá-la de modo mais inclusivo, mais plural, mais democrático” (WILLIAMS, 2017, p. 11).

Outra ferramenta que compõe as epistemologias feministas, em sua construção como um projeto metodológico-político-ético, é o “instrumento de indagação permanente da ciência que se produz” (NEVES; NOGUEIRA, 2004, p. 126): a reflexividade. O uso desse instrumento demonstra sua relevância ao sugerir compreender como se dará a construção das relações, sobretudo, com o campo e com as(os) protagonistas de uma pesquisa, à medida que propõe uma “avaliação dos efeitos da dimensão social e relacional na produção dos discursos científicos” (RODRIGUES, 2013, p. 64). Portanto, a reflexividade contribui na compreensão do papel do(a) pesquisador(a), uma vez que é um convite a um “processo de permanente interrogação e de análise, através do qual os/as investigadores/as avaliam o impacto dos seus valores, das suas ideologias e das suas posições nos produtos que executam, e nos caminhos que escolhem percorrer para os executar” (NEVES; NOGUEIRA, 2004, p. 126).

Desta maneira, a referida ferramenta nos apresenta uma possibilidade outra de intervenção com o campo e suas(seus) habitantes, que pode auxiliar no estabelecimento das relações entre pesquisador(a)-pesquisadas(os). Neste seguimento acrescenta-se, ao já abordado, o método do “PesquisarCOM” de Márcia Moraes, que propõe que:

[...] no lugar da distribuição assimétrica que separa o pesquisador[a] do[a] pesquisado[a], entra em cena uma outra distribuição da capacidade de agir, isto é, aquele[a] que é interpelado[a], torna-se ativo no sentido de participar ativamente do dispositivo de intervenção (MORAES, 2010, p. 30).

Isso implica, portanto, assumir a construção de uma pesquisa que dialogue com o outro, e não por ele (ALCOFF, 1991). Logo, implica estar aberta a interpelar e ser interpelada pela(o) Outra(o); a afetar e ser afetada (MORAES, 2010; SILVA; GOMES; LOPES, 2014); em criar uma “relação aditiva (...), levando em conta o referencial do outro” (MORAES, 2010, p. 28).

Ao mesmo tempo, sentimos a necessidade de, mais uma vez, nos colocar junto daquelas que partilham do argumento de que não há neutralidade na academia (MOHANTY, 2008; HOOKS, 2013; RODRIGUÊS, 2013; NOGUEIRA, 2001; MORAES, 2010; ALCOFF, 2016; SOUZA; FRANCISCO, 2016; TORRALBA, 2018), posto que “aquilo que se considera como sendo material só se torna verdadeiramente “dados” depois das decisões teóricas dos[as] pesquisadores[as]” (NOGUEIRA, 2001, p. 33). Diante desse ponto de vista, é preciso ter sempre em mente que:

[...] não há nenhuma fotografia não mediada, ou câmera escura passiva, nas explicações científicas de corpos e máquinas: há apenas **possibilidades visuais altamente específicas**, cada uma com um modo maravilhosamente detalhado, ativo e **parcial** de organizar mundos (HARAWAY, 1995, p. 22, grifo nosso).

Por fim, pelo menos naquilo que se pretende abarcar nesse artigo-manifesto de aproximações e revisões, há uma outra proposição das epistemólogas feministas para a construção de um projeto metodológico-político-ético: a pluralidade metodológica. Essa é defendida pelas(os) investigadoras(es) feministas como “uma opção técnica deliberada, na medida em que expressa preocupações em prol do compromisso que esta visão da ciência assume face à mudança social” (NEVES; NOGUEIRA, 2004, p. 50). Esse compromisso com a mudança social se expressa na seleção de múltiplos instrumentos metodológicos, por acreditar que a complexidade de um fenômeno (ou realidade) deve ser abordada de formas variadas, ampliando, assim, o entendimento e a credibilidade do que foi apreendido (RODRIGUÊS, 2013). Assim sendo, existem inúmeras possibilidades de ferramentas de produção dos dados, sendo algumas delas: a pesquisa documental, as errâncias urbanas, o diário de campo, a entrevista semiestruturada, a cartografia corporal e a observação participante.

#### 4 Considerações finais: aonde chegamos

Neste artigo-manifesto, buscamos corroborar o debate que objetiva refutar o pensamento hegemônico no campo disciplinar da arquitetura e do urbanismo, sobretudo no que compete à produção de conhecimento científico. Para tanto, optamos por nos posicionar no “pensamento de fronteira feminista” proposto pela filósofa e ativista Maria Lugones (2014, p. 947), naquele que procura reconhecer a diferença colonial e resistir “ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la” (LUGONES, 2014, p. 948). Dessa fronteira feminista, procuramos contribuir com as discussões sobre as arquiteturas contra-hegemônicas, trazendo ao centro da argumentação as epistemologias feministas. Esse movimento implica um comprometimento com a quebra de paradigmas tradicionais, que se dá quando nos propomos a refutar as noções de “objetividade, [de universalidade], de verdade e de neutralidade” (RODRIGUÊS, 2013, p. 64), da maneira como são impostas pelos grupos hegemônicos enraizados no meio acadêmico.

Além disso, as epistemologias feministas nos convocam ao embate pela transformação social, ao convidar-nos a estabelecer um (e pôr-se em) movimento em prol da defesa da “produção teórica como uma prática social” (HOOKS, 2013, p. 94). Deste modo, as epistemólogas feministas não buscam apenas destruir o que está posto, em termos das bases e valores hegemônicos, mas apresentam também uma nova alternativa possível em seu lugar. Nessa alternativa, vimos que é proposto um projeto metodológico-político-ético potente, que nos ajuda a construir uma pesquisa baseada nas ferramentas da objetividade corporificada, da reflexividade e da pluralidade metodológica.

Assim, chama-nos à responsabilidade por aquilo que produzimos; por como nos aproximamos do campo e, sobretudo, por como compreendemos e delimitamos as relações com a(o) outra(a) que constrói a pesquisa conosco. No entanto, é preciso deixar claro que não tivemos a intenção de esgotar esse vasto e complexo tema. Buscamos apenas uma aproximação dele e das epistemólogas feministas que têm construído todo esse aporte teórico, para, deste modo, apresentar uma possibilidade outra de fazer pesquisa e de fazê-la de maneira inconformada (com o que está posto), questionadora (daquilo que se apresenta como o padrão) e comprometida (com a criação de algo novo, mais inclusivo, democrático e revolucionário).

Por fim, acreditamos que aqui talvez caiba uma breve partilha, para que também nós saíamos da terceira pessoa e nos coloquemos no lugar em que nos encontramos por trás desta tela. Gostaríamos apenas de reforçar que abraçar o desenvolvimento de uma pesquisa alicerçada em um projeto teórico-epistemológico feminista decolonial é desafiador em múltiplas esferas e níveis. Isso ocorre pela exigência de um posicionamento ético e político durante todo o processo de construção do conhecimento científico. Porque trabalhar com as ferramentas apresentadas, imersa em uma atmosfera de reflexividade, demanda um constante movimento de autoquestionamento sobre o nosso lugar de fala, a nossa realidade e os nossos privilégios. Porque evoca e faz emergir sentimentos até então “mantid[os] fora da consciência” (KILOMBA, 2012, apud RIBEIRO, 2019, p. 79).

Embora exigente, a utilização do aporte teórico feminista compartilhado posiciona o nosso manifesto no caminho da revolução desejada. Naquele que não busca conciliar, mas romper, visto que “não criamos uma nova sociedade com discursos confortáveis para aqueles que se beneficiam dos privilégios estruturais” (RIBEIRO, 2019, p. 262). Uma vez comprometida com a mudança social, “essa forma de produzir ciência [aqui proposta] vai ter uma relação importante com grupos minoritários, grupos que estão em situação de desigualdade social, em especial às mulheres” (RODRIGUÊS, 2013, p. 64).

#### Referências

- ALCOFF, L. M. The Problem of Speaking For Others. In: **Cultural Critique**. N. 20, p. 5-32. 1991. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1354221?seq=1>. Acesso em: 6 jun. 2022.
- ALCOFF, L. M.; POTTER, E. **Feminist epistemologies**. ALCOFF, L.; POTTER, E. (Orgs.). Londres: Routledge, 1993.
- ALCOFF, L. M. Uma epistemologia para a próxima revolução. In: **Soc. estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 129-143, 2016. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100129&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100129&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 6 jun. 2022.
- ANDERSON, E. Feminist Epistemology and Philosophy of Science. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)**, Edward N. Zalta, 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/feminism-epistemology/>. Acesso em: 9 jul. 2022.



BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11. Brasília, maio - agosto de 2013, p. 89-117. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhw/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 07 jun. 2022.

COLLINS, P. H. Comment on Hekman's "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited": Where's the Power? In: **Signs**, v. 22, n. 2, p. 375-381, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3175278?origin=JSTOR-pdf&seq=1>. Acesso em: 02 jun. 2022.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: **Cadernos Pagu**, v. 5, p. 07-41, 1995. Disponível em: [http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1065\\_926\\_hARAWAY.pdf](http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1065_926_hARAWAY.pdf). Acesso em: 2 jun. 2022.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. 1ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KERGOAT, D. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. In: **Novos estudos Cebrap**, nº 86, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/hVNnxSrszcVLQGfHFf85kk/>. Acesso em: 10 jul. 2022.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, 2014.

MATOS, M. Teorias de gênero ou teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformaram em um campo novo para as ciências. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(2): 440, maio-agosto/2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/6Y8dcfxYKPXWmyyZmhF5yph/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 2 jun. 2022.

MOHANTY, C. T. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. In: **Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes**. NAVAZ, L. S.; HERNÁNDEZ, R. A. (Orgs.). Madri: Cátedra, Universitat de València, Instituto de La Mujer, p. 117-163, 2008.

MORAES, M. Pesquisar COM: Política ontológica e deficiência visual. In: **Exercícios de ver e não ver: arte e pesquisa COM pessoas com deficiência visual**. MORAES, M.; KASTRUP, V. (Orgs.). Rio de Janeiro: Nau Editora / Faperj, 2010.

NEVES, S.; NOGUEIRA, C. Metodologias Feministas na Psicologia Social Crítica: a ciência ao serviço da mudança social. In: **Ex aequo**, n. 11, p. 123-138, 2004. Disponível em: [https://sigarra.up.pt/fpceup/en/pub\\_geral.pub\\_view?pi\\_pub\\_base\\_id=87806](https://sigarra.up.pt/fpceup/en/pub_geral.pub_view?pi_pub_base_id=87806). Acesso em: 2 jun. 2022.

NOGUEIRA, C. A análise do discurso. In: **Métodos e técnicas de avaliação: novos contributos para a prática e investigação**. L. Almeida e E. Fernandes (Edts), Braga: CEEP, 2001. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/4355>. Acesso em: 06 jun. 2020.

OYĚWŪMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWŪMÍ, O. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series**. v. 1, p. 1-8, Dakar, CODESRIA, 2004, traduzido por por Juliana Araújo Lopes.

PELÚCIO, L. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós- colonialismos, feminismos e estudos queer. In: **Rev. Contemporânea**. Dossiê Saberes Subalternos, v. 2, n. 2, p. 395-418, 2012. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/viewFile/89/54>. Acesso em 12 ago. 2022.

RIBEIRO, D. **Lugar de Fala**. São Paulo: Pólen, 2019.

RODRIGUES, M. N. M. **Jovens mulheres rappers**: reflexões sobre gênero e geração no Movimento Hip Hop. 2013. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

SANTOS, B. S. **Globalização ou Desglobalização** (Aula Magistral online). 2018. Disponível em: <https://www.facebook.com/AliceProjectCES/videos/1817536944957874/>. Acesso em: 22 jul. 2022.

SARDENBERG, C. M. B. Da Crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista? In: **X Encontro da REDOR**, 2001. Disponível em:

<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6875/1/Vers%C3%A3o%20Final%20Da%20Cr%C3%ADtica%20Feminista.pdf>.

Acesso em: 07 jun. 2022.

SATTLER, J. **Epistemologia feminista**. Florianópolis, 2019. Disponível em: <https://cpgd.paginas.ufsc.br/files/2019/05/Epistemologia-Feminista-texto-para-leitura%C3%A9via.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2022.

SILVA, P. C. S.; GOMES, C. C.; LOPES, A. C. O. O direito à moradia e o protagonismo das mulheres em ocupações urbanas. In: **Revista Gênero & Direito**. p. 180-198, 2014.

SILVA, N. A. da. **Feminismo negro e produção do espaço**: as ocupações urbanas em uma abordagem interseccional-espaçial. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

SOUZA, S. R. L. de; FRANCISCO, A. L. O Método da Cartografia em Pesquisa Qualitativa: Estabelecendo Princípios ... Desenhando Caminhos ... In: **Investigação Qualitativa em Saúde**, 5º Congresso Ibero-Americano em investigação qualitativa, 2016. Disponível em: <https://docplayer.com.br/31335007-O-metodo-da-cartografia-em-pesquisa-qualitativa-estabelecendo-principios-desenhando-caminhos.html>. Acesso em: 02 jun. 2022.

TORRALBA, R. Cartografias no Morro da Conceição: abrir brechas no corpo da cidade. In: **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, v. 8, n. 2, abril-junho, p. 323-347, 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=463555173006>. Acesso em: 08 ago. 2022.

WILLIAMS, P. Epistemologia e Feminismo. In: **Revista Três Pontos**, v.13, n.1 (jan 2016/jun 2016) Dossiê Múltiplos Olhares sobre Gênero, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/view/3385>. Acesso em: 02 jun. 2022.

## NA CONTRACULTURA DA REVITALIZAÇÃO DO CENTRO HISTÓRICO DE FLORIANÓPOLIS IN THE COUNTERCULTURE OF THE REVITALIZATION OF FLORIANÓPOLIS HISTORIC CENTER EVANDRO FIORIN, PAULA POLLI, SÉRGIO MORAES

**Evandro Fiorin** é Arquiteto, Mestre e Doutor em Arquitetura e Urbanismo, com Pós-Doutorado na mesma área. É Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da mesma instituição. Coordena pesquisas sobre arquitetura e cidade contemporâneas, percepção, usos e representações de novas espacialidades, práticas errantes no ensino, pesquisa e extensão, e projetos experimentais. [evandrofiorin@gmail.com](mailto:evandrofiorin@gmail.com)

<http://lattes.cnpq.br/5599203800231511>

**Paula Gabbi Polli** é Arquiteta, Mestre e doutoranda em Arquitetura e Urbanismo, pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Estuda urbanismo e paisagismo de áreas livres de uso comum. [paula.polli@gmail.com](mailto:paula.polli@gmail.com)

<http://lattes.cnpq.br/1957309080165361>

**Sérgio Torres Moraes** é Arquiteto, Mestre e Doutor em Arquitetura e Urbanismo, com estágio de Pós-Doutorado sobre aspectos físico-ambientais do planejamento urbano e regional. É Professor Associado da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e do Programa de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo da mesma instituição. Coordena pesquisas sobre requalificação urbana e restauração arquitetônica, planejamento urbano e regional e desenho urbano. [sergiomoraes@arq.ufsc.br](mailto:sergiomoraes@arq.ufsc.br)

<http://lattes.cnpq.br/0065042233378829>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: FIORIN, E.; POLLI, P. G.; MORAES, S. T. Na contracultura da revitalização do centro histórico de Florianópolis. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/612/612pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

Como um contraponto ao pensamento que tem balizado renovações urbanas nos últimos anos, neste artigo recortamos alguns dos processos de revitalização que têm ocorrido no centro histórico da cidade de Florianópolis, a partir de um ponto de vista crítico. O trabalho se enquadra no viés contra-hegemônico da narrativa corrente sobre o lugar urbano, pois objetiva apontar possibilidades de leitura e interpretação da porção leste do antigo centro histórico que possam abrir caminho para um projeto que inclua usos e usuários distintos. A metodologia perpassa pela modalidade de pesquisa do caminhar como prática estética, pela percepção acurada e pelo método da cartografia, de modo a vivenciar os espaços urbanos e refutar um olhar e fazer hegemônicos sobre o patrimônio, a arquitetura e a cidade. Como resultados coletamos imagens tácteis, metaforicamente trabalhadas, como as cartas de um baralho. Assim, compomos, em diversos naipes, as facetas fotográficas de um lugar vivo, que se abre à imaginação, para a criação de um outro sentido de projeto urbano, como forma de resistência aos processos de higienização que estão em jogo e ainda dominam os discursos e estratégias vigentes.

**Palavras-chave:** Revitalização, Centro Histórico, Florianópolis, Contracultura, Projeto

## 1 Centro Histórico de Florianópolis

Este artigo se contrapõe aos discursos e às estratégias de revitalização urbana no centro histórico da cidade de Florianópolis, no sul do Brasil. Nesse sentido, aplica uma modalidade de pesquisa que entrevê algumas possibilidades de leitura e interpretação da sua porção leste, buscando demonstrar seus vieses de vivacidade, ao invés de se alinhar à narrativa corrente de uma região vazia e degradada. Um trabalho crítico que se destaca pela temática contra-hegemônica de questionamento desse *status quo*, apresentando uma outra percepção desse lugar urbano, esmiuçada aqui por meio do caminhar e cartografar.

Florianópolis, a capital de Santa Catarina (Figura 1) é uma cidade com população estimada em 516.524 habitantes (IBGE, 2021). Possui um território de 452 km<sup>2</sup>, compreendendo uma porção insular (401 km<sup>2</sup>) e uma porção continental (51 km<sup>2</sup>) (REIS, 2013). Devido às características geográficas do lugar, associadas ao reconhecimento do seu patrimônio natural, com suas mais de 42 praias, a cidade é constantemente explorada sobre a construção da imagem de Ilha da Magia, elemento recorrente e distintivo da atividade turística da região (KRONENBERGER; SABOYA, 2019; CAVANUS; MASSABKI, 2020).





**Fig. 1:** Cartografias de Florianópolis. a. Florianópolis e o Estado de Santa Catarina; b. Porção Insular e Continental de Florianópolis com destaque para a região central da cidade; c. Área Central e Centro Histórico em destaque; d. Centro Histórico e Porção Leste em destaque; e. Porção Leste do Centro Histórico. Fonte: Autores, 2022.

Mais recentemente, a essa leitura também pode se somar a ideia de Ilha do Silício, diante da grande atratividade às empresas de tecnologia, além dos nômades digitais, os quais buscam aliar o mundo do teletrabalho a uma pretensa qualidade de vida. Esse sentido de *image-making* vai modelando a porção insular como o emblema da capital catarinense, cuja recente restauração da Ponte Hercílio Luz traz ainda mais holofotes, a despeito das suas áreas continentais. Assim, com esse apelo imagético coligado ao turismo, Florianópolis tem planejado diversas reformas urbanas voltadas à revitalização do seu centro histórico sob o pretexto da necessidade de requalificar o seu espaço central e fortalecer a identidade e cultura locais (MOREIRA; TEIXEIRA, 2012).

Alguns projetos como a requalificação da Rua Vidal Ramos (terminada em 2012) e a reforma do Mercado Público (Figura 2) expõem o anseio de uma cidade que busca agregar uma pretensa qualificação das áreas centrais, atendendo a uma demanda imposta pelo capital turístico (TERNES, 2016) – nesse momento houve, ainda, o Projeto Viva Cidade, que não saiu do papel. No caso da Rua Vidal Ramos, a requalificação das instalações urbanas (pavimentação, mobiliário e acessibilidade) resultou na transformação da paisagem local (PERTILE; VIEIRA, 2015). A sutil modificação do visual estabeleceu um novo contrato social onde, por meio da simples normatização de letreiros, se materializou a apropriação cultural por parte dos agentes do mercado comercial (DE CASTELLS, 2018).

Processo semelhante se deu na reforma proposta para o mercado público municipal (ocorrida em 2015), que antes abrigava o comércio popular e agora foi alçado para uma outra categoria comercial, mais requintada, simulando uma praça de alimentação de shopping center no seu novo pátio coberto e nas suas duas alas laterais resguardando as bancas de produtos gourmet com serviços padronizados (PERTILE; VIEIRA, 2015).

O mercado agia como polo aglutinador de encontros de sociabilidade. Seu pátio a céu aberto, em particular, delimitado pelas duas alas do mercado (além dos usos frequentes de encontros de descontração e intercâmbios da população local, de vendedores ambulantes, da presença dos outsiders) era um lugar de fluxo contínuo de pedestres, permitindo dessa forma a continuidade da trama urbana central. [...] após a sua montagem, pelo tratamento dado a seu pavimento, pelos novos comércios abertos nesse espaço, os equipamentos utilizados para mobília, a delimitação entre eles quais territórios fronteiriços sutis expondo cordas, cores da mobília, marcas, preços, postura e vestimenta de seus atendentes, o conjunto dessas novidades transformou seu público frequentador. O antigo pátio aberto e público do mercado virou praça de alimentação dos *shoppings*

*centers*, com movimento em todos eles e público bastante heterogêneo, mas sempre monitorado, impondo as regras do privado no que aparenta ser público (DE CASTELLS, 2018, p. 44).



**Fig. 2:** Revitalizações na parte oeste do Centro Histórico de Florianópolis (da esquerda para a direita): a. Nova Rua Vidal Ramos; b. Novo Largo da Alfândega; c. Nova Marquise aludindo à Renda de Bilro; d. Nova Cobertura do Mercado Público; e. Novas Pinturas Murais da área central. Fonte: Autores, 2022.

Tais processos de revitalização expõem a face mais corriqueira das parcerias entre o poder público e privado onde a cidade passa a ser gerida e consumida como mercadoria, refletindo uma imagem positiva de oferta de infraestrutura e serviços (DA SILVA, 2011). Os exemplos citados evidenciam decisões que são tomadas para tornar a cidade mais funcional, mais atraente para o turismo e mais lucrativa para os especuladores, resultando em decisões fragmentadas e intervenções superficiais que não alcançam as verdadeiras demandas para a implementação de recursos, tanto materiais, quanto espaciais, voltadas para a experiência do cotidiano (PERTILE; VIEIRA, 2015).

Muito frequentemente estes processos de revitalização urbana nos centros históricos das cidades brasileiras servem mais para banir usos e populações indesejadas em favor da construção de uma imagem lucrativa que possa ser veiculada por meio das novas atrações arquitetônicas, criadas como cartões postais. Nesse sentido, o caso da renovação do Largo da Alfândega (2020), também no centro histórico de Florianópolis, pode ser lido como um outro fato bastante emblemático nesse contexto.

Sem levar em conta qualquer juízo estético com relação a sua grande marquise (uma pérgola metálica que alude uma Renda de Bilros<sup>1</sup>), a renovação do Largo da Alfândega demarca as suas novas formas de ocupação, as quais, supostamente, poderiam expulsar as subjetividades subalternas que perambulavam por todo o local. No entanto, a dificuldade de manutenção de uma imagem bem-acabada, livre de pessoas em situação de rua, por meio desse ar renovado das novas edificações erguidas pelo poder público, fez com que uma empresa atacadista do ramo supermercadista anunciasse a adoção do lugar dois anos depois da sua inauguração. Sendo assim, o gerenciamento do espaço após sua renovação realizado por uma entidade privada foi a maneira encontrada para conservar a limpeza, resguardar os usos e garantir um suposto convívio harmonioso entre as pessoas. Essa estratégia de marketing urbano não é algo novo, mas demonstra o quão complexo é manter uma imagem postiça para uma área central da cidade, mediante alguns processos de higienização. É preciso também ratificar que, propositalmente, todas essas ações de revitalização estão circunscritas apenas à porção oeste do centro histórico.

<sup>1</sup> A renda de bilros chegou ao Brasil através de costumes portugueses. A arte teria surgido em Portugal em 1560 e ficou restrita aos conventos servindo a ornamentação litúrgica e, posteriormente, a prática foi ampliada entre as mulheres da região.

Como sabemos, os centros históricos das cidades são lugares prechos de cultura devido às edificações remanescentes que ajudam a contar a história de uma civilização por meio de traços propriamente físicos, mnemônicos e pelas pessoas que perambulam. Assim, mesmo com certo esvaziamento noturno, diante da escassez de habitação nas áreas mais centrais das cidades brasileiras, a atratividade do comércio durante o dia torna estas regiões cheias de sentido. Dessa forma, as apropriações passíveis de acontecer nessas áreas são inúmeras e os processos de subjetivação estão sempre presentes e dispõem, lado a lado, as camadas mais abastadas e os que nada querem ter. São territorialidades dilatadas para a liberdade humana e devem preconizar como pressuposto dos seus espaços a democracia, mesmo que à mercê do conflito (TOURAINÉ, 2006).

Dessa maneira, as partes mais antigas do centro histórico de Florianópolis têm suas primeiras ocupações datadas do século XVII (NÓR; CAVANUS; DE SOUZA, 2018) e ainda se mantém, em grande medida, como lócus de grande importância. A porção mais a leste da área central (Figura 1) é o objeto de estudo deste artigo justamente porque foi marcada ao longo de sua evolução urbana por processos históricos de abandono e de declínio, decorrentes dos fluxos migratórios de investimentos para outras áreas da cidade (CHIBIAQUI; NÓR, 2020).

Mesmo considerada uma área com grande oferta de infraestrutura urbana, desde a gradativa descentralização de serviços públicos<sup>2</sup> na área central de Florianópolis, a evasão de atividades e serviços, a presença de edificações ociosas, subutilizadas ou descuidadas, moradores em situação de rua e a sensação de insegurança tornaram-se características marcantes nas calçadas e ruas do lugar (CHIBIAQUI; NÓR, 2020, p. 7).

Segundo estudo realizado pelo Laboratório de Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina LABURB/AMA (CHIBIAQUI; NÓR, 2020), para 83% dos entrevistados a sensação de insegurança (65%) e percepção de abandono (18%) são alguns dos principais aspectos apontados como características dessa porção da área central. Isso talvez se dê devido à baixa concentração de habitações nessa região da cidade (9% em relação às demais ocupações). Além disso, muitos dos usos estão dispostos de maneira efêmera e fragmentada, geralmente associado ao funcionamento das atividades no horário comercial. Ainda assim, o fluxo reduzido de pedestres durante longos períodos do dia coligado à existência de edificações ociosas e a presença constante de pessoas em situação de rua<sup>3</sup> caracterizam, ao avesso da imagem comum à maioria entrevistada, o aspecto da heterogeneidade da porção leste do centro histórico de Florianópolis (figura 3).

---

<sup>2</sup> A degradação da porção leste do centro histórico foi acelerada, principalmente, após a desativação do antigo terminal de transporte público, substituído pelo terminal do Sistema Integrado de Transporte, a partir de 2003, com sua nova implantação nas proximidades do Terminal Rodoviário Rita Maria. Esta alteração do centro de mobilidade para o transporte coletivo provocou impacto simultâneo no fluxo de pedestres e, por consequência, na valorização do solo urbano desta área central de Florianópolis (PERTILE; VIEIRA, 2015).

<sup>3</sup> Segundo dados da Prefeitura Municipal de Florianópolis, o município conta com 421 pessoas nessa situação. Dessas, cerca de 70% estão no centro da cidade (NÓR, CAVANUS; DE SOUZA, 2018).





**Fig. 3:** Porção Leste do Centro Histórico: O fluxo reduzido de pedestres, o acúmulo de resíduos e a presença de moradores em situação de rua. Fonte: Autores 2019; 2022.

Assim, apesar da ocorrência de aspectos que apontam para a degradação da área o local apresenta muitas potencialidades relacionadas à sua localização, devido à presença de uma infraestrutura já existente, o patrimônio edificado e o sentimento de pertencimento e de identidade inerentes à Florianópolis (CHIBIAQUI; NÓR, 2020). Também é possível ressaltar que neste recorte espacial estão presentes os contrapontos entre as antigas edificações que permaneceram de pé e os diferentes tempos da cidade. Há ainda outras relações de uso, ocupações distintas e algumas singularidades que conformam um lugar que é a expressão mais democrática da região central.

Nesse contexto, há uma grande concentração de atividades relacionadas ao lazer e a presença de bares e casas noturnas bem como um aumento da frequência ao local nesse período, sobretudo de um público bastante heterogêneo. Há que ser mencionado, nesse sentido, a presença de muitas atividades de ordem institucional que vem sendo instaladas nessa região. A ambiência desse lugar é caracterizada pelo comércio local, onde as pequenas lanchonetes dividem espaço com sebos, antiquários, bares e entidades que prestam suporte à população em vulnerabilidade social<sup>4</sup>. As tardes de sábado também são pulsantes nessa porção, reveladas na expressividade cultural das rodas de samba e outras confraternizações artísticas. Desta forma, na porção leste do centro histórico é possível entrever um modo de vida muito característico (MOREIRA; TEIXEIRA, 2012).

Essa porção leste do centro histórico de Florianópolis colabora para a conformação de uma dinâmica espacial de rituais urbanos próprios dessa região da área central. Podemos dizer, portanto, que esse lugar contribui para uma maior possibilidade de interação social e, até mesmo, traz certo ar nostálgico do sentido de publicização, tão ligado à antiga praça pública. Entretanto, não estamos preocupados aqui com a visão romantizada, que poderia ser pretexto para embalsamar o *genius loci* da porção leste do centro histórico de Florianópolis – de outro modo, vamos ao encontro ao caráter plural que a porção leste ainda pode deter, de modo a revelar os seus contrastes, os contrassensos, os possíveis espaços libertários e algum sentido democrático que ainda se faça presente, mesmo diante dos muitos conflitos sócio espaciais dali decorrentes. A tarefa de reconhecimento desses aspectos como potencialidades vão na contracultura dos processos de revitalização urbana no centro histórico de Florianópolis, especialmente, da peça publicitária denominada como Centro Sapiens, que buscava transformar a porção leste do centro histórico de Florianópolis em um distrito criativo.

<sup>4</sup> A área apresenta uma rede de entidades governamentais e não governamentais que prestam suporte a essa população e contribuem para sua concentração no local. São exemplos: o Albergue Municipal, o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), o Instituto Arco-íris e a Associação de Direitos Humanos (ADEH). (NÓR; CAVANUS; DE SOUZA, 2018).

## 2 O Centro Sapiens e os processos de revitalização

Lançado oficialmente em setembro de 2015, o projeto visava fortalecer a imagem da cidade por meio de potenciais tecnológicos, inovadores e criativos<sup>5</sup>. Sob a luz de referências internacionais<sup>6</sup>, a ideia se justificava devido ao contexto histórico da porção leste do centro histórico de Florianópolis, lida pelo discurso hegemônico como: “demasiadamente afetada pela degradação física e econômica advindas da descentralização da região” (VIA, 2017). Diante desta leitura surgiu a ideia do Centro Sapiens, distrito criativo com o pretexto de criar novas apropriações para o lugar. A proposta tinha como objetivo a revitalização da porção leste do centro histórico de Florianópolis por meio do fomento da economia criativa, de maneira a estabelecer nessa região da cidade um polo de inovação e empreendedorismo (CENTRO SAPIENS, 2016). Essa intenção se efetivaria por um processo de transformação dos espaços físicos e atribuição de novos conteúdos sociais, econômicos e culturais, com foco na criação de um ambiente mais propício para a atração de investimentos (VIA, 2017).<sup>7</sup>

A estratégia do Centro Sapiens seria estruturada através de parcerias entre o poder público e privado. Entre os parceiros do projeto destacavam-se o Governo do Estado de Santa Catarina, a Prefeitura de Florianópolis e a Câmara de Dirigentes Lojistas de Florianópolis, entre outros. Cabe ressaltar aqui que o setor público propiciou, por meio de projeto de lei, a criação de incentivos fiscais destinados a atrair a instalação de *startups* e outras empresas da economia criativa nessa parte do centro (FLORIPAAMANHÃ, 2019). Além disso, o poder municipal também arcaria com custos de cabeamento subterrâneo, com melhorias gerais e com a pavimentação, requalificando a infraestrutura urbana do local.

Mesmo com tantos incentivos, a ideia não foi adiante e o projeto Centro Sapiens foi encerrado em 2019. Outras ideias estão sendo cogitadas, como o Distrito 48, mas vêm recebendo críticas por negligenciar a pluralidade e o caráter popular e democrático da região, além de desvalorizar o uso habitacional. Nesse contexto, entendemos que esses modelos de intervenção fazem uso de incentivos e instrumentos efêmeros e sutis que alteram o ritmo das atividades locais. Também estimulam a circulação de um novo contingente populacional, associando uma melhoria na qualidade de vida da cidade pela transformação unilateral daquilo que era de domínio público, justamente em favor das incorporações privadas e coalizões do mercado imobiliário (PERTILE; VIEIRA, 2015).

A proposta de tornar a cidade adequada às exigências do capital por meio desse modelo de intervenção urbana abre espaço para empreendimentos, por vezes, apenas ligados ao ganho das empresas (HARVEY, 2015). Além disso, as pouco prováveis melhorias alinhadas a esses processos de revitalização<sup>8</sup> são utilizadas por muitos como apologia para vender slogan de cidades e rentabilizar antigas áreas. Logo, para a porção leste do centro histórico de Florianópolis, o sentido de revitalização poderia servir mais como uma estratégia para higienizar usos e as ocupações indesejáveis, banindo a população mais vulnerável que perambula pela região.

Por conseguinte, nossa crítica vai de encontro à estratégia de marketing urbano que é empregada com o objetivo de transformar áreas do centro histórico em lugares de espetáculo, com forte apelo visual, reforçando a imagem de cidade com qualidade de vida e segurança (PERTILE; VIEIRA, 2015). Para contrapor esse viés mercadológico, Paola Jacques (2005) propõe que as intervenções na cidade sejam derivadas do sentido de vitalização urbana. Segundo a mesma autora, a intervenção nestes espaços deveria estar vinculada à aproximação com moradores locais, por meio de atividades

<sup>5</sup> A partir da década de 1980, com o crescimento na indústria do turismo e da alta tecnologia, Florianópolis assumiu posições de destaque no contexto nacional e internacional. Além de ter sido considerada uma das cidades mais inteligentes do país, segundo o Ranking Smart Cities, Connected Smart Cities em 2016 (GASPAR et al, 2017), também foi classificada como cidade do futuro, descrita como Vale do Silício com praia em periódicos internacionais (LARA et al, 2013).

<sup>6</sup> Projetos de requalificação urbana em cidades europeias são comumente citados pelo grupo e pelos parceiros como referência de intervenção urbana. Cita-se o caso do Urban Center Bologna (Itália), Incredible Edible Todmorden (Inglaterra), Centro de Barcelona (Espanha) e Distrito da Baixa (Portugal).

<sup>7</sup> Dentre as principais ações desenvolvidas nessa ideia, destaca-se a criação de uma pré-incubadora (Cocreation Lab), caracterizada como um espaço de trabalho colaborativo; a Agenda Criativa, que informaria sobre as ocorrências de eventos que aconteceriam no local; o Mapa da Economia Criativa, responsável por idealizar os negócios inovadores e criativos na respectiva área; o Circuito Baixo Centro, que incluiria a elaboração de rotas voltadas a tours culturais, gastro-boêmios e retrô. Além disso, também são citadas algumas outras iniciativas como: a realização de clube de cinema; exposições; feiras; atrações musicais e culturais.

<sup>8</sup> Segundo Leite (2010), a ideia de revitalização pode designar diferentes formas de intervenção urbana, variando desde os processos de regeneração, reabilitação, ou uma ação em áreas de alto valor histórico.



diversificadas e não restritas aos interesses da especulação, dos empresários e/ou governantes. Logo, a autora sugere que essa apropriação seja feita por meio de três fatores: a participação, a experiência efetiva e a vivência dos espaços urbanos.

### 3 A porção leste do Centro Histórico como projeto do Outro

Consideramos que a vivência dos espaços urbanos seja um dos mais importantes fatores que temos ao nosso favor ao se tentar compreender uma determinada região da cidade. Acreditamos fortemente que um reconhecimento deva anteceder qualquer proposta projetual, como uma forma de cognição das conformações urbanas. A partir de uma vivência a experiência espacial pode se desenrolar, assim como a aproximação para uma tentativa de participação do “Outro”, em um projeto coletivo de cidade. É nesse sentido que defendemos a vivência espacial como antevisão do trabalho do urbanista. A partir dessa construção conceitual, a metodologia de pesquisa que trabalhamos dá relevo a três passos fundamentais para algumas possibilidades de leitura e interpretação da porção leste do centro histórico de Florianópolis. Primeiro: o caminhar como prática estética; segundo: a percepção acurada da realidade, como um meio de confrontar os discursos e as estratégias vigentes para fazer aflorar uma visão não-hegemônica; e terceiro: o método da cartografia – esses são pilares que sustentam a construção de novas caminhografias urbanas (ROCHA, 2022).

Sob essas premissas, o caminhar como prática estética tem se revelado como uma potente estratégia experiencial (CARERI, 2013), uma modalidade de leitura e intervenção urbana que vai se desenvolver durante o caminho, acolhendo os incidentes de um percurso errático sem a pretensão de construir uma imagem acabada da cidade. A ideia de *andare a zonzo*, do italiano: “vagar à toa”, é resgatada pelo arquiteto Francesco Careri e relaciona-se, em alguma medida, com o sentido da *flânerie*, na Paris no século XIX. Está também associada aos conceitos da prática da deriva utilizada pelos artistas da internacional situacionista na cidade moderna. Entretanto, ganha novos contornos quando este professor italiano resolve deixar a cidade de Roma na direção dos seus confins não-urbanizados. Nesse trajeto, os pés se deparam com os vazios, zonas arruinadas e lugares expostos ao tempo. Diante essas outras conformações, a prática do caminhar é atualizada pela modalidade da transurbância: um procedimento que incita a atravessar os territórios atuais, as áreas abandonadas, as dobras da cidade, as suas margens, de modo conhecê-los desde o seu caráter fugidio e de passagem, para percebê-los em seu devir, representando-os sem defini-los, um poderoso instrumento cognitivo-projetual (CARERI, 2017).

Esse fazer científico pode contribuir para um processo de investigação um pouco mais aberto. O caráter processual do caminhar tem mais relação com a transitoriedade que está presente na porção leste do antigo centro histórico de Florianópolis e a sua aplicação demanda um mergulho nos meandros da urbe, possibilitando evidenciar, justamente, suas entranhas; preconiza, assim, uma experimentação ancorada no real (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Dito de outra maneira, qualquer trabalho de investigação que busque uma percepção mais acurada das questões urbanas deve se processar no espaço a ser investigado de modo a não impor um programa, seja ele qual for. cremos que devemos procurar compor, justamente pela vivência espacial e experiência dos usos diversos e ocupações distintas, alternativas projetivas junto aos usuários. Uma intervenção no espaço que abre mão do rigor para que este possa ser ressignificado e aproximado dos movimentos da vida. Assim, a experiência efetiva poderia ser conseguida por meio do chamado método da cartografia em uma coexistência no lugar da pesquisa (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2015).

Esse procedimento então seria capaz de compreender a subjetividade dos espaços emblemáticos da porção leste do centro histórico de Florianópolis, revelando as formas de resistência, os desejos e sentimentos oriundos dos que nele perambulam. Logo, deveríamos habitá-lo como território existencial, uma difícil empreitada que demandaria a imersão do corpo do pesquisador no lugar pesquisado. Esse habitar no seio da porção leste do centro histórico de Florianópolis poderia ser um modo de superar a sua interpretação infestada de pré-conceitos, ou aquela que vem atrelada aos compromissos mercadológicos dos projetos de intervenção que buscam a sua revitalização, como no caso do Centro Sapiens.

Devido a esta dificuldade, esse trabalho foi realizado apenas parcialmente, pois não pudemos transferir integralmente nosso dia-a-dia e noite para a porção leste do centro histórico. Portanto, procuramos fazer percursos matinais e vespertinos (figura 4), caminhando e cartografando os espaços da porção leste, por meio de uma experiência fenomenológica, de maneira a compor algumas das suas facetas distintivas. Uma cognição que se produz sempre como um projeto inacabado dessas áreas da cidade de maneira a desconstruir e reconstruir possibilidades de enxergar a vitalidade existente no lugar, independentemente da presença do vazio (hora ou outra vivenciado), contrassensos ou processos de deterioração. Deste

modo, a nossa busca foi de encontro à dissuasão e novas potencialidades, as quais pudessem despertar nossa imaginação (PALLASMAA, 2018).



**Fig. 4:** Cartografias dos Percursos na Porção Leste do Centro Histórico. Em amarelo: Primeiro Percurso (matutino); em preto: Segundo Percurso (vespertino). Os diagramas foram extraídos dos aplicativos dos dispositivos móveis de telefonia utilizados para fazer fotografias. Fonte: Autores, 2022.

Nessa proposta de pesquisa-ação, a elaboração de qualquer projeto para a porção leste do centro histórico de Florianópolis passa a se coadunar com os signos que se atritam ao lugar. A linguagem própria dessa parte da cidade passa a informar o sentido da atividade projetual e seu novo destino, mesmo que este se processe pelo desvio de função. Desde dentro do espaço, o pesquisador pode se colocar no lugar do “Outro” para que dessa troca de papéis surja uma demanda, o desejo, o desenho e o desígnio que se bifurca (GUATTARI, 1996). É, portanto, uma frequência do espaço que nos capacita para uma atualização da tarefa do arquiteto, pois apenas uma compreensão singular irá definir uma cultura que é própria dessa região e que poderá resultar em um projeto de arquitetura e urbanismo cheio de sentidos, que não seja uma mera imposição, fruto da superação de uma ojeriza determinista muito próprio à profissão, que precisa ser repensado. Portanto, em nossas saídas a campo, buscamos dar munição a um tipo de cognição projetual itinerante, que ocorre pelos passos dados. Um desenho que se redesenha o tempo todo, como uma inter-relação lúdica e cambiante sempre pelo meio do caminho em um encontro entre profissional e usuário, espaço e usos (FERRARA, 2000).

Esse procedimento agasalha um projeto sem programa, cujos resultados dependem da vivência, da experiência e da participação, culminando em um tipo de intervenção que é mais experimental (FIORIN, 2017). Entretanto, o objetivo neste artigo está somente em pinçar as possibilidades de leitura e interpretação feitas por meio de uma frequência do espaço, seja ele parte de um bem tombado, pertencente ao mais mundano, ou ligado às subjetividades subalternas e usos marginais. Sendo assim, não buscamos romantizar, traçar diretrizes ou mapear a porção leste do centro histórico de Florianópolis, ou mesmo extrair forçadamente alguns significados que já foram perdidos, que mudam sempre, ou que ao longo da história são irre recuperáveis.

Admitidas as cicatrizes que surgem nos antigos centros históricos como parte de um interminável estágio de mudança, acolhemos essa condição como uma característica que é indissociável de qualquer nova leitura. Desta forma, na contracultura dos processos de revitalização temos como modalidade de pesquisa caminhografar a porção leste do centro histórico de Florianópolis, em busca da vivência espacial capaz de trazer à tona a sua cultura intrínseca, revelando um olhar mais sensível do espaço de modo que essa experiência possa então despertar algumas indagações futuras para um outro projeto de cidade, principalmente, nos lugares à margem das áreas centrais (FIORIN, 2021).

O produto dessa imersão revela os estímulos que o ambiente produz, registrando com dispositivos móveis de captura de imagens, passagens, instantes e situações que nos tomam de assalto. Nesses percursos erráticos e repletos de surpresas, produzimos de maneira diagramática um modo de ser e estar na porção leste do centro histórico de Florianópolis. Não há um roteiro a ser seguido ou algo a ser fotografado: a experiência em si é justamente o que nos interessa. Nessa construção lúdica e experiencial, brincamos de cabra-cega (FIORIN, 2020) e aprimoramos o processo de caminhar e cartografar na capital catarinense (FIORIN, MARCH, 2022) fazendo com que os movimentos de todos os corpos no espaço ativem as lentes das câmeras. Apresentamos aqui essas cartografias (figura 5, 6, 7 e 8), metaforicamente trabalhadas como as cartas de um baralho que é jogado pela presença dos outros na cidade. Assim, compomos como naipes as facetas fotográficas de um lugar vivo, cheio de pessoas, por entre marquises, grades e vielas – um mundo que se abre à fantasia, para a criação de um projeto do Outro.



**Fig. 5:** Primeiro Percurso Matutino na Porção Leste: Vendedores locais à espreita nas ruas cobertas. As mesas são protegidas pelas marquises. A conversa de um vizinho que ao passar em frente ao conhecido, o cumprimenta, dá risada, segue; a mulher resguardada do sol pelo toldo; O camelô ajeita suas coisas para venda na beirada da calçada protegida pela construção. Fonte: Autores, 2019.





**Fig. 6:** Primeiro Percurso Matutino na Porção Leste: O comerciante batendo papo à beira do seu estabelecimento; duas mulheres conversam protegidas nas grades da garagem; duas garis da prefeitura se encontram, dialogam com moradores, trocam palavras e seguem seu trabalho; o conhecido que passa, cumprimenta o outro, para e conversa; amigos confraternizam no botequim de portas abertas. Fonte: Autores, 2019.



**Fig. 7:** Segundo Percurso Vespertino na Porção Leste: Uma edificação na esquina e a rua fechada para veículos, um lugar de manifestações culturais; as paredes preenchidas com manifestos de indignação, cunho político, representações, relatos de afetos, imagens que expõem realidades que buscam espaço em uma porção de cidade tão diversa; observa-se nestes muros vozes lutando para serem ouvidas. O cheiro de urina, também característico do local, configura uma atmosfera única. Fonte: Autores, 2022.





**Fig. 8:** Segundo Percurso Vespertino na Porção Leste: Na porção leste do centro histórico de Florianópolis há lugar para o artista, a criança acompanhada pelo pai, o casal de idosos, o andarilho, a mesa com cadeiras no meio da rua. Uma cidade inventada a cada momento pelo passante, que configura a cada instante, um novo projeto do Outro, na contracultura dos processos de revitalização. Fonte: Autores, 2022.

#### 4 Considerações finais

Este artigo teve como objetivo apontar possibilidades de leitura e interpretação da porção leste do antigo centro histórico de Florianópolis, que não fizessem parte de um discurso comum ou de estratégias de renovação de cunho hegemônico. A metodologia perpassou pelo caminhar, pela percepção acurada e pelo método da cartografia, de modo a construir algumas cartografias que justapõem imagens tácteis, metaforicamente trabalhadas como as cartas de um baralho. Buscamos entrever nas surpresas de cada *click* um lugar pulsante, o qual poderia se abrir para a criação de um outro tipo projeto urbano que fosse mais inventivo, aberto à experimentação e, principalmente, que não tivesse ligação com os processos de higienização das camadas sociais menos favorecidas, algo tão recorrente nas ações de revitalização.

Em suma, apontamos para uma necessidade de reconhecimento do espaço. Sendo que essa leitura e interpretação do lugar não pode ser mantida por muito tempo, dependendo de cada contexto. Então, essa pesquisa-ação se revela como provisória, porque as conformações urbanas mudam o tempo todo, um entendimento fundamental para qualquer intervenção em área urbana. Isto porque o processo de projeto depende de um conhecimento que nunca vai fazer-ver uma totalidade, apenas algumas facetas do contexto a ser estudado e, assim, será sempre uma hipótese que se abrirá ao teste. Dessa maneira, a compreensão dessa incompletude é o primeiro passo para as renovações urbanas contra-hegemônicas, a questão central deste número da revista. O segundo passo depende de uma habilidade perceptiva que possa trazer luz ao invés de uma solução às possibilidades capazes de redesenhar a cidade que existiu e ainda resiste, de modo que se respeite a ação do Outro no espaço. Por fim, o terceiro passo é a inventividade de propor sem impor usos e ocupações em um projeto sempre inconcluso.

#### Referências

CARERI, F. **Caminhar e parar**. São Paulo: Gustavo Gili, 2017.

CARERI, F. **Walkscapes**: O caminhar como prática estética. São Paulo: Gustavo Gili, 2013.

CAVANUS, A. V; MASSABKI, T. Sapiens Parque e o turismo de negócios em Florianópolis: produção do espaço urbano e turismo de negócios no setor de alta tecnologia. **XII SIU - Seminário Internacional de Investigação em Urbanismo**. São Paulo: Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa, 2020.

CENTRO SAPIENS. **Edital:** Centro Sapiens. 2016. Disponível em: <http://centrosapiens.com.br/wp-content/uploads/2016/03/projeto-CentroSapiens.pdf>. Acesso em: 06 nov. 2019.

CHIBIAQUI, A. M; NÓR, S. Área central de Florianópolis: implicações do processo de revitalização urbana na vitalidade do setor leste. **Óculum Ensaios**. n. 17, Campinas, e204356. 2020.

DA SILVA, B. F. O Projeto Sapiens Parque: impactos socioeconômicos e ambientais em Florianópolis. **Caderno Metropolitano** (São Paulo), v. 13, n. 25, p. 163 - 184, jan./jun. 2011.

DE CASTELLS, A. N. G. O Paradoxo dos Centro Históricos: o caso de Florianópolis. **Ilha**, v. 20, n. 2, p. 27-51, dez. 2018.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

FERRARA, L. D. **Significados Urbanos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

FIORIN, E. Áreas urbanas marginais e projetos experimentais: subjetividades subalternas e suas territorialidades em cidades do noroeste de São Paulo. **Oculum Ensaios**. n. 14, v. 3, Campinas, p. 481-450, set./dez. 2017. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/oculum/article/view/3710/2537>. Acesso em 27 jun. 2022.

FIORIN, E. **Caminhar como Estrangeiro em Terras de Descobrimientos**: Processos de Percepção da Arquitetura e Urbanismo Contemporâneos. 128 p., Tupã - São Paulo: ANAP, 2020. Disponível em: <https://www.estantedaanap.org/product-page/caminhar-como-estrangeiro-em-terras-de-descobrimientos>. Acesso em: 29 jun. 2022.

FIORIN, E. Florianópolis: debaixo da ponte, em cima do morro e no muro da rua: entre grafites e lugares à margem. **Oculum Ensaios**, [S. l.], v. 18, p. 1 - 20, 2021. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/oculum/article/view/4807>. Acesso em: 30 jun. 2022.

FIORIN, E.; MARCH, I. Transurbanogramas: caminhar e cartografar na capital catarinense. In: NUNES, L. A.; SCHWARTZ, R. M. P. B. (org). **Entre Territórios e Redes**: arte, memórias, cidades. São Paulo, E-Manuscrito, p. 108 - 123, 2022. Disponível em: <https://www.emanuscrito.com.br/livro59.html>. Acesso em: 04 nov. 2022.

FLORIPAAMANHÃ. **Câmara aprova projeto que incentiva a instalação de startups na área leste da Capital**. 2019. Disponível em: <https://floripamanha.org/2019/11/camara-aprova-projeto-que-incentiva-a-instalacao-de-startups-na-area-leste-da-capital/>. Acesso em: 10 dez. 2019.

GASPAR, J. V; MENEGAZZO, C; FIATES, J. E; TEIXEIRA, C. S; GOMES, L. S. R. A revitalização de espaços urbanos: o case do Centro Sapiens em Florianópolis. **Revista Livre de Sustentabilidade e Empreendedorismo**, v. 2, n. 4, p. 183 - 205, out./dez. 2017.

GUATTARI, F. A Restauração da Paisagem Urbana. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. v. 24, p. 293-300, 1996.

HARVEY, D. **Paris**: capital da modernidade. Tradução de Magda Lopes. 1. ed. São Paulo: Bomtempo, 2015.

IBGE. **Cidades e Estados**: Florianópolis. 2021. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/sc/florianopolis.html>. Acesso em: 18 jul. 2021.

JACQUES, P. B. Errâncias urbanas: a arte de andar pela cidade. **Arqtexto**, 7, p. 16 - 25, 2005.

KRONENBERGER, B. C; SABOYA, R. T. Entre a servidão e a beira-mar: um estudo configuracional da segregação socioespacial na Área Conurbada de Florianópolis (ACF), Brasil. **Urbe, Revista Brasileira de Gestão Urbana**, 11, e20170227. <https://doi.org/10.1590/2175-3369.011.e20170227>. 2019.

LARA, A. P; DA COSTA, E. M; MARQUES, J. S; DOS SANTOS, N. **Florip@ 21**: a construção de uma região inteligente na cidade de Florianópolis, Brasil. 2013. Disponível em: [http://www.altec2013.org/programme\\_pdf/351.pdf](http://www.altec2013.org/programme_pdf/351.pdf). Acesso em: 10 dez. 2019.

LEITE, R. P. A exaustão das cidades: antienobrecimento e intervenções urbanas em cidades brasileiras e portuguesas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, n. 72, fev. 2010.

MOREIRA, A. S; TEIXEIRA, L. E. F. Vias peadonais: espaços de sociabilidades no centro de Florianópolis. **Revista Urbana**, São Paulo: Dossiê: Cidades e Sociabilidades – CIEC/UNICAMP, v. 4, n. 5, p. 149 - 168, dez. 2012.

NÓR, S; CAVANUS, A. V; DE SOUZA, G. R. F. A. O instituto Arco-Íris e uma crítica ao Projeto Urbano em Florianópolis. **arq.urb**, n. 21, p. 76-88, jan./abr. 2018.

PALLASMAA, J. **Essências**. São Paulo: Gustavo Gili, 2018.

PASSOS, E; KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade, Porto Alegre: Sulina, 2015.

PERTILE, K; VIEIRA, M. S. Espaço Público em Florianópolis: Vitalização ou Especulação Urbana? **I Congresso internacional de espaços públicos**. PUC-RS, Outubro, 2015.

REIS, A. F. Urbanidade Insular: Espaço público em núcleos urbanos turísticos. *In*: VIEIRA, Marcos Sardá. (Org). **O Futuro da Cidade**: Florianópolis. Palhoça: Ed. Unisul, p. 129-141, 2013.

ROCHA, E. **Caminhografia Urbana**. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/caminhografiaurbana/>. Acesso em: 03 nov. 2022.

TERNES, M. O. **A leste da Praça. O projeto Centro Sapiens e as transformações do Centro Histórico de Florianópolis**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Jornalismo) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

TOURAINÉ, A. **Um novo paradigma**: para compreender o mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 2006.

VIA. **Centro Sapiens entre as dez iniciativas urbanas mais relevantes do Brasil**. 2017. Disponível em: <https://via.ufsc.br/centro-sapiens-entre-as-dez-iniciativas-urbanas-mais-relevantes-do-brasil/>. Acesso em: 12 dez. 2019.

**ESPAÇO URBANO E PRÁTICAS INSURGENTES NO 4º DISTRITO DE PORTO ALEGRE**  
**URBAN SPACE AND INSURGENT PRACTICES IN PORTO ALEGRE, BRAZIL**  
NICOLE DE ALMEIDA, HELENIZA CAMPOS

**Nicole Bueno Leal de Almeida** é Arquiteta, Mestre em Arquitetura e Urbanismo e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Estuda território, territorialidades, práticas espaciais e organização espacial. [nlealdealmeida@gmail.com](mailto:nlealdealmeida@gmail.com)

<http://lattes.cnpq.br/9541384681455164>

**Heleniza Ávila Campos** é Arquiteta, Mestre em Desenvolvimento Urbano e Doutora em Geografia. É professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da mesma instituição. É pesquisadora do Observatório das Metrópoles e do grupo de pesquisa Organização do Espaço Urbano e Regional, onde coordena pesquisas sobre desenvolvimento regional; territorialidades urbanas, redes urbanas, espaços regionais e metropolitanos, e planos diretores. [heleniza.campos@gmail.com](mailto:heleniza.campos@gmail.com)

<http://lattes.cnpq.br/5667876978791233>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: ALMEIDA, N. B. L.; CAMPOS, H. Á. Espaço urbano e práticas insurgentes no 4º Distrito de Porto Alegre. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/615/615pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.



## Resumo

O espaço urbano é construído a partir de complexas camadas de território. Essa construção e a consolidação da territorialização de um espaço tem origem nas relações entre atores sociais diversos. O artigo busca alinhar-se à crítica ao pensamento hegemônico em arquitetura e urbanismo, na medida em que propõe compreender as práticas espaciais contra-hegemônicas, desenvolvidas por atores heterogêneos, enquanto estratégias de territorialização do espaço urbano. O objetivo central é analisar como a articulação entre atores sociais distintos se configura na territorialização e espacialização das práticas desenvolvidas. Para tanto, a abordagem metodológica consiste em estudo de caso onde o recorte espacial é o 4º Distrito de Porto Alegre, além da observação não-participante em seminários e eventos realizados pelos atores sociais, bem como entrevistas realizadas com representantes locais. Como resultado, verificamos a construção de redes de ação de territorialização contra-hegemônicas que se articulam de maneiras distintas, considerando suas particularidades, na resistência à cultura de planejamento urbano dominante, que, não raro, negligencia as demandas de pessoas pobres e vulneráveis.

**Palavras-chave:** Território, Territorialização, Práticas espaciais, Práticas insurgentes

## 1 Introdução

As práticas insurgentes das comunidades urbanas necessitam de seus territórios, sendo eles próprios seus espaços de fala. A insurgência aqui se traduz como resistência a permanecer na cidade. Na produção do espaço urbano, são as insurgências dos grupos sociais não hegemônicos que permitem que os atores se mantenham na disputa pelo solo urbano. As dinâmicas das redes socioespaciais, seja na luta por moradia digna, seja no confronto com a valorização do solo urbano, ou ainda na instabilidade jurídica e espacial de seus assentamentos, muitas vezes violenta, são condições recorrentes nas metrópoles brasileiras.

No meio técnico-científico-informacional em que vivemos, as práticas insurgentes se colocam como uma possibilidade de contestação às más condições de habitabilidade dos assentamentos precários no Brasil, construindo formas de organização em rede de atores sociais. No país, muitas comunidades vivem em situação de instabilidade e insegurança, o que as coloca em constante transitoriedade entre o legal e o ilegal. No mundo, os assentamentos populares não podem ser generalizados como ilegais, por conta de diferenças, irresoluções e sobreposições características da formação de ocupações (ROLNIK, 2015). Contudo, a construção formal-legal a que são submetidos os espaços urbanos, de acordo com os preceitos dominantes de sua sociedade, impede que os moradores de assentamentos considerados pelas instituições como “ilegais” sejam contemplados adequadamente com direitos formais, como o direito de posse, privando-os ainda do acesso à cidade, seus equipamentos e infraestrutura básica.

O avanço do capital imobiliário-financeiro em diferentes cidades do planeta acelera o processo de desterritorialização de comunidades que vivem em áreas de interesse de atores dominantes, principalmente das grandes construtoras. Ações de remoção, muitas vezes violentas, são justificadas pela necessidade de revitalização e modernização que se adequem às agendas neoliberais de consumo do espaço urbano. É neste contexto que se insere o recorte espacial analisado: o 4º Distrito de Porto Alegre/RS, antigo distrito industrial da cidade, que passou por um período de ascensão (1892-1950) e obsolescência (1970-1990). Atualmente, este se conforma em um território de interesse por parte do poder público e do mercado imobiliário, considerando sua localização, infraestrutura e potencial de ocupação, e sobre o qual se volta o discurso de reestruturação.

Neste artigo, parte-se do entendimento de que outras formas de construir territórios, para além das práticas hegemônicas e favorecidas pelo Estado, estão fortemente presentes no espaço urbano, seja de formas isoladas, seja a partir da integração a outros territórios. Contudo, para investigá-las, é necessário descolonizar o pensamento hegemônico em arquitetura e urbanismo, reavaliando modos de reivindicar o Direito à Cidade nos termos de Lefebvre (2001). O autor, que compreende o Direito à Cidade enquanto Direito à Vida Urbana, aponta para a necessidade de construir lugares de encontro, priorizando o valor de uso em detrimento do valor de troca. É nesse sentido que o artigo objetiva contribuir com as discussões e reflexões acerca da produção e renovação das cidades pelas mãos de atores transdisciplinares. Pressupomos

que esses atores buscam contestar, através de práticas espaciais contra-hegemônicas, a homogeneidade da construção do espaço urbano, fortalecendo a construção de redes de ação e a articulação com outros atores.

Desta forma, o artigo estabeleceu como objetivo geral analisar as práticas espaciais insurgentes, construídas enquanto estratégia de suporte às famílias e comunidades desfavorecidas pelos projetos de revitalização do território, que criam de forma colaborativa táticas de resistência e enfrentamento aos projetos vigentes. Para tanto, foram desenvolvidos objetivos específicos que, além de auxiliarem no alcance do objetivo geral, refletem diretamente na metodologia empregada. O primeiro foi a identificação de agentes contra-hegemônicos através de trabalho de campo, desenvolvido por meio de observação não-participante e mapeamento, resultando na identificação, localização e caracterização de práticas contra-hegemônicas. O segundo foi a observação das relações de conflito ou colaboração entre tais agentes. Para isso, além da análise da espacialização das práticas realizadas com base no quadro teórico, foram utilizadas entrevistas semiestruturadas que resultaram na análise da reverberação das ações dos agentes no território. O artigo está organizado entre os seguintes itens: a discussão sobre territórios-rede e a rede de atores; uma breve apresentação sobre o 4º Distrito em Porto Alegre; territórios-rede e rede de atores: a construção do território através de práticas espaciais e cotidianas.

## **2 Territorialização: a construção do território através de práticas espaciais de atores e atores-rede**

As ações de grupos e comunidades no espaço são importantes componentes da legitimação de um território; é a partir de ações isoladas ou em associação com outros atores que um espaço ganha identidade e propósito e é capaz de corroborar ou refutar narrativas. Para Raffestin (1993), um território não existe sem a projeção de um trabalho e o desenvolvimento de uma ação. São esses trabalhos e ações desenvolvidas no espaço, transformando-o em um território, que chamamos de territorialização. As diversas combinações que podem se estabelecer durante a efetivação da territorialização, para Haesbaert (2004), abrem campo para que o território seja concebido através de inúmeras perspectivas.

Raffestin (1993) também aborda o território como um espaço de organização e competição entre os atores em rede. Quando analisamos as camadas compreendidas na produção do território, segundo Raffestin (1993), podemos identificar a diferenciação funcional, entendida pelos diversos usos e ocupações do espaço; e a diferenciação comandada pelo princípio hierárquico, que contribui para organizar o território, corroborada pela importância dada pelos indivíduos e grupos às ações de territorialização. A diferenciação hierárquica diz sobre a capacidade de legitimar determinados feitos a partir de relações de poder. E, nesse sentido, ações de atores não hegemônicos tendem a ser desprezadas em detrimento de atuações com maior apelo comercial e apoio de atores dominantes. Entretanto, em níveis distintos, todos os atores são responsáveis por produzir o território; a partir disto, nos deparamos com um campo de poder:

Essa produção de território se inscreve perfeitamente no campo do poder de nossa problemática relacional. Todos nós combinamos energia e informação, que estruturamos com códigos em função de certos objetivos. Todos nós elaboramos estratégias de produção, que se chocam com outras estratégias em diversas relações de poder. (RAFFESTIN, 1993, p. 153).

Quando falamos de território, sobretudo apoiando-nos em Raffestin (1993), estamos falando de limites estabelecidos através das relações de poder e da capacidade de um determinado ator, ou grupo de atores, para controlar uma porção do espaço. Assim, a territorialidade é a ação que delimita e dá vida a um território, sendo as práticas espaciais, estratégicas ou táticas que o configuram. O território é, simultaneamente, produto e processo das relações de quem o configura, bem como das interfaces deste com outros. Igualmente, a territorialidade se constitui não apenas de relações dos grupos sociais com o espaço que ocupam, mas também destes com outros atores que conformam outros territórios.

Sack (1986), ao discutir a importância das territorialidades humanas na cidade, aponta para a existência de um controle sobre o espaço por parte de determinados atores. A identificação do(s) ator(es) que exerce(m) o controle sobre o espaço é determinante para reconhecer de que lugar partem as intenções espaciais e sociais que se concretizam em determinado setor da cidade, quais objetivos e atores sociais estão envolvidos nesse processo. Desta forma, considerando esses autores, a territorialização efetiva do espaço está engendrada em arranjos entre atores sociais distintos que trabalham em colaboração ou em disputa. Tais territorialidades se conformam a partir das práticas espaciais, que podem ser subdivididas de acordo com as intenções originais de cada agente.

As práticas corporativas foram amplamente desenvolvidas por Corrêa (1992; 2000), que aborda em suas pesquisas o resultado de ações estratégicas de corporações no processo de territorialização e espacialização de grandes empresas. Souza (2018), como forma de ampliar as possibilidades de análise acerca da espacialização e territorialização a partir de práticas espaciais, apresenta práticas espaciais insurgentes de origem contestadora e reivindicadora. Os estudos de Souza (2018) abrem a possibilidade de análise sobre atores sociais contra-hegemônicos, grupos e indivíduos organizados em prol de seus direitos e da legitimação de seus modos de vida, e não apenas subordinados a práticas dominantes de atores hegemônicos.

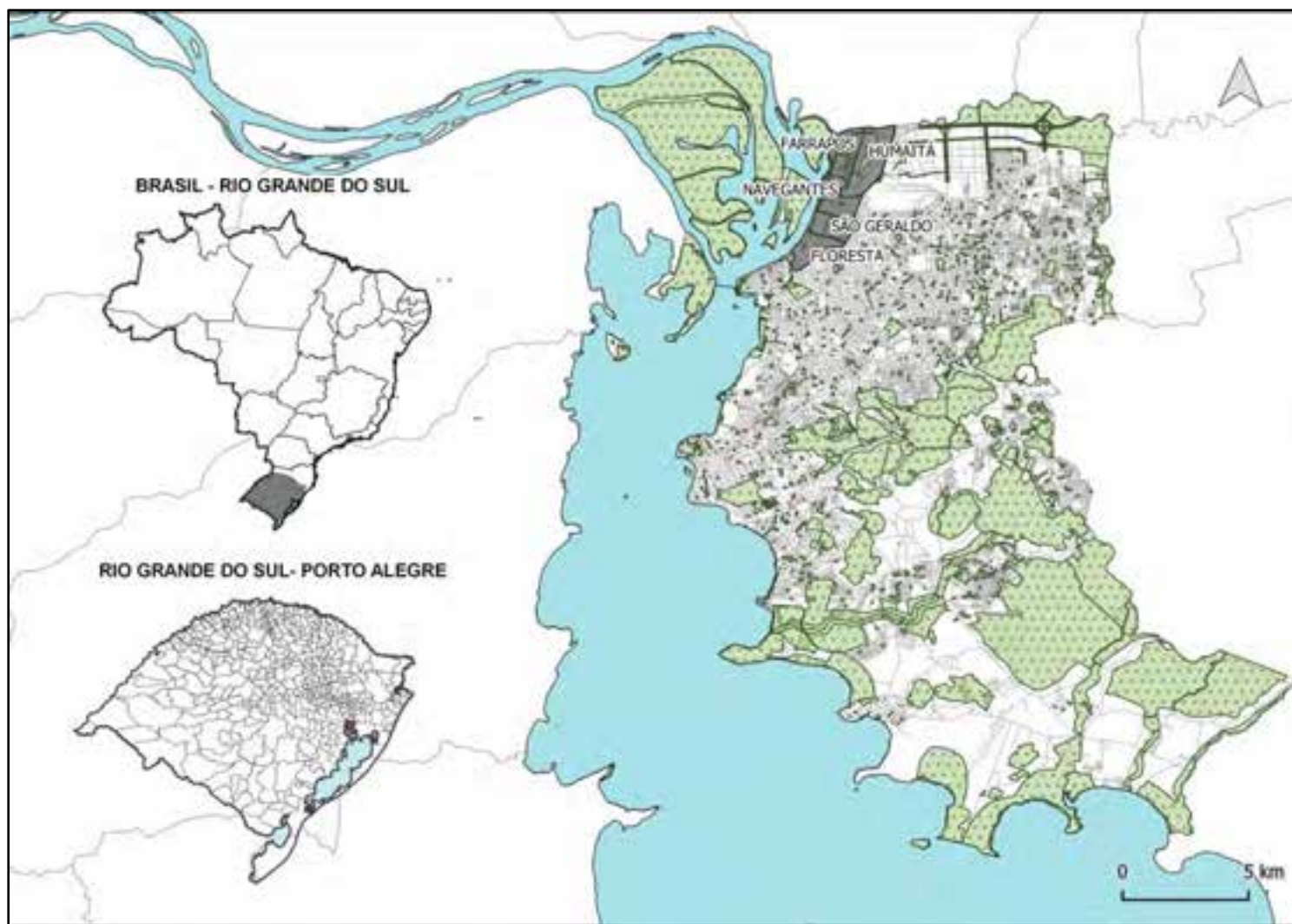
Apesar da estrutura hegemônica favorecer combinações entre atores dominantes, outras possibilidades são desenvolvidas como uma forma de reivindicar espaços e se apropriar de territórios. É através de práticas espaciais e cotidianas — que estão relacionadas de forma direta com o domínio e apropriação no território — que atores hegemônicos, mas também contra-hegemônicos, estruturam ações que transformam o espaço urbano. A principal diferença entre as práticas espaciais, que chamaremos aqui de práticas espaciais hegemônicas, e as práticas insurgentes, segundo Souza (2018), é o propósito colaborativo e contestador do segundo.

As práticas espaciais insurgentes, para Souza (2018), são instrumentos políticos potentes para a reivindicação de espaços, com capacidade de construir territórios dissidentes que podem existir por horas, dias ou se estabelecerem. Territórios construídos através de práticas insurgentes estão envoltos pela demanda constante de luta e defesa de seus limites e delimitações. As práticas espaciais insurgentes trazem em seu cerne a reivindicação por uma cidade na qual o “pertencer” não esteja pautado apenas pela capacidade de consumir e performar, de acordo com as diretrizes de grandes instituições financeiras. No ritmo das ruas e das necessidades cotidianas, as práticas insurgentes são articuladas por grupos e coletivos que fazem a cidade ao vivê-la.

Quando aproximamos o olhar sobre as relações constituídas entre os atores percebemos que a complexidade aumenta. Muitos deles têm uma articulação que permite a identificação do território que ocupam enquanto um “território contínuo”. O que não significa que territórios contínuos não possam ter relações com outros atores ou até mesmo com outros territórios, conferindo assim a constituição de uma rede de atores. Quando nos referimos à rede, retomamos a ideia de “territórios-rede” discutida por Souza (2000), sendo que os nós de uma rede podem se intercalar com os “nós” de outras redes. Os “territórios redes”, são chamados por Souza (2000) de territórios descontínuos, onde, sob outra escala, é possível olhar para cada ponto, configurando ele mesmo em um território — ou nanoterritório. Para o autor, a complexidade dos territórios redes exige que se deixe de lado a ideia de um único poder territorializador, especialmente quando se verifica, como é o caso do 4º Distrito, a sobreposição de diversos territórios, de limites variados e não coincidentes e com possíveis contradições entre as diversas territorialidades.

### **3 Construção da territorialização através de ações contra-hegemônicas e insurgentes**

O recorte espacial utilizado para investigar as práticas espaciais insurgentes em Porto Alegre/RS é o 4º Distrito. Consolidado como antigo distrito industrial da capital gaúcha, o 4º Distrito foi se transformando ao longo dos anos e passou de um território com fortes apelo econômico e comercial a um território, em alguns aspectos, obsoleto e degradado. O território, aqui considerado pela totalidade dos bairros Farrapos, Humaitá, Navegantes, São Geraldo e Floresta, foi alvo de uma série de tentativas de reestruturação e revitalização, conforme apresentado na Figura 1. Atualmente, tais tentativas seguem de forma ostensiva e tensionam as comunidades pobres e vulneráveis assentadas na região. Os esforços para elaboração deste artigo estão concentrados na análise das práticas espaciais insurgentes executadas por atores não-hegemônicos, reunidos em sua maioria na região norte, mas com associações e redes que transitam por todo o território.



**Fig. 1:** Mapa de localização do 4º Distrito. Fonte: Almeida e Campos, 2022.

Em análise do recorte espacial estudado foi possível identificar algumas ações que se alinham à construção de práticas de transformação da realidade por parte de atores não hegemônicos. Rolnik (2019) sugere que práticas contestadoras, como são consideradas aqui as práticas apresentadas a seguir, requerem atenção, apontando para a necessidade de descolonizar o imaginário e superar um ideal de modernização. A proposta da autora é ousada, mas fundamental em um tempo em que a homogeneidade se tornou parte das diretrizes na reestruturação e revitalização de espaços de escalas diversas. Por onde quer que se olhe, é possível identificar um novo empreendimento com grandes fachadas espelhadas, pisos e pedras excessivamente polidas. Não é por acaso. A escolha desses elementos reflete — de forma literal e figurada — a busca pela demonstração de poder, prosperidade e riqueza.

Analisando algumas relações e redes no território do 4º Distrito, foi possível identificar exemplos afins às práticas insurgentes. Treinar o olhar para reconhecer outras linguagens de planejamento urbano, para além de planos e projetos urbanísticos, é necessário para evitar a exclusão social e espoliação de espaços urbanos que conformam a dominação neocolonial. Como exemplos de práticas insurgentes, analisaremos o trabalho da Ksa Rosa, que visa a redução de danos ao meio ambiente e ao ser humano através do acolhimento a catadores e pessoas em situação de vulnerabilidade. E também o Fórum do 4º Distrito, projeto concebido a partir de uma audiência pública realizada em movimento de denúncia por parte do Conselho Estadual dos Direitos Humanos do Rio Grande do Sul (CEDH-RS), das condições em que vivem cerca de dezenove comunidades localizadas no extremo norte do 4º Distrito.

O Fórum do 4º Distrito, em meio aos avanços da Pandemia de Covid-19, concentrou-se em organizar campanhas de doação de alimentos, máscaras e distribuir cartilhas com informações sobre como se proteger contra o vírus e realizar o cadastramento para receber auxílios. Em maio de 2020, o projeto foi selecionado pelo edital de apoio emergencial da



Fundação Oswaldo Cruz. Projetado em três eixos — segurança alimentar, sustentabilidade e comunicação —, o projeto propunha auxiliar as famílias vulneráveis da região com informações e itens de subsistência. O Projeto foi desenvolvido através de duas estruturas: a Cooperativa Ambiental e Reciclagem Sepé Tiarajú e a Cooperativa de Trabalho e Habitação Vinte de Novembro. Dentro delas foram executadas ações que serviram às famílias ligadas às cooperativas e à população em geral. Com isso, o Território de incidência direta consistiu nas comunidades visitadas através da Missão realizada pela Comissão Permanente de Defesa dos Direitos Humanos do Rio Grande do Sul (CDH-RS), apresentada na Figura 2 (CEDH-RS, 2020).

Para um dos organizadores do Fórum, a presença das cooperativas Sepé Tiarajú e Vinte de Novembro deu força ao projeto. Diferente das comunidades que participaram de forma voluntária, as cooperativas, por serem estruturadas e reconhecidas no território, já conduziam um trabalho de apoio às famílias vinculadas aos seus espaços. Enquanto a Sepé Tiarajú conduzia uma campanha de arrecadação de alimentos para as famílias vinculadas ao galpão de reciclagem, a Vinte de Novembro possuía equipamentos e mão de obra para confecção de máscaras, sabão e, posteriormente, camisetas que foram vendidas. A Cooperativa de Trabalho e Habitação Vinte de Novembro é um dos atores-rede identificados na pesquisa, mas diferente dos demais atores e atores-rede que compõem o Fórum do 4º Distrito, está localizada no Bairro Floresta. Por se tratar de um nó, que sob a luz de outra escala apresenta sua própria complexidade e organização interna, a cooperativa cumpre um papel importante na articulação com as comunidades localizadas na extremidade norte do território. A Cooperativa ocupa um edifício não concluído da União, que estava abandonado há mais de cinquenta anos e que, atualmente, é ocupado por quarenta famílias que o transformaram em habitação de interesse social.

Em um contexto de intensa espoliação e especulação imobiliária, a ocupação do prédio pode ser classificada como “revitalização de baixo para cima” (SOUZA, 2018), representando um tensionamento ao planejamento urbano convencional e colonizador. Na perspectiva territorial e sócio-espacial, a articulação entre um território contínuo, gerado pela superfície onde estão localizadas as comunidades e um ponto (Cooperativa Vinte de Novembro) de forte estrutura interna e externa, representa a possibilidade de conformação de uma rede.

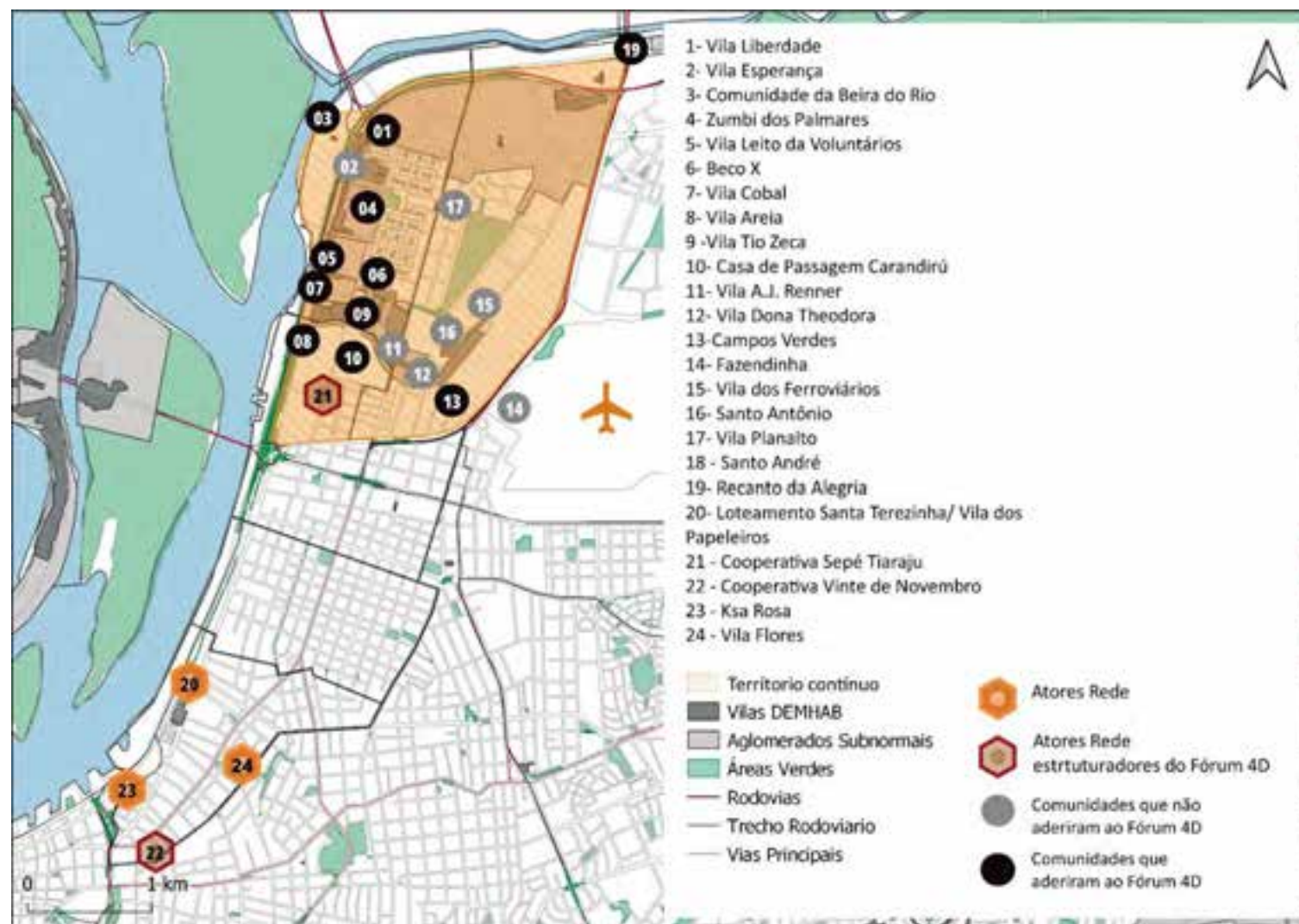
Apesar de não haver uma conexão direta entre as comunidades vinculadas com o Fórum do 4º Distrito, seus atores-rede estruturadores e a Ksa Rosa, a Ksa Rosa representa outro elemento estruturador localizado no bairro Floresta, promovendo práticas espaciais insurgentes através dos processos e relações sociais desenvolvidas no seu cotidiano. Maristone Moura, coordenadora e idealizadora da Ksa Rosa, destaca a necessidade de acolher e construir um vínculo através da responsabilização e autonomia de cada indivíduo. Para tanto, é necessário estabelecer a consciência de um trabalho feito em rede, priorizando o acesso à cultura, a responsabilidade social e ambiental. A principal atividade desenvolvida na Ksa está vinculada à reciclagem e através dela e de outras atividades de geração de renda, como a confecção de sabão, é possível dar continuidade ao trabalho de acolhimento.

A constituição de uma rede espacial de atores em colaboração se forma na medida em que a Ksa desenvolve parcerias com o Vila Flores, a partir da coleta de resíduos produzidos na Associação Cultural, e com a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). A colaboração com a UFRGS acontece desde 2017, através da disciplina de Projeto Arquitetônico II da Faculdade de Arquitetura e de um projeto de extensão do Instituto de Artes, desde 2019<sup>1</sup>. Nas ações vinculadas à UFRGS, a Ksa Rosa representa elemento de intervenção e estudo através de aulas práticas e teóricas de técnicas construtivas e de construção a partir do sensível, que consideram a necessidade funcional e também o significado de cada elemento já construído. Para o Prof. Fernando Fuão, um dos arquitetos, professor da disciplina e coordenador do projeto de extensão, o objetivo da disciplina é relacionar teoria, prática e execução, culminando em processo que envolve a aprendizagem do projeto, a construção do objeto, a execução e toda a prática de relacionamento com o coletivo Ksa Rosa (AESCOA, 2021).

As relações socioespaciais e práticas insurgentes dos atores não hegemônicos do 4º Distrito podem ser vistas como um caminho ainda a ser pavimentado. O atual modelo de planejamento urbano, fortemente apoiado em princípios neoliberais, empurra cada vez mais a população para espaços sem condições de habitabilidade, sobretudo em países periféricos. Há de se pensar em formas de planejar as cidades que não estejam subordinadas às práticas hegemônicas. Na Figura 2, foram

<sup>1</sup> O projeto de extensão foi coordenado pela Professora Cláudia Zanatta do Instituto de Artes (IA) da UFRGS.

mapeadas as comunidades visitadas que aderiram ao Fórum 4D, as que não aderiram e os atores-rede que agem como estruturadores no Fórum, mas não somente nele. Além disso, há os atores-rede que trabalham de forma isolada, mas que por vezes se conectam e se aproximam em articulações no território.



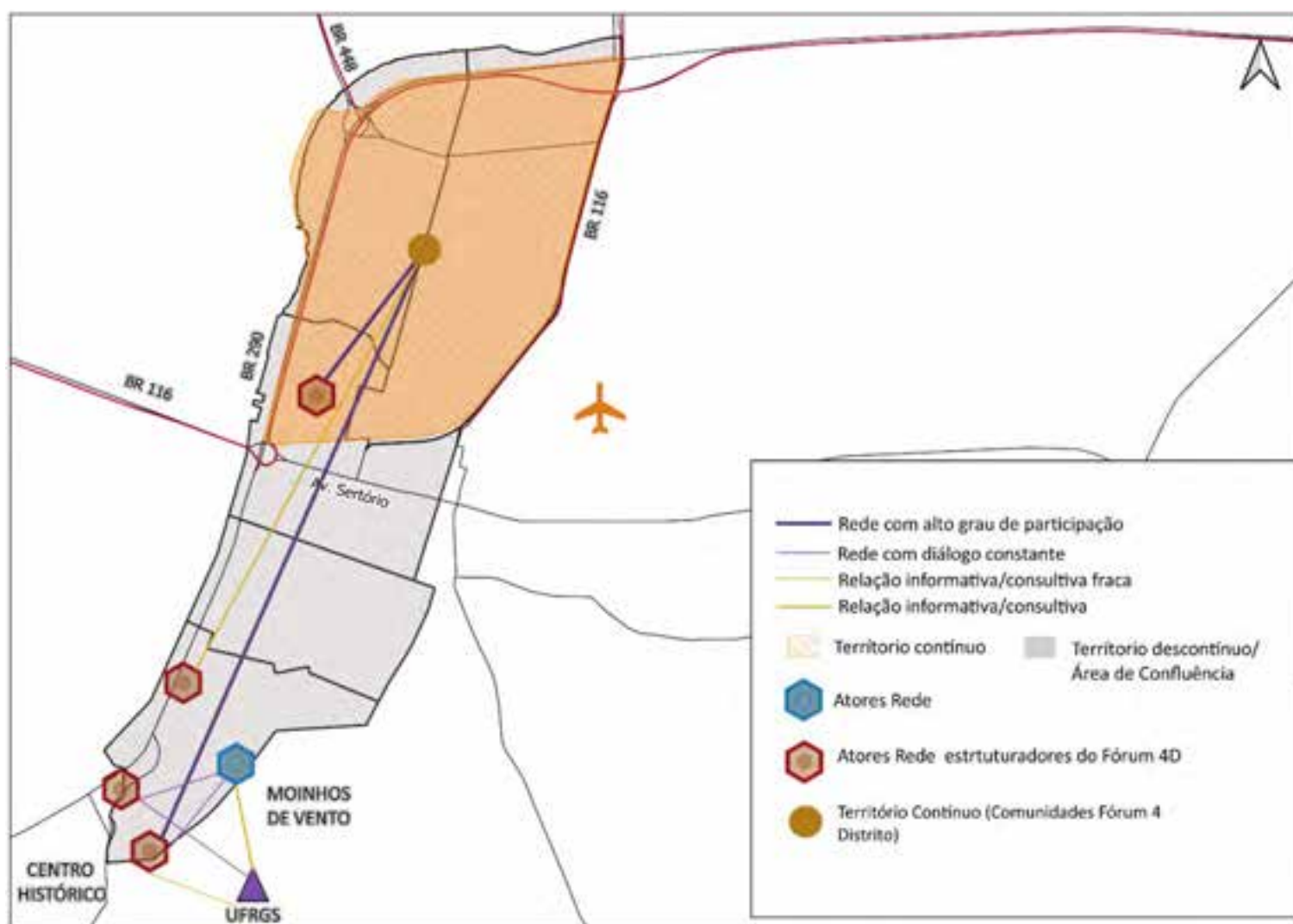
**Fig. 2:** Relação territorial entre elementos espaciais. Fonte: Almeida, 2022, adaptado de Base Cartográfica: IBGE (2010), Datapoa (s/d), DNIT (s/d), Observapoa (s/d); fonte de dados: CDH- RS (2019).

Percebe-se que a rede que decorre da articulação entre a Cooperativa Vinte de Novembro (número 22) e o território contínuo (rede de atores) — localizados em extremidades opostas — configura um tensionamento das margens ao centro, nos termos de Rosa (2018). Também aproxima, mesmo que de forma latente, as comunidades do território contínuo dos atores-rede localizados próximos. Além da relação de aproximação com o território contínuo, a Cooperativa Vinte de Novembro mantém uma relação de proximidade com a Associação Cultural Vila Flores, cujo diálogo se iniciou através do escritório de arquitetura AH! Arquitetura Humana. O escritório ocupa uma das salas comerciais do Vila Flores e é responsável pelo projeto da Cooperativa que aguardava liberação pelo Programa Minha Casa Minha Vida — Entidades (MCMV-E). Tal aproximação se dá pela vinculação da Cooperativa ao Movimento Nacional de Luta pela Moradia e pela atenção à necessidade de construir relações com atores distintos no território. Já o distanciamento entre outros atores-rede e os atores localizados mais ao norte do 4º Distrito se dá espontaneamente. E, segundo o representante, há um entendimento de que a Associação Cultural é um vetor do processo de economias criativas que vem ascendendo nos últimos anos no 4º Distrito e não dialoga com as demandas das comunidades. Entretanto, para o entrevistado, existe uma movimentação para que essa aproximação e diálogo aconteça, mesmo que de forma gradativa.

A respeito da articulação entre a Associação Cultural Vila Flores com as comunidades do 4º Distrito, a comunidade que mais está conectada à Vila Flores é a Vila Santa Terezinha, aqui entendida como um ator-rede que proporciona a construção de projetos conjuntos entre os atores-rede. Segundo o representante da Associação Cultural, a aproximação se deu através da identificação com o trabalho já desenvolvido pelo Centro Social Marista com os moradores da comunidade, direcionado

à cultura e educação através de música e teatro. A intenção inicial era criar um percurso da Vila Santa Terezinha ao Vila Flores, marcado pela interação entre os atores das imediações. Outro ponto trazido pelo entrevistado é a relação entre o Vila Flores e a Cooperativa Vinte de Novembro, que serve de inspiração para o desenvolvimento de projetos. Considerando essa aproximação, a intenção é construir uma rede de conhecimento acerca da construção e funcionamento de uma cooperativa que permita à Vila Santa Terezinha formar sua própria cooperativa.

Destas relações entre atores (conformando atores-rede) e territórios sociais, compõe-se o que identificamos como o território-rede no 4º Distrito, conforme exposto na Figura 03. A ocupação 20 de novembro aparece, neste contexto, como protagonista na articulação entre comunidades. Já o Centro Cultural Vila Flores dialoga e atua tanto com as comunidades como em ações junto aos novos atores estimulados pelo processo de transformação da área, como os cervejeiros, por exemplo. Participam também deste território-rede atores externos, como é o caso da UFRGS.



O diagrama revela aspectos importantes das relações que definem os atores-rede no 4º Distrito, dentre os quais destacamos alguns a seguir. A Cooperativa Sepé Tiaraju aparece como ator-rede fundamental na definição do território contínuo ao norte do setor e o Vila Flores ocupa posição importante na articulação de comunidades ao sul, que, no entanto, parece não se constituir em território contínuo. Isto ocorre, principalmente, porque o tecido urbano e o uso do solo em suas proximidades são mais diversificados, envolvendo atores que ainda não participam de estratégias de integração entre os novos empreendimentos (como as cervejarias, por exemplo) e as comunidades de baixa renda. O Vila Flores responde como principal representante da indústria criativa no setor, aparece como ator-rede não-insurgente, atuando como intermediador e articulador entre várias comunidades de baixa renda. E, também, estabelecendo diálogos com o poder público local e atores colaboradores de outras porções do território do 4º Distrito, externos à área, como é o caso da UFRGS. Este papel articulador pode ser justificado pelas relações históricas entre o Vila Flores e o setor.

Outro aspecto importante a destacar é que a proximidade física entre os atores não implica em relação direta entre eles (seja informativa, seja participativa). Isso se dá principalmente entre os territórios contínuos de comunidades de baixa renda com práticas espaciais insurgentes, como é o caso da Ksa Rosa, Ocupação 20 de Novembro, Cooperativas Santa Terezinha e Sepé Tiaraju (há, inclusive, fraca articulação entre estas). Dentre tais comunidades, dois atores-rede estruturadores aparecem em destaque: um ao norte da área (Cooperativa Sepé Tiaraju) e outro ao sul no limite entre o 4º Distrito e a área central (20 de Novembro), constituindo-se em forças estratégicas na área.

As relações com alto grau de participação e de diálogo entre os atores são componentes importantes e presentes entre atores estratégicos internos ao setor, já as relações de caráter consultivo e informativo ocorrem, mas de forma menos intensa. As tensões de insurgências criativas de grupos sociais parecem partir de seus territórios e atores para a construção de novas redes de atores, conformando novos territórios. Apesar de suas particularidades, integram ações de territorialização contra-hegemônicas. As práticas insurgentes observadas disputam o território, não estão apenas passivas aos acontecimentos de reestruturação produtiva do espaço, mas ascendem através de brechas do capitalismo no espaço urbano, a partir dos seus próprios termos.

## **5 Considerações finais**

A complexidade das camadas de território que compõe o espaço urbano representa um desafio à análise da dinâmica dos atores sociais no processo de territorialização. Tendo em vista a multiplicidade de desdobramentos possíveis, foi necessária atenção para que não se perdesse de vista o objetivo central de analisar as práticas espaciais insurgentes, construídas enquanto ações contra-hegemônicas, que criam de forma colaborativa táticas de resistência e enfrentamento aos projetos hegemônicos, críticas ao modo de produzir e pensar as cidades. Tal encaminhamento se justifica na medida em que cidades vêm sendo construídas a partir de um viés neoliberal, que supervaloriza a autoidentificação através do consumo, em detrimento da construção de espaços urbanos que estimulem o encontro, a contemplação e a interatividade entre todos.

O artigo trouxe à discussão práticas insurgentes de grupos contra-hegemônicos que habitam e atuam no 4º Distrito de Porto Alegre, antiga área industrial próxima ao Centro Histórico, que tem se destacado enquanto área de interesse do mercado imobiliário de grandes construtoras em Porto Alegre e sobre a qual, atualmente, tramitam processos com vistas à aprovação de projeto de Revitalização da Prefeitura Municipal de Porto Alegre. Ao longo da pesquisa foi possível verificar, conforme pressuposto na introdução, que, de forma estratégica, atores e atores-rede se articulam em prol da contestação do modelo dominante de construção das cidades e seguem na busca por garantir o acesso à moradia, infraestrutura e saneamento, e também à vida urbana na cidade. Nos termos de Lefebvre (2001), esses atores trabalham em defesa da autonomia e do comum.

Para o alcance dos objetivos iniciais, foi necessária a construção de um quadro teórico apresentado no segundo item, para guiar e contextualizar o leitor, além de permitir compreender e identificar as ações dos atores analisados. Na sequência, foi apresentado o recorte espacial de condução do trabalho de campo e da observação não-participante, que permitiram a identificação dos movimentos de atores que resistem às investidas dos dominantes. As práticas organizadas por atores contra-hegemônicos se opõem aos dominantes, visto que constroem ferramentas para tensionar a subordinação a que são submetidos. Assim, verificou-se a construção de redes de colaboração entre atores distintos que atuam em frentes diferentes e que buscam a legitimidade de suas práticas espaciais e cotidianas.

As práticas insurgentes identificadas no território almejam mais do que a garantia de estabilidade através da posse, mas condições dignas de vida baseadas em circuitos de alternativa de trabalho, geração de renda e desenvolvimento da cultura e da autonomia. No 4º Distrito, ressalta-se o papel de resistência da organização de rede de atores, sendo a Ocupação 20 de Novembro um importante nó de articulação entre as comunidades da área. Já o centro cultural Vila Flores figura como exemplo de economia solidária, que parece transitar, direta ou indiretamente, entre vários atores: a 20 de Novembro, os novos atores econômicos, além da conexão com as universidades. Tal afirmação necessitaria, no entanto, de investigações mais profundas sobre a natureza de suas práticas. Entende-se que é urgente e necessária uma reflexão mais profunda sobre a (re)construção de uma cultura de planejamento urbano que reconheça as práticas insurgentes e suas territorialidades, considerando que os territórios-rede, de caráter mais político, são importantes formas de resistência e de luta pelo direito de pertencer e ocupar espaços urbanos.



No decorrer da pesquisa, foram encontradas algumas limitações. O contexto da pandemia de Covid-19 restringiu o trabalho de campo e o aprofundamento da análise das ações insurgentes. Soma-se a isso a inviabilização da continuidade do trabalho de alguns grupos, como é o caso do Fórum do 4º Distrito, que durante a pandemia concentrou seus esforços em demandas emergenciais sanitárias e de mitigação da fome. Entretanto, em atividades mais recentes, o Fórum segue em articulação com as comunidades e com atores em nível regional e nacional. Em abril de 2022, em parceria com o Fórum Nacional de Reforma Urbana e outros movimentos e entidades, foi realizada a Missão-Denúncia dos despejos na região metropolitana de Porto Alegre. A comitiva que realizou a missão fez assembleias de escuta com cada uma das comunidades visitadas, com o objetivo de elaborar um relatório de denúncias para cobrar medidas do poder público acerca da violação de direitos humanos e à moradia, bem como visibilizar demandas urgentes dos moradores.

Por fim, a pesquisa não se esgota aqui. A continuidade no acompanhamento das dinâmicas insurgentes deve ser vista como forma de valorização das práticas espaciais não dominantes, validando-as como possibilidades de territorialização. Entretanto, é importante destacar a necessidade da continuidade de políticas públicas para mitigação da pobreza e da fome. Com o desmonte de tais iniciativas, atores sociais, atores-rede, grupos de atores, movimentos sociais, entre outros, são obrigados a atender demandas cruciais para a vida humana, enquanto o enfrentamento de estratégias que cerceiam o direito à vida urbana, através da mercantilização das cidades, permanece como demanda secundária.

## Referências

ALMEIDA, N. L.; CAMPOS, H. A. Dinâmica imobiliária da habitação em bairros adjacentes ao centro de Porto Alegre/RS. **Cadernos Metrópole** [online], v. 24, n. 53, p. 283-310. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2236-9996.2022-5311>. Acesso em: 09 nov. 2022

A Experiência da Ksa Rosa. **Aula Aberta Coletivos e Ocupações**. Publicado em 2021. 1 vídeo (89min e 11seg) Publicado pelo Canal: Escola Aberta (AESCOA). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kS0zLoL07p4&t=47s>. Acesso em: 03 de ago. de 2021.

CEDH - RS (Conselho Estadual de Direitos Humanos do Rio Grande do Sul). **Missão em Defesa Do Direito Humano à Moradia e ao Trabalho Digno nas Ocupações Urbanas na Região do 4º Distrito da Cidade de Porto Alegre/RS**. Porto Alegre. 2019. Disponível em: <http://www.cdes.org.br/wp-content/uploads/2020/04/Relat%C3%B3rio-Miss%C3%A3o-4D-2.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2022.

CORRÊA, R. L. Corporação, práticas espaciais e gestão do território. **Revista Brasileira de Geografia**. v. 54, n. 3, p. 35–41. Rio de Janeiro, 1992.

CORRÊA, R. L. Espaço: Um conceito chave da Geografia. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L.; (orgs). p. 15-47. **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

DATAPOA. Dados Abertos Poa. Disponível em: <http://datapoa.com.br/>. Acesso em: 26 maio 2021

DNIT. Sistema Nacional de Viação. Disponível em: <http://servicos.dnit.gov.br/vgeo/>. Acesso em: 26 maio 2021

HAESBAERT, R. **O mito da Desterritorialização**: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia Estatística. **Resultados do Universo**. 2010. Disponível em: [https://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demografico\\_2010/Resultados\\_do\\_Universo/Agregados\\_por\\_Setores\\_Censitarios/RS\\_20171016.zip](https://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Resultados_do_Universo/Agregados_por_Setores_Censitarios/RS_20171016.zip). Acesso em: 15 maio 2021.

Ksa Rosa — Reciclagem em Porto Alegre (curta). Vídeo elaborado com o intuito de explicar mais a respeito do trabalho feito na KSA ROSA em Porto Alegre/RS. Publicado em 2017. 1 vídeo (13min e 44seg) Publicado pelo Canal: Letícia Durlo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fZKL8BPI618&t=641s>. Acesso em: 03 ago. 2021.

LEFEBVRE, H. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

OBSERVAPOA. **Observatório da Cidade de Porto Alegre**. Equipamentos e Serviços. Disponível em: [http://observapoa.com.br/default.php?reg=278&p\\_secao=46](http://observapoa.com.br/default.php?reg=278&p_secao=46). Acesso em: 26 maio 2021.

RAFFESTIN, C. **Por Uma Geografia Do Poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

ROLNIK, R. **Guerra dos Lugares**: A colonização da terra e da moradia na era das finanças. São Paulo: Boitempo, 2015.

ROLNIK, R. Paisagens para Renda, Paisagens para a Vida: Disputas Contemporâneas pelo Território Urbano. **Revista Indisciplinar**, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. 18-43, jun. 2019

ROSA, T.T. Pensar Por Margens. In: Pereira, M.P.; JACQUES, P.B. (orgs) **Nebulosas do Pensamento Urbanístico**. Salvador: Edufba, 2018.

SACK, R.D. **Human territoriality**: its theory and history. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SOUZA, M. L. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-Espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

SOUZA, M. L. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L.; (orgs). **Geografia**: conceitos e temas. p. 79-118. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

## **MUNDOS DA RUA: SOBRE BARRICADAS, ZONAS E QUEBRADAS** **THE WORLD OF STREETS: ON BARRICADES, ZONES, AND QUEBRADAS** RAFAEL ALMEIDA, CAMILO AMARAL

**Rafael Tavares dos Santos Almeida** é Arquiteto e mestrando em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-graduação Projeto e Cidade da Universidade Federal de Goiás (UFG).  
rafaeltavares.arq@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/8568434630339301>

**Camilo Vladimir de Lima Amaral** é Arquiteto, Mestre e Doutor em Arquitetura e Urbanismo. É professor da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Goiás (UFG) e do Programa de Pós-graduação em Projeto e Cidade da mesma instituição. Desenvolve pesquisas sobre o campo expandido da arquitetura, ferramentas e processos colaborativos de projeto, teoria crítica e estética, produção de subjetividades, utopias dialéticas e ecologia política urbana. camilovla@ufg.br

<http://lattes.cnpq.br/6861542919882643>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: ALMEIDA, R. T. S.; AMARAL, C. V. de L. Mundos da rua: sobre barricadas, zonas e quebradas. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/682/682pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

Este artigo utiliza a escuta *flâneur* para investigar espaços nomeados pela população de rua como quebradas. Esta metodologia consiste em ouvir histórias através de perambulações pela cidade e, assim, investigar os campos cegos tanto das suas narrativas quanto das suas espacialidades. Buscou-se identificar as representações, aberturas, limites e potencialidades das quebradas, analisando até que ponto elas agenciam espacialidades contra-hegemônicas. Para isso, por um lado, as barricadas foram utilizadas como paradigma histórico para uma análise comparativa do processo de subversão do poder hierárquico e de substituição da ordem do discurso dos vencedores pelo dos vencidos. Por outro lado, a espacialidade dos moradores de rua e a maneira como se apropriam da cidade — completamente silenciada pela teoria urbana — permitiu problematizar a possível reconstituição do discurso hegemônico a partir dos discursos erráticos da rua. Neste sentido, confrontamos as quebradas com os conceitos de Zonas Autônomas Temporárias (TAZ), heterotopias e barricadas como pontos de partida para investigar seu potencial como uma forma diferencial de luta urbana. Como resultado, trazer as quebradas para o centro do discurso abre a possibilidade de pensar a luta extrema pela sobrevivência cotidiana como uma voz peculiar numa multidão de lutas contra as máquinas colonizadoras da cidade.

**Palavras-chave:** Barricadas, Heterotopia, Quebrada, TAZ, Zona

## 1 Introdução

Segundo Fábio Zuker (2020), horror ao vazio, do latim *Horror Vacui*, é uma característica intrínseca do barroco e do rococó. Nenhum espaço permanece vazio, sempre deverá ser preenchido por algum elemento. Os espaços devem ser ocupados de forma maciça, apinhada e, de certo modo, até opressiva. Por este motivo, durante a expansão europeia através das navegações portuguesas e espanholas, esse medo do vazio foi ainda mais incisivo. Os mapas de lugares desconhecidos eram preenchidos com seres monstruosos e lugares imaginários, tais como sereias, monstros marinhos, animais exóticos e civilizações lendárias. Em essência, o horror ao vazio era um princípio estético de recusa a um mundo novo que se avizinhava. Assim, o novo mundo já ia nascendo conquistado e dominado, antes mesmo de ser conhecido. O vazio, portanto, poderia ser preenchido com imagens de si, uma forma de poder que se baseia na assimilação totalizante (ZUKER, 2020).

Por outro lado, o barroco e seu medo do vazio surgiram como um instrumento de contra-reforma. O barroco reconstruiu um discurso sistêmico e totalitário, eliminando as dúvidas e tormentos do maneirismo, e reconstruindo a visão do centro de poder da igreja católica, eliminando tudo o que não era de dentro. A proposta deste trabalho é simples: inverter o horror ao vácuo para investigar o vácuo do horror, inverter o medo do vazio para investigar o vazio do medo. Dessa forma, busca-se reposicionar as espacialidades excluídas e silenciadas, para revelar tanto o seu discurso (contra-hegemônico) quanto os discursos (hegemônicos) que as silenciam.

Nesse sentido, para se abordar essas espacialidades que estão obscurecidas e silenciadas, é preciso buscar escavar pistas e guias de suas estruturas. É preciso reconstruir estas espacialidades por meio das relações interpessoais, dos silêncios e das temporalidades adormecidas que formam na cidade contemporânea um espaço negativo. Esses espaços, que são nomeados popularmente como quebrada, são muito mais do que simples esconderijos de ações delinquentes. Normalmente instalados em ruínas da civilização modernas, subvertem suas fundações — contrapondo dor e gozo, desejo e insubordinação, assimilação e insurgência — numa lógica muito mais de revolta, intensificação e anulação do que de alternativa, inversão ou diferença. Para investigar estes aspectos, procuraremos destrinchar um pouco mais sobre as características desses espaços — onde nada pode ser mais intensamente nada e onde ninguém pode ser mais plenamente ninguém — para em seguida investigar as semelhanças e diferenças entre os aspectos contra-hegemônicos das quebradas contemporâneas e das barricadas da época de Georges-Eugène Haussmann. Precisaremos fazer um pequeno desvio para nos aproximarmos desta comparação.

No filme *Stalker* (1979), o cineasta soviético Andrei Tarkovsky narra a história de uma realidade paralela do nosso planeta, em uma linha do tempo não definida, que por algum motivo desconhecido foi utilizada como campo de pouso de naves



extraterrestres. As áreas de pouso produziram um lugar no qual acontecem eventos estranhos que não obedecem às leis da física e da lógica. Esses lugares são chamados de zonas. O *stalker* — Alexander Kaidanovsky — é uma espécie de coletor de objetos que foram abandonados pelos visitantes, ele conduz pessoas pela zona. Acompanhados pelo *stalker*, o escritor — Anatoly Solonitsyn — e o professor — Nikolai Grinko — seguem viagem rumo ao quarto que realizaria qualquer desejo de quem entrasse nele. Mas, em uma das principais cenas, após um incidente incompreensível, o *stalker* explica aos acompanhantes que a zona tem um funcionamento complexo cheio de armadilhas que está sempre em mutação. Às vezes a ida ao quarto pode ser fácil, e em outros momentos pode ser tortuosa. Ele acredita que a zona deixe entrar apenas os que perderam a esperança, os desventurados. Assim, o quarto realiza todos os desejos apenas de quem não tem mais desejos, numa condição muito similar às das quebradas contemporâneas.

O que é único na ficção científica de *Stalker* não é a invasão do território terrestre por alienígenas, como em tantas outras obras de ficção científica, mas o fato de que essa visita não tenha tido sequer um contato direto. Enquanto ponto de parada para um outro destino, o nosso planeta sem importância se transforma em vazio, uma área já cartografada e dominada, um vazio onde tudo se realiza a quem nada deseja. Mas, o grande conflito dos personagens de *Stalker* é menos a busca por realizar seus desejos do que o tormento de perceber o limite existencial do que podem desejar.

Ao assistir *Stalker* é inevitável comparar as zonas com o conceito de Zona de Autonomia Temporária (TAZ)<sup>1</sup>, criado por Peter Lamborn Wilson, conhecido pelo pseudônimo de Hakim Bey (2018). Esse conceito foi concebido após o autor identificar e analisar nas histórias das utopias piratas, liga de assassinos medievais e na literatura espaços temporários estratégicos que serviram para organizar saques e redes de informação. Essas constituíam “comunidades intencionais e minissociedades inteiras vivendo conscientemente fora da lei e determinadas a continuar assim, mesmo que durante uma vida curta, mas alegre” (BEY, 2018, p. 11). Por um lado, enquanto a zona revela a insignificância dos desejos hegemônicos irrompendo-se no vazio, este vazio é ao mesmo tempo pura potência. Por outro lado, a TAZ é puro desejo hegemônico subvertido (invertido), vivendo conscientemente fora, num mundo paralelo. A especificidade da quebrada é explorar a pura potência da subversão, vivendo inconscientemente dentro de um vazio insignificante. Nem zona, nem TAZ, a quebrada precisa ainda de uma formulação teórica para que se possa explorar a sua potência enquanto força contra-hegemônica.

Partindo dessas premissas, o método para a escolha das pessoas ouvidas foi o de observação flutuante, descrito por Colette Pétonnet (2008). Essa metodologia consiste em se deixar disponível enquanto caminha, deixando que eventos por ordem do acaso proporcionem encontros pelo cruzamentos durante o caminhar descompromissado. Aqui não foi proposto um encontro com pessoas que já tenham um grau de conhecimento prévio, mas com pessoas que estejam totalmente fora de um grau de interação, o “que consiste em dirigir a palavra a alguém de quem não sabemos nem de onde vem, nem o que faz, alguém de quem de nada sabemos. Estaria esvaziada ao mesmo tempo a dimensão do anonimato, como se ela fosse negativa ou nociva” (PÉTONNET, 2008, p. 101). Nesse sentido, a mediação foi feita pela cidade, retirando as instituições e criando um primeiro encontro anônimo. Segundo Pétonnet, em situação de “perfeito anonimato, a fala é livre como o ar, sem vínculos ou guardiões. [...] É por isso que é verdade, seja qual for a parte de si mesmo, real ou fantasiosa, que o indivíduo opte por revelar” (PÉTONNET, 2006, p. 257, tradução nossa)<sup>2</sup>.

Essa observação flutuante ocorreu concomitante à escuta *flâneur*, uma vez que a partir do encontro se exige a disponibilidade para o início de uma viagem desinteressada. “Uma viagem muito particular ao sentido que o outro dá àquilo que ali veio fazer” (SIMÕES, 2008, p. 195). Entretanto, esse passeio desinteressado não é uma ação sem propósito. Ao oferecer o passeio, pode-se escorregar histórias de suas relações e seus significantes a partir da própria vida: lutos, traumas, ancestralidade, conflitos, memórias, filosofia de vida entre outras (PÉTONNET, 2006). Por isso, a intenção de se perder para descobrir modos de vida urbanos obscuros e silenciados, deve partir de um passeio desinteressado e ir desvelando maneiras de se encontrar e se reencontrar. Portanto, a escuta *flâneur* se caracterizou pela realização de várias entrevistas em livre associação com sete pessoas em desabrigo, acompanhadas de observações em loco ao longo de doze meses, onde os tópicos relatados e as espacialidades eram investigadas concomitantemente e em deriva. O foco foi observar o potencial contra-hegemônico das formas de habitar a rua e, por este motivo, iremos inicialmente estabelecer o

<sup>1</sup> Do termo em inglês: *Temporary Autonomous Zone*.

<sup>2</sup> (tradução nossa) No original: En situation d'anonymat parfait la parole est libre comme l'air, sans attache ni dépositaire. [...]. C'est pourquoi elle est vraie, quelle que soit la part de lui-même, réelle ou fantasmagorique, que l'individu choisit de livrer.

cenário histórico do potencial contra-hegemônico da apropriação das ruas através do exemplo paradigmático das barricadas de Paris e sua contraparte, a contra-reforma de Haussmann.

## 2 Quando as ruas reinventam o caminho, ou de barricadas contra máquinas coloniais

As insurgências, insurreições, revoltas e sublevações, são termos utilizados comumente por historiadores e cientistas sociais para rotular revoluções que não foram adiante e não concluíram o ciclo completo de tomada de poder. Numa espécie de roda da fortuna onde a superação do antigo pode gerar um novo sistema pior que o anterior, esse ciclo seria constituído das seguintes etapas: traição, reação, revolução e criação de um novo Estado com novas leis que operaram novos tipos de opressão (BEY, 2018, p. 15). Porém, para Rita Velloso (2017) a insurgência tem um papel especial na transformação do poder instalado no espaço: “[...] cada insurgência é experiência de ruptura transitória com o lugar; cada insurgência instabiliza os hieróglifos espaciais, monumentos, ruas, edifícios, ao redor dos quais acontece. Toda e cada insurgência explode a lógica subjacente ao urbano desenhado e planejado” (p. 45). Assim, as insurgências, mesmo que pontuais, poderiam ser entendidas como uma transformação prática do caminho que as ruas traçam.

“Além de pragmáticas, as barricadas têm um caráter *ready-made*, são constituídas da utilização de todo e qualquer material disponível no entorno que possam ser rapidamente empilhados, a depender de fatores como tamanho da rua, a relação com as edificações e suas alturas” (LÖWY, 2019, p. 90). Elas são a transformação do espaço dominante por aqueles que não possuem nada, utilizando os restos do que por um instante não é mais de ninguém. Logo, as barricadas ilustram como as revoltas dos oprimidos subvertem a geografia urbana em toda a sua complexidade. Estas revoltas se inscrevem nas subjetividades populares, pois, apesar de serem frequentemente derrotadas, elas alteram o fluxo histórico a partir de um breve domínio das ruas, avenidas e praças. É assim que Walter Benjamin imagina as barricadas como um lugar de utopia, ao citar que Fourier coloca a sua construção como “um trabalho não assalariado, mas apaixonado” (BENJAMIN, 2018b, p. 256).

Essa ruptura na estrutura do trabalho assalariado para o trabalho apaixonado cria um modelo de relações por afinidades, o qual Hakim Bey (2018) nomeou como bando. Os afiliados ao bando têm um contrato social com o vínculo efetuado pela generosidade, não obedecem hierarquias maiores, mas parte de uma relação horizontal nos costumes, ligadas à expansão de alianças espirituais, parentesco, interesse específicos mútuos e outras redes de correspondência. Walter Benjamin, em *Passagens*, nota que nas barricadas de Paris o espaço urbano se torna o campo estratégico para o agenciamento dos desejos, das iras e do comum entre as classes — o manejo dos sentimentos se dá através do bloqueio das ruas e da geografia urbana. Velloso (2017) observa que as barricadas em Paris envolveram esse processo de delimitação de desejos e bloqueio geográfico, onde foram levantadas pela primeira vez em 1827. No ano de 1830, foram erguidas novamente para bloquear o caminho do Hotel de Ville à Praça da Bastilha e em 1832, uma zona que compreendia quase um terço de toda a Paris estava delimitada por barricadas — levantadas quase que exclusivamente por trabalhadores, bloqueando um exterior e defendendo uma zona interior.

Já a revolução de fevereiro de 1848 insere uma complexidade maior: o ideário socialista era difundido entre os proletários ao mesmo tempo que encrudecia o sentimento nacionalista. Pautas reivindicando mais democracia e manifestações contra corrupção faziam parte do cenário, somadas ao descontentamento por parte da população católica com um primeiro-ministro protestante. Nesse contexto, foi instalado um governo provisório, que não conseguiu atender ao clamor popular. Assim, em junho do mesmo ano, são construídas cerca de quatrocentas barricadas que agora buscavam transformar tanto seu interior quanto seu exterior. Este movimento se tornou paradigmático para toda a Europa e influenciou lutas posteriores no mundo todo (BENJAMIN, 2018b; PINHEIRO, 2011). Porém, após a revolução de 1848, entre 1853 a 1870, foi realizada uma grande intervenção em Paris, chefiada por Georges-Eugène Haussmann. Apesar de utilizar um discurso de embelezamento, essas reformas podem ser caracterizadas como uma contra-reforma. Elas foram uma destruição criativa do espaço da cidade, que incluiu a transformação de hábitos e costumes de seus moradores, a ampliação da reprodução do capital por meio de investimentos em infraestrutura e habitações luxuosas, além da ampliação das vias para permitir a circulação de mercadorias e, principalmente, a circulação tropas de repressão contra as barricadas. Desse modo, essa contra-reforma urbana foi utilizada para a instalação de uma nova ordem e para a neutralização das revoltas populares (PINHEIRO, 2011; VELLOSO, 2017).

Para além disso, essas contra-reformas em Paris foram uma disputa de classes que se manifestaram como uma luta pela produção de diferentes vazios. Por um lado, um horror ao vazio muito específico destruiu os campos cegos impregnados na malha antiga da cidade, aqueles onde a vista do poder não alcançava. Por outro lado, produziu as grandes-alamedas que criaram novos vazios dominados pelo poder hegemônico.

Os edifícios de Haussmann são a representação perfeitamente adequada dos princípios do regime imperial absoluto, emparedados numa eternidade maciça: repressão de qualquer organização individual, de qualquer autodesenvolvimento orgânico, o ódio fundamental de toda individualidade (BENJAMIN, 2018b, p. 227-228).

Podemos dizer que Haussmann foi um dos precursores de uma forma maquínica de colonização metropolitana o que, segundo Habitantes da ZAD (2021), é um fenômeno contemporâneo mundial de exploração e agenciamento de territórios e corpos. Esta colonização é uma tentativa de apagar as heterotopias (territórios outros) a fim de transformar o espaço metropolitano em uma homotopia (territórios iguais). Assim, ela integra a força todas as dinâmicas sociais ao mercado, depreciando outras formas de vida em prol da mercadoria.

[...] admitir de uma vez por todas, sem titubear pelas consequências, que na colonização o gesto decisivo é o do aventureiro e o do pirata, o do mercador e do armador, do Caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força, com a maléfica sombra projetada por trás por uma forma de civilização que em um momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial (CÉSAIRE, 2020, p. 13).

Paradoxalmente, mesmo que ilumine zonas obscuras ou preencha o vazio com novos símbolos, o horror ao vácuo acaba sempre criando zonas ficcionais onde outras heterotopias podem emergir. Para Foucault ([1984] 2013), em uma palestra realizada no ano de 1967 ao Círculo de Estudos Arquiteturais de Paris, as luzes das novas utopias sempre criam as sombras que são as sementes de outras heterotopias fundadas na vida prática e cotidiana:

Há países sem lugar e histórias sem cronologias. [...]. Sem dúvida, essas cidades, esses continentes, esses planetas nasceram, como se costuma dizer, na cabeça dos homens, ou, na verdade, no interstício de suas palavras, nas espessuras de suas narrativas, ou ainda, no lugar sem lugar de seus sonhos no vazio de seus corações; numa palavra, é o doce gosto das utopias. No entanto, acredito que há – e em toda a sociedade – utopias que têm um lugar preciso e real, um lugar que podemos situar no mapa; utopias que têm um tempo determinado, um tempo que podemos fixar e medir conforme o calendário de todos os dias (FOUCAULT, [1984] 2013, p. 19).

Assim, as heterotopias são utopias localizadas, contra espaços: “lugares que se opõem a todos os outros, destinados de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los” (FOUCAULT, [1984] 2013, p. 21). “Em geral, a heterotopia tem como regra justapor em um lugar real vários espaços que, normalmente, seriam ou deveriam ser incompatíveis” (FOUCAULT, [1984] 2013, p. 24). Portanto, o projeto urbanístico haussmanniano foi incapaz de evitar os campos cegos e as zonas obscuras novamente apropriados pelas classes precarizadas. Apesar de toda luz e esplendor, foi preciso apenas algumas brechas para se instalarem novas táticas e práticas que subverteram o alcance da visão do poder estatal. Em 1871, mais uma vez, as multidões se organizaram e tomaram não só ruelas, mas também construíram barricadas com os paralelepípedos do pavimento dos novos boulevards, fazendo ressurgir antigas zonas de autonomia – essas novas ruas se transformaram novamente em canteiros de (auto)construção.

Novamente, essas barricadas foram erguidas pelo trabalho livre, tornando-se um território comum, uma zona de defesa dos miseráveis que também se tornava uma habitação a céu aberto (VELLOSO, 2017). Em essência, o rito da construção das barricadas assemelha-se a uma festa e, para Hakim Bey (2018), a festa pode ser definida como um grupo de pessoas em esforços combinados para realizar e manejar desejos mútuos (seja pela animação, pela conversa, pela endorfina, ou pela comida) para criar uma obra de arte comunitária ou, talvez, até pelo prazer erótico da organização social, pela pulsão de vida que emana do êxtase de se estar junto.

O vazio espacial que as barricadas criam é uma potência que emerge do elemento da espontaneidade e provisoriidade que tanto caracterizou aquela comunhão de forças. [...] A apropriação das ruas dá-se como criação de um espaço que materializa mais no desejo político do que na necessidade política (VELLOSO, 2017, p. 55).

No século XXI, poderiam essas barricadas serem expressas não só na condição material, de levante popular com a apropriação e reivindicação do tecido urbano, mas também na característica imaterial de reivindicação daquilo que foge ao planejamento, enquanto desejos recalcados de reconhecimento e através de uma disputa pela apropriação do cotidiano das cidades?

### **3 Quebradas: espacialidades de uma outra barricada**

Por um lado, como seria possível abordar as máquinas de colonização contemporâneas e suas estruturas de controle? Uma vez que seu alcance é inimaginável devido ao avanço da tecnologia, suas estruturas são tanto corporativas quanto militares, seus projetos de vigilância, rastreamento e controle são cada vez mais eficientes e ocultos por trás da vida cotidiana nas cidades. Para Stephen Graham (2016), é importante ressaltar que essa colonização da metrópole tem como função dominar problemas sociais complexos, concentrando a violência política nos espaços públicos e na vida social, utilizando o medo como motor propulsor para sitiar cidades a partir da tecnologia e da beligerância estatal. Por outro lado, como é possível que populações absolutamente excluídas fujam dessas estruturas de controle? No (sub)mundo das ruas sobrevivem aqueles que não mais receiam o perigo, sobrevivem mais do arrojo do que da coragem, habitando nos seus próprios medos. Nesse sentido, a proposta para abordar esse dilema é investigar a invisibilidade como tática, e como ela ocupa áreas clandestinamente de forma a suspender um regime de visibilidade, mesmo que seja por um tempo relativamente curto, e criando maneiras de organização, mesmo que apenas o suficiente para se sobreviver.

#### **3.1. Por uma Escuta *Flâneur* e uma Observação Flutuante das Quebradas**

Para Benjamin (2018a), os contadores de história se baseavam em uma transmissão oral de suas experiências, por meio de ditos populares, contos de fadas ou pela simples transmissão de conhecimento investida pela autoridade recebida com a idade. Para o autor, a arte de contar história se aproxima de uma forma artesanal de comunicação. O importante não é trazer o fato em si, como se se tratasse de uma burocracia documental ou de uma informação pura e simples. Trata-se de carregar as experiências passadas pelos próprios contadores de história, como se assim trouxesse uma marca na história, “tal como a marca do oleiro no vaso de barro” (BENJAMIN, 2018a, p. 149). Os contadores de história se dividiam em dois grupos: os viajantes e os que trabalhavam a terra com as mãos. Ambos partilhavam de experiências, entretanto, as diferenças estão nos modos de experienciá-las (BENJAMIN, 2018a). Acrescenta-se a esse, um outro aspecto da cidade moderna, o surgimento da figura do *flâneur*, um personagem que tem em seu cerne um modo de observação flutuante e que se dá a contrapelo do ritmo imposto pela nossa sociedade, à medida que permite pausas e reelaborações do pensar, possibilitando-nos desenvolver outras formas de experienciar.

Explorando esses aspectos contemporâneos, ao revelar falas e desenvolver reelaborações a contrapelo, o jornalista carioca João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto, popularmente conhecido como João do Rio, descreve um processo de etnografia urbana em que, para compreendermos a cidade a partir da rua, não basta utilizá-la. “É preciso ter espírito vagabundo”, cheio de curiosidade e com um desejo incompreensível de experienciar a cidade. Para isso, é necessário que façamos a arte de flunar (RIO, 2016, p. 12). Assim sendo, a quebrada, em sua dinâmica ao mesmo tempo obscura, emudecida e fugaz, demanda uma nova forma de escutar ao mesmo tempo que divaga e perambula. Demanda uma abordagem *flâneur* não apenas como um modo de etnografar, andar descompromissado, mas, também, de ser aquele que está disponível a investigar outras territorialidades que são experienciadas por um outro discurso e uma outra história, cuja escuta deve estar atrelada à própria experiência dos lugares da cidade, entendendo que a própria narrativa é a constituição de uma territorialidade que é e uma experiência viva. Essa escuta sensível ao mesmo tempo à voz e à territorialidade do outro obscuro é que chamamos de escuta *Flâneur*.

Tânia Ferreira (2018), salienta que a escuta parte de um pressuposto que existe um saber daqueles indivíduos que nos falam. Esse saber está calcado na realidade enunciada pelas experiências desses indivíduos e no ato de enunciação. Eles se apropriam do que dizem, e nisso fazem um movimento de renovação e de recriação de si. Dessa forma, o personagem

*flâneur* se funde com a metáfora do arqueólogo. Ao estar em um ritmo diferente daquele que é proposto pelas máquinas de colonização metropolitana, seria possível escavar a cidade através da escuta de territorialidades obscurecidas, revelando as marcas registradas na enunciação dos sujeitos que vagabundeiam e habitam a própria perambulação da cidade, na mesma medida em que se procura observar e ouvir como elas se fazem corpo, casa e cidade simultaneamente. Por meio desse modelo de escuta se torna possível que o pesquisador não só receba as informações, mas também consiga territorializar os significados dos símbolos expostos. A seguir, apresentaremos o que foi possível identificar até o momento junto à população de rua, esboçando inicialmente três tipologias de quebradas (isto é, de modos de habitação direta da cidade): o mocó, o espaço favela e a casa de portas abertas. Mais do que o quadro parcial que estas imagens tipológicas permitem representar, pretendemos aqui estabelecer o campo de uma nova forma de cartografar esses espaços obscuros e vazios da cidade.

### **3.2. O mocó**

Conforme o exemplo da figura 1, o mocó é a quebrada com aspecto mais distópico. Heterotopia pejorativa, desumanizante e perigosa, é o espaço dos momentos de desespero, da fuga sem fim, é uma zona para o distanciamento completo, para o desapego e a (auto)desconstrução. “Buraco de rato, é um buraco de rato!”, foi a resposta obtida ao perguntar sobre o que seria um mocó. Esse questionamento partiu de um imaginário construído de que os mocós, dentro de uma linguagem informal, seriam locais que servem para esconder algo, desde bolsas e objetos até espaços em desuso que são utilizados de abrigo e/ou esconderijo para a população de rua.





**Fig. 1:** Residência em Goiânia ocupada como mocó. Fonte: Autores, 2022.

Ao procurar a origem do termo *mocó*, relacionada à esconderijo, não foi encontrada uma origem, mas a afirmação feita pela população de rua parece ser a mais acertada, pois o *mocó* — *Kerodon rupestris* — é um mamífero roedor da família dos cavídeos que vive exclusivamente no Brasil, nas regiões do semiárido e da caatinga, que faz com que seja um animal altamente adaptado às condições de escassez. O *mocó* vive em fissuras de rochedos e lajes de pedra, onde há sombra e maior umidade, protegendo-se do clima e de predadores. Diante dessas condições, esse roedor desenvolveu características adaptativas determinantes para a sua sobrevivência (SOUSA, 2006). Outra situação apontada pela população de rua é que a nomeação desses lugares dessa forma libera o Estado para a utilização de uma força excessiva, uma vez que o nome ganha um contexto pejorativo ao relacionar a pontos para utilização de drogas, esconderijo de armas e objetos obtidos a partir de furtos. Para Dias (2007), essa dupla associação cria um descrédito na vida humana, animalizando as pessoas que se abrigam nesses espaços, colocando-os em condição de praga. Esse ideário de que existe uma vida que realmente importa incita um discurso contra a vida dessas pessoas.

### 3.3. Espaço favela

São ocupações realizadas pela população de rua em prédios em desuso, normalmente não vinculadas a movimentos de ocupação. Entretanto, mesmo não pertencendo a movimentos de moradia, Urpi (2019, p. 391), afirma que as ocupações compartilham de um “paradoxo do provisório-permanente”, pois, por não existir uma segurança jurídica, seus moradores podem ser retirados a qualquer momento. Dessa forma, os ocupantes sofrem com uma insegurança constante, que impele melhorias contingenciais, apropriações parciais, enraizamentos passageiros, soluções caracterizadas pelo efêmero, temporário, improvisado, como ocorre no exemplo da figura 2, na apropriação das ruínas da sede do Instituto de Arquitetos do Brasil, Goiás.

As pessoas não têm para onde ir, moradores de rua ocuparam aquele espaço. Então ele é um espaço favela, um espaço que, mesmo que não tenha saneamento básico, não tem energia. [...] não tem um banheiro, mas está sendo um espaço onde eles não estão no sereno, estão é protegido por paredes e tal (Entrevistado).



**Fig. 2:** Ruínas da sede do Instituto de Arquitetos do Brasil – Goiás. Fonte: Autores, 2022.

A população de rua, assim como as camadas populares, deseja que seus lugares de habitação tenham uma boa localização devido às inúmeras características com as quais o lugar se relaciona. Isso pode incluir a proximidade com o trabalho, muitas vezes atrelada à coleta de materiais recicláveis e manguear<sup>3</sup>, ou a construção de uma rede de proteção que inclui vínculos

<sup>3</sup> Manguear é a ação de pedir dinheiro.



familiares, de amizade e de vizinhança. Assim, normalmente os espaços-favela são, preferencialmente, constituídos dentro de centralidades.

[...] Pros caras trabalhar no sinaleiro também. Então é assim. A maioria dos caras que moram ali naquela área, eles trabalham ali lavando um carro. [...] Exerce alguma coisa, vende uma balinha, vende uma água, então até pede também, né? Para se manter em si. Então, para mim, cara, ele é um espaço muito estratégico [...] (Entrevistado).

### 3.4. A casa está de portas abertas

Certa vez, ao interrogarmos uma pessoa em situação de rua sobre conceder uma entrevista, ele respondeu: “eu vivo ali naquele colchão, a casa está de portas abertas”. Essa fala demonstra a relação que a população de rua tem com o território: um espaço onde a intimidade e a espacialidade são mediadas pela temporalidade, uma vez que ao não possuir um fechamento físico a apropriação do território é dada por presenças. Esse território é constituído pelo ocupar de um determinado espaço e as relações construídas a partir destas temporalidades e de seus elementos, sejam eles uma calçada, um corpo no chão, uma forragem de papelão e um cobertor, uma barraca de camping, um sofá, ou uma cadeira (como pode ser observado na figura 3). Todos eles são a constituição de territórios de luta e de vida direta na cidade.



**Fig. 3:** Apropriação de rua como morada em Goiânia. Fonte: Autores, 2022.

Essas imagens perturbam o espetáculo ao trazer à tona uma realidade muitas vezes dormente. Escatológicas, essas pequenas concessões territoriais podem muitas vezes ter a medida de um corpo (distante, contrastante, repugnante). Esse corpo pode estar em movimento ou repouso e o seu território, sem sentido ou estabilidade, se move à medida que estabelece novas relações de deslocamento e permanência. E esse corpo só se apresenta na sua capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos. Aqui a barricada se apresenta no seu elemento mínimo, uma barricada de corpos. Enquanto a territorialidade formada por esses corpos, os elementos determinantes são a forma com que são manejados os elementos de cada território, as distâncias entre um corpo e outro, as formas de apoderamento e composição corporal que se dão através de distâncias estabelecidas, sejam elas frente a frente ou lateralmente. Esses corpos são sempre constituídos pelas relações com os materiais próximos, sendo assim, são sempre e ao mesmo tempo múltiplos. Aqui as barricadas não são uma arquitetura defensiva, mas, são sobrepostas para criar mais modos de habitar (CERVANTES, 2021).

#### 4 Considerações finais

Hakim Bey (2018) afirma que, desde 1899, quando o último espaço de terra foi reivindicado por um estado nação, não existe uma terra realmente fora das fronteiras conhecidas<sup>4</sup>. Até mesmo o sistema solar já está pretensamente demarcado. Entretanto, vastos territórios se escondem dentro das malhas dimensionais complexas da geografia que escapam das medidas cartesianas. Como vimos, a territorialidade da quebrada possui uma dimensão obscura, traumática, opaca, excluída e silenciada. Por outro lado, ela recria limites, libera vazios, imaginação e novas apropriações. Para entender esses espaços enquanto barricadas contemporâneas contra uma colonização metropolitana é preciso muito mais do que um novo método e muito mais do que uma escavação a contra-pelo. Para abordar as quebradas como barricadas, é preciso superar os mapas hegemônicos e ao mesmo tempo entender como eles são usados como aparelhos para explorar desvios. É preciso um escutar que ao mesmo tempo divaga e imagina, já que seu discurso nunca foi formulado. É preciso flutuar por entre outros saberes enquanto se observa, já que suas utopias e sonhos nunca existiram, pois o vazio desses espaços é formado justamente pela sublimação dos desejos.

Conforme observado, os mapas não só possuem espaços invisíveis nas cartografias de controle e poder (BEY, 2018), como também produzem novos espaços invisíveis habitados por seres estranhos e excluídos. Mas mesmo que nossos mapas nunca reproduziram a totalidade do mundo, é possível investigar as operações de poder e as potencialidades escondidas por trás de sua criação. Em *Stalker*, existe uma operação que cria vazio e libera desejos, assim como na TAZ, em que existe uma operação que despreza uma zona das estruturas hegemônicas. Mais do que formulações contra-hegemônicas, a escuta *flâneur* das quebradas permitiu observar espacialidades não hegemônicas se instalarem. A questão que resta colocar é sobre como as quebradas podem liberar uma área de imaginação que desterritorializa e reterritorializa outras temporalidades, ocupando e discursando clandestinamente sobre esses lugares. O trabalho futuro a ser feito é um de criatividade: como esses vazios podem intencionalmente direcionar a produção de outras territorialidades?

Por fim, uma abordagem que possibilite avançar e construir esse passeio flutuante por entre quebradas, perambulando territorialidades que emergem de sua escuta sensível, poderá permitir se aproximar das fendas do mundo hegemônico e observar o vazio obscuro presente mesmo nos territórios mais iluminados e controlados de nossas cidades contemporâneas. Nesse sentido, mais do que encontrar respostas sobre as quebradas, este percurso nos permitiu superar a síndrome do *horror vacui*, e, ao olhar, observar por meio do próprio terror vazio os limites da própria cidade hegemônica.

#### Referências

- BENJAMIN, W. **Linguagem, tradução, literatura**. [Filosofia, teoria e crítica]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018a.
- BENJAMIN, W. **Passagens**. 3 vols. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018b.
- BEY, H. **TAZ - Zona Autônoma Temporária**. São Paulo: Veneta, 2018.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- DIAS, A. A. M. **Anacronautas do teutonismo virtual: uma etnografia do neonazismo na Internet**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2007.
- FOUCAULT, M. **O corpo utópico, As heterotopias**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- GRAHAM, S. **Cidades sitiadas: O novo urbanismo militar**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- HABITANTES DA ZAD, Notre-Dame-des-Landes. **Tomar a terra**. São Paulo, Glac, 2021.
- FERREIRA, T. **Pesquisa em psicanálise: a conversação e a entrevista clínica como oferta da palavra - a aposta na invenção subjetiva**. In. FERREIRA, T.; VORCARO, A. (Org.). *Pesquisa e psicanálise: do campo à escrita*. Belo Horizonte:

<sup>4</sup> As *terras nullius* existentes, como Bir Tawil na África e Terra de Marie Byrd na Antártida, são, conseqüentemente, conflitos de reconhecimento (onde dois países reconhecem diferentemente) ou um espaço não reivindicado por nenhuma nação soberana.

Autêntica Editora, 2018.

LÖWY, M. **A Revolução é o Freio de Emergência**: Ensaios Sobre Walter Benjamin. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

URPI, M. U. (2019). HABITAR CASARÕES OCUPADOS NO CENTRO HISTÓRICO DE SALVADOR, BAHIA, BRASIL: velhos cortiços e novas experiências e direitos. **Caderno CRH**, 32(86), 383–393.

CERVANTES, T. Toward a Politics of Body-Barricades. *Ill Will*, 2021. Disponível em: <https://illwill.com/toward-a-politics-of-body-barricades>. Acesso em: 10 de ago. de 2022.

PÉTONNET, C. **Observação flutuante**: o exemplo de um cemitério parisiense. *Antropolíticas*, Niterói, n. 25, p. 99–111, 2008. Disponível em: <http://www.marcoareliosc.com.br/08petonnet.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2022.

PÉTONNET, C. **L'anonymat ou la pellicule protectrice**. *Le temps de la réflexion*, 1987, VIII (La ville inquiète), pp. 247-261, 2006. Disponível em: <http://www.marcoareliosc.com.br/08petonnet.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2022.

PINHEIRO, E. P. Haussmannização ou haussmannizações?. In: **Europa, França e Bahia**: difusão e adaptação de modelos urbanos (Paris, Rio e Salvador) [online]. 2nd ed. Salvador: EDUFBA, 2011, pp. 67-87.

RIO, J do. **A Rua**. São Paulo: Edições Barbatana, 2016.

SIMÕES, S. S. Observação Flutuante: uma observação 'desendereçada'. *Antropolítica* (UFF), v. 25, p. 193-196, 2008.

SOUSA, R. A. de. **Caracterização do ritmo de atividade/repouso do Mocó** (Kerodon Rupestris) em fotoperíodo artificial. 2006. 80 f. Tese (Doutorado em Estudos de Comportamento; Psicologia Fisiológica) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006.

STALKER. Direção de Andrei Tarkovski. Moscou: Mosfilm, 1979. 1 Blu-ray (161 min.).

VELLOSO, R. O tempo do agora da insurgência: memória de gestos e política do espaço, segundo Walter Benjamin. In: BRITTO, Fabiana Dultra; JACQUES, Paola Berenstein. **Corpocidade**: gestos urbanos. Salvador: Edufba, 2017. p. 42-69.

ZUKER, F. **Em rota de fuga**. São Paulo: Quadradocirculo; Editora Hedra, 2020.



## **RANHURAS URBANAS: ARQUITETURAS E GESTOS COTIDIANOS NAS DISPUTAS DA CIDADE** **URBAN SCRATCHES: EVERYDAY ARCHITECTURES AND GESTURES IN DISPUTES IN THE CITY** MATHEUS TANAJURA, FLORA TAVARES

**Matheus Tanajura** é Arquiteto e mestrando em Arquitetura e Urbanismo no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É pesquisador do grupo de pesquisa Cidades Políticas e estuda cartografias das relações de poder nos processos de reestruturação do Centro Antigo de Salvador. [matheusctanajura@gmail.com](mailto:matheusctanajura@gmail.com)  
<http://lattes.cnpq.br/6054960551802634>

**Flora Tavares** é Arquiteta e integrante do Laboratório de Estudos da Imagem e Arquitetura do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Estuda a dimensão da visualidade e do olhar no enfrentamento de questões da cidade e da arquitetura. [floramt@hotmail.com](mailto:floramt@hotmail.com)  
<http://lattes.cnpq.br/3654197016800093>

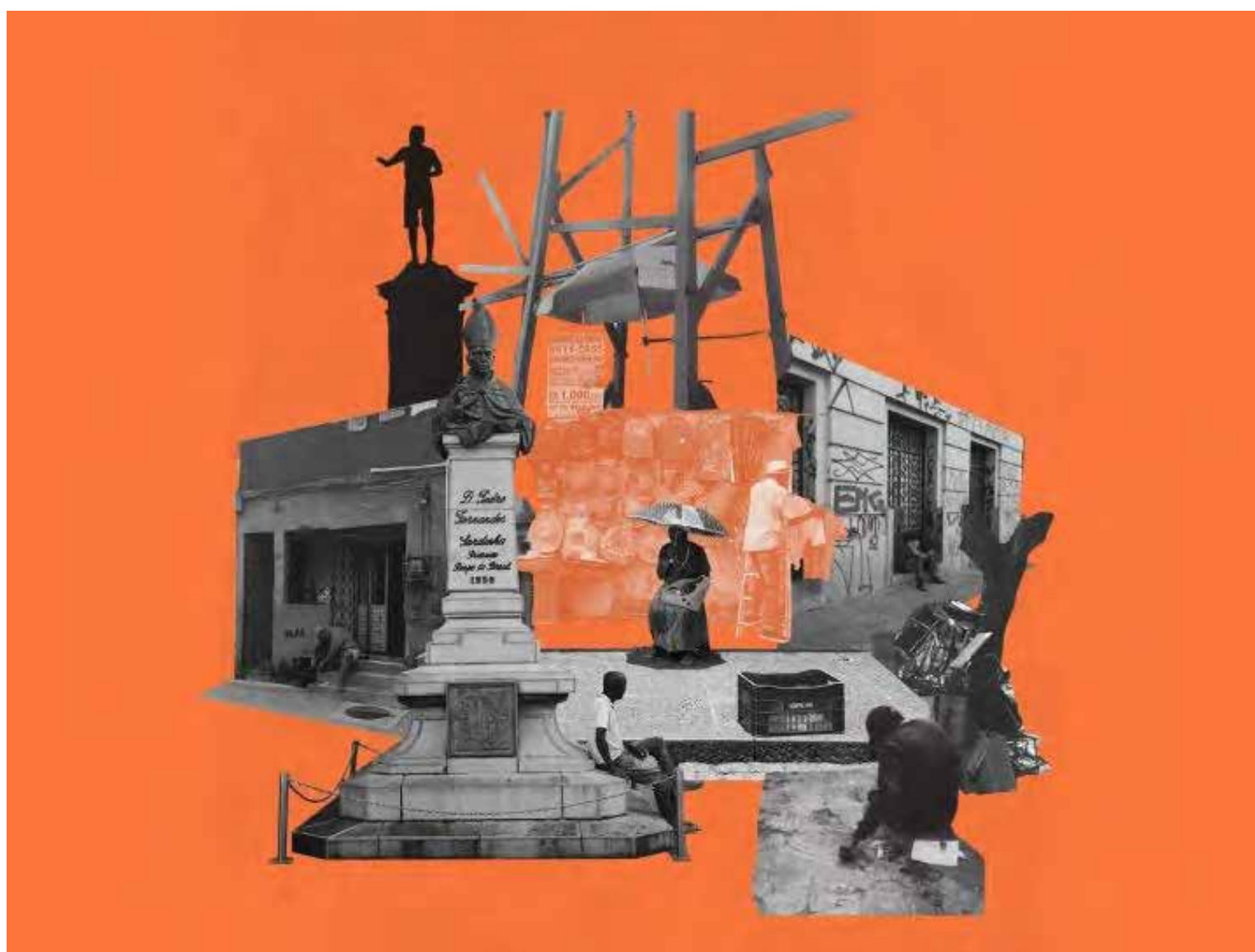
ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: TANAJURA, M.; TAVARES, F. M. Ranhuras urbanas: arquiteturas e gestos cotidianos nas disputas da cidade. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/717/717pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

O presente trabalho caracteriza-se como um ensaio visual que articula fotografias, texto e colagens, a partir de um viés crítico, estético-político e coletivo, buscando expressar a complexidade dos modos de pensar e narrar a cidade e o Urbanismo. “Ranhuras urbanas” trata sobre a cidade em disputa, permeada de insurgências, táticas de criação e resistência. Sobre gestos de sujeitos e coletividades que (re)criam estruturas, sugerindo outras espacialidades possíveis no cotidiano. Através de andanças pela cidade, registros fotográficos de celular foram sendo colecionados, criando um acervo de “armengues urbanos” que visibilizam modos subversivos de apropriação do espaço. A partir dessa coleção, a elaboração de colagens foi mobilizada como recurso criativo, mas sobretudo, como ferramenta provocadora de reflexões acerca dos modos contra-hegemônicos de produção de cidade. “Ranhuras” se alinha à ideia da produção de ciência no cotidiano, com uma abertura metodológica para elaborações criativas que nos provocam a (re)imaginar cidades.

**Palavras-Chave:** Arquiteturas, Gestos cotidianos, Cidade








## RESUMO

O presente trabalho caracteriza-se como um ensaio visual que articula fotografias, texto e colagens, a partir de um viés crítico, estético-político e coletivo, buscando expressar a complexidade dos modos de pensar e narrar a cidade e o Urbanismo. "Ranhuras urbanas" trata sobre a cidade em disputa, permeada de insurgências, táticas de criação e resistência. Sobre gestos de sujeitos e coletividades que (re)criam estruturas, sugerindo outras espacialidades possíveis no cotidiano.

Através de andanças pela cidade, registros fotográficos de celular foram sendo colecionados, criando um acervo de "armengues urbanos" que visibilizam modos subversivos de apropriação do espaço. A partir dessa coleção, a elaboração de colagens foi mobilizada como recurso criativo, mas sobretudo, como ferramenta provocadora de reflexões acerca dos modos contra-hegemônicos de produção de cidade. "Ranhuras" se alinha à ideia da produção de ciência no cotidiano, com uma abertura metodológica para elaborações criativas que nos provocam a (re)imaginar cidades.







**RANHURAS URBANAS  
ARQUITETURAS E GESTOS COTIDIANOS  
NAS DISPUTAS DA CIDADE**

Este ensaio visual pretende discutir o tecido urbano da cidade de Salvador a partir dos armengues, gambiarras e bricolagens urbanas. Das arquiteturas improvisadas que transformam o espaço público em espaço político do uso, da ocupação e da resistência. Dos gestos de sujeitos e coletividades que fazem cidade com seus corpos implicados e (re)criam estruturas, sugerindo outras espacialidades possíveis no cotidiano. Das construções contra-hegemônicas que subvertem o aparato normalizador do urbanismo oficial, e evocam a cidade como lugar da diversidade, da diferença, da disputa e do conflito.

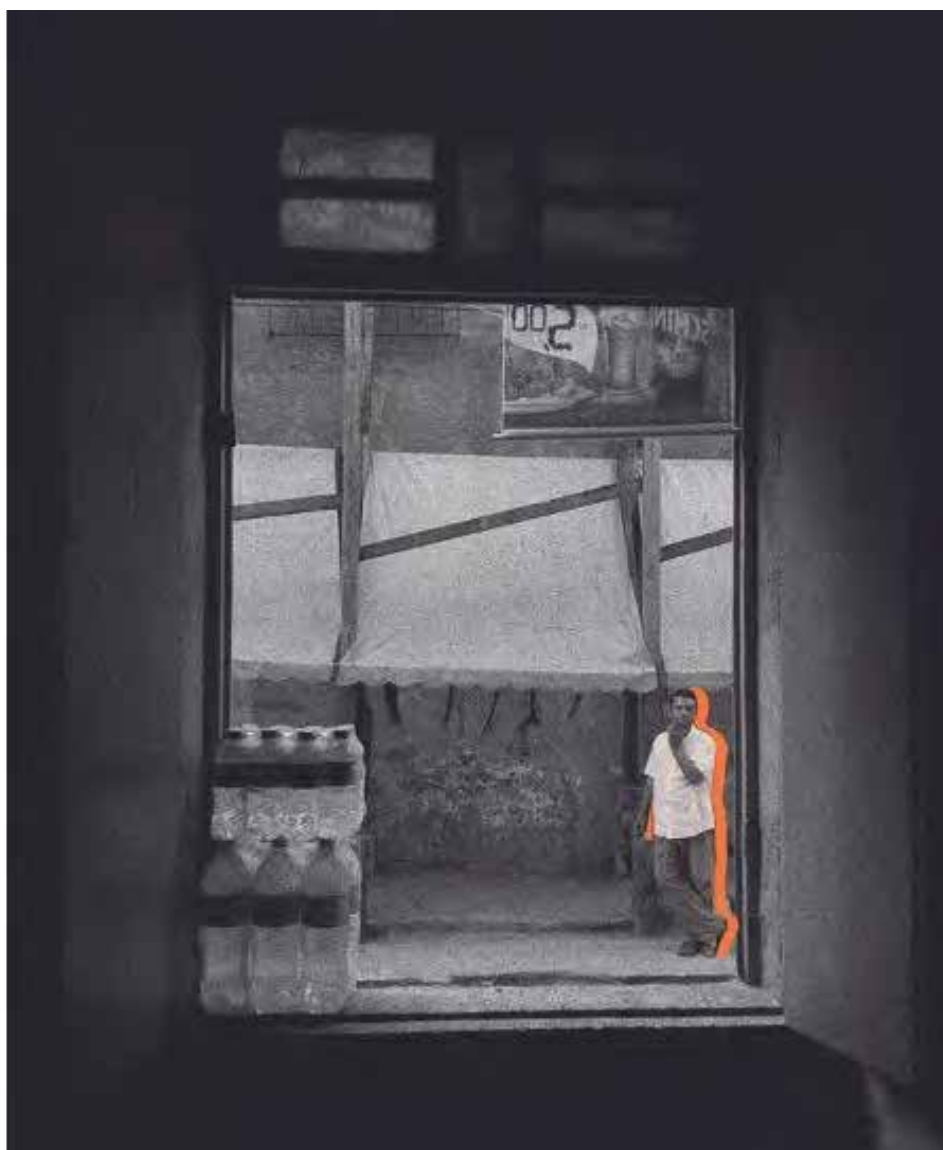
Fonte: Google StreetView (2018)





A vida urbana acontece por meio das diversas atuações de sujeitos que, articulados em um tecido social onde distintas forças atuam, fazem espaços através de encontros e desencontros, negociações e dissensos, ordenamentos e desobediências. Cotidianamente, a cidade vai sendo costurada por diversos fazeres, saberes e poderes, revelando-se como lugar de heterogeneidades.

O espaço, como resultado de uma intrínseca relação entre um sistema de ações e um sistema de objetos, efetiva-se não apenas por meio de vínculos materiais, mas também imateriais, simbólicos, subjetivos (SANTOS, 1994).





O que aqui nomeamos RANHURAS URBANAS pode ser compreendido como táticas de criação e resistência na cidade, realizadas por meio de uma forma de apropriação do urbano que incorpora os elementos dessa cidade como parte do seu modo de existir. Estes gestos, por mais efêmeros que sejam, criam rugosidades (RIBEIRO, 2012) nos espaços lisos, ordenados e normatizados pelos saberes técnico-científicos que planejam a cidade, provocando desvios, brechas e fissuras na estética do 'formal', do 'limpo', do 'higienizado'. Tais proposições, portanto, acabam por denunciar a forma excludente como as cidades são produzidas, expondo a responsabilidade do Estado no processo de vulnerabilização e precarização da vida de grupos sociais atravessados pela interseccionalidade de marcadores sociais, de classe, de raça/etnia, de gênero, dentre outros.



Metodologicamente, o trabalho abrangeu distintas formas e técnicas de produção dos materiais, em dois momentos. Primeiramente, as andanças, uma espécie de deriva urbana, caminhadas guiadas pelos vestígios e rastros deixados pelas arquiteturas decorrentes de gestos cotidianos. Por meio da tomada de imagens realizadas por celular, foi criada uma coleção de fragmentos visuais. Nesta etapa se buscou, pela aproximação e registro de modos subversivos de apropriação do espaço, documentar práticas e estruturas que são alvo das ações de agentes do Estado vinculados ao ordenamento urbano ou de segurança pública.





No segundo momento, foram realizadas colagens, a partir da junção e/ou sobreposição dos elementos visuais coletados, com o intuito de criar narrativas gráficas que, através de um viés crítico, estético-político e coletivo, buscassem expressar a complexidade dos modos de pensar, discutir e narrar a cidade e o Urbanismo. A colagem, além de ser utilizada como suporte para narração, é acionada aqui também como ferramenta provocadora de reflexões acerca dos modos contra-hegemônicos de produção de cidade.

Fonte: Acervo dos autores (2019)



Mais do que uma técnica artística, a colagem é aqui mobilizada como uma orientação estética e um lugar de construção de conhecimento. Frequentemente nos deparamos com o desafio de fabular visualmente a(s) cidade(s). E as cidades, por nós aqui entendidas, são lugares plurais, heterogêneos, com uma vida urbana diversa, na qual interagem múltiplas identidades e culturas. Há uma sobreposição de tempos, de práticas de espaço e de disputas. Cidades são ruidosas, fragmentadas, descontínuas. Como as colagens podem ser. Para dar conta de abarcar a complexidade dos territórios, optamos por não recorrer a uma imagem única, mas sim, buscamos compor um mosaico de visualidades, cenas, texturas.



A descontinuidade da colagem também se relaciona com a constituição das memórias, que, por sua vez, se (des)organizam a partir de fragmentos, nunca estando completamente puras ou límpidas. O filósofo camaronês Achille Mbembe (2019) argumenta como esta fragmentação é uma consequência da própria experiência de colonização dos nossos povos, fazendo com que tivessem suas memórias violadas, impossíveis de serem reconstituídas em sua unidade original (ALVES CORDEIRO et al., 2021).

Além de ser uma ferramenta usada para retratar o que já existe, sendo agenciada para contemplar a diversidade urbana, a colagem também é um recurso criativo para fabular novas realidades. Usada para recontar a história, a colagem pode (re)criar e subverter arquivos. Assim, convocamos a (re)pensar e (re)imaginar cidades, através de fabulações (im)possíveis.

Nesse caminho, em contraposição à ordem ocidental cartesiana, "esculhambando" a realidade, nos termos de Luiz Rufino (2019), fazer uma colagem abre possibilidades para experimentar a criação de algo, sem saber aprioristicamente aonde se vai chegar.





Constatamos como o desenvolvimento da colagem abre possibilidades para uma experimentação metodológica flexível. O processo vai revelando seu próprio final, que é muitas vezes incerto, pela constante sensação de inacabamento da obra; sem planejamento ou rigidez, algo de intuitivo e de íntimo conduz a junção de fragmentos e a composição de camadas da imagem que vai sendo criada. Mais uma vez, recusa-se a ideia de que existe um procedimento correto a seguir.

Nesse sentido, nos alinhamos a propostas que, por meio de "uma política transgressora fundada no envolvimento" (ROY, ROLNIK, 2017, p. 18) e da ideia de "implicação como competência epistemológica e qualidade investigativa" (MACEDO; MACEDO DE SÁ, 2018, p. 332), buscam outras formas de produção científica. Uma produção que se abre e se atravessa por elaborações criativas, estratégias e tecnologias sociais advindas das pessoas que, histórica e cotidianamente, transformam, refazem e recriam o espaço urbano, reivindicando cidades mais igualitárias. Experimentações metodológicas que buscam articular teoria e empiria, enxergando a produção de ciência no cotidiano, propiciam tais iniciativas. Assim, a "pesquisa implicada não é apenas uma opção teórico-metodológica, mas também um fundamento ético e político" (ALVES CORDEIRO et al., 2021, p. 6).





## coleção de rastros

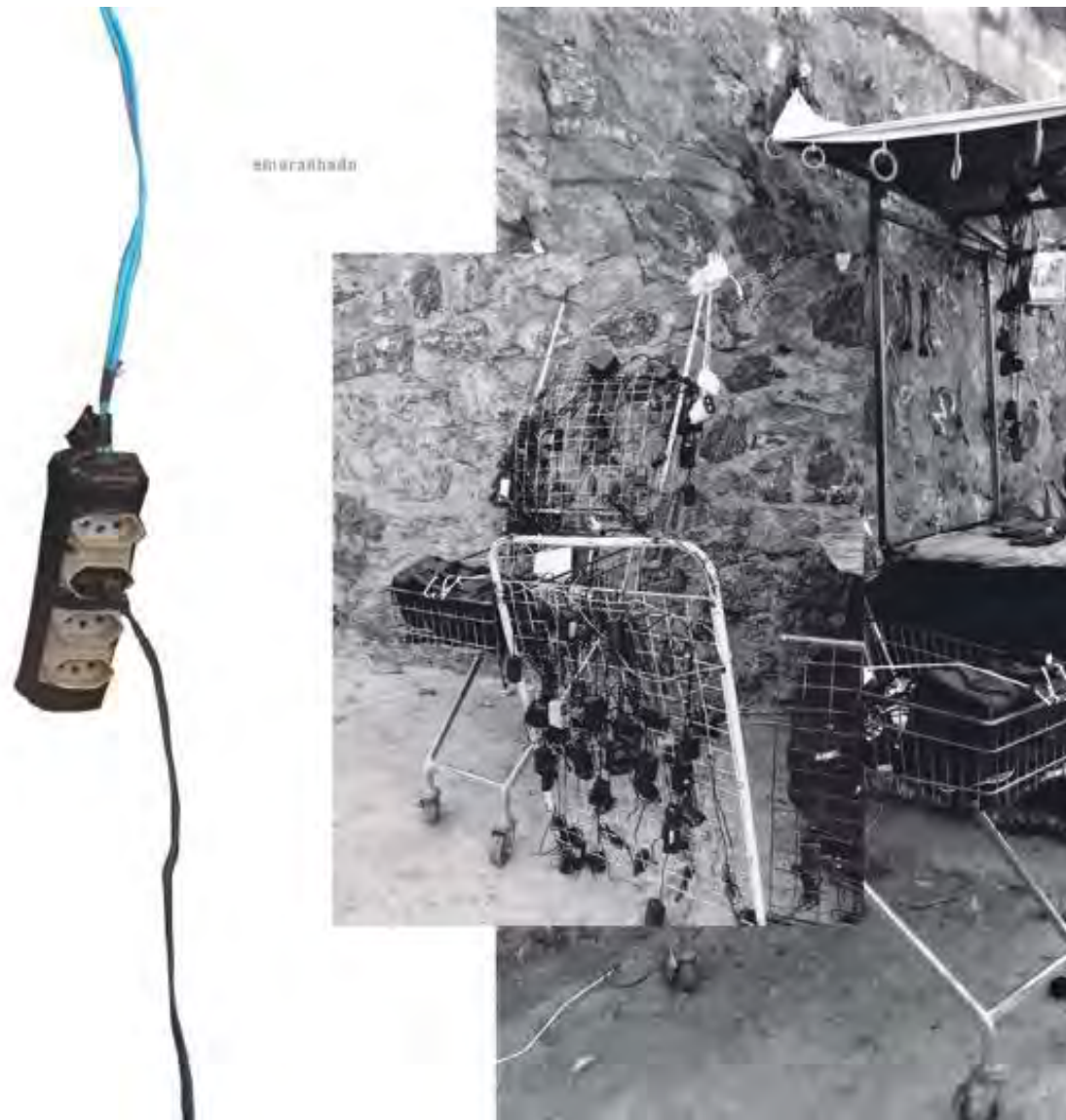
/// junção de fragmentos que  
mostram o universo do trabalho

remendos  
gambiarras  
arquiteturas  
cotidianas  
triângulos

gestos  
rastros  
apropriações  
estruturas  
improvisas

indomável  
simbiose

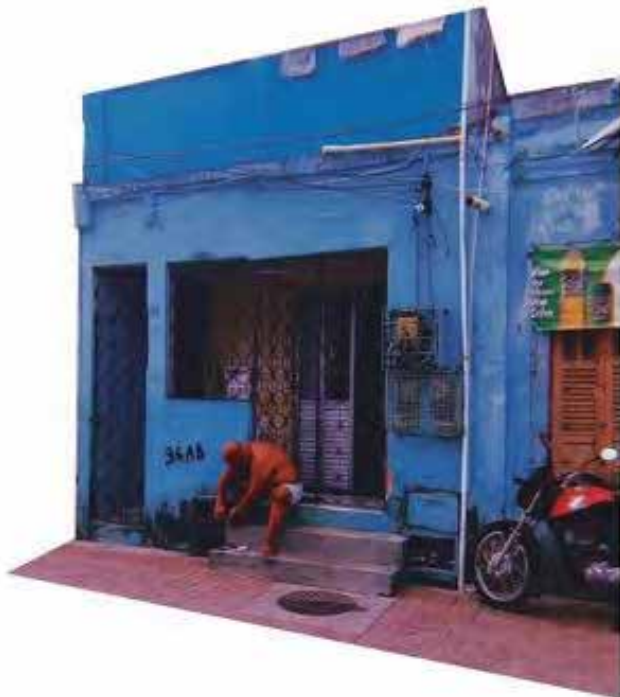






emoração





cidade-casa  
casa-idade





brecas

bordas



## Referências

ALVES CORDEIRO, V.; BATISTOTI, A. F.; RODRIGUES, Z. P.; FERREIRA, M.S.M.; SILVA, A. da S. M. Como produzir conhecimento nos encontros entre mulheres? Reflexões sobre experiências teórico-metodológicas com e desde as margens da cidade. **Revista brasileira de estudos urbanos e regionais**. Dossiê Território, Gênero e Interseccionalidades. v. 23, E202130, 2021.

MACEDO, R. S.; MACEDO DE SÁ, S. M. **A etnografia crítica como aprendizagem e criação de saberes e a etnopesquisa implicada**: entretecimentos. Currículo sem Fronteiras, online, v. 18, n. 1, p. 324-336, jan.-abr., 2018.

MBEMBE, A. **Poder brutal, resistência visceral**. Série Pandemia. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

RIBEIRO, A. C. T. **Homens Lentos, Opacidades e Rugosidades**. Salvador, Revista Redobra, 2012.

ROY, A; ROLNIK, R. **Metodologias de pesquisa-ação para promover a justiça habitacional**. In: Cartografias da produção, transitoriedade e despossessão dos territórios populares. Observatório de remoções. Câmara Brasileira do Livro, São Paulo. p. 17-29; Relatório bianual 2019-2020.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**: Exu como Educação. Revista Exitus, Santarém/Pa, v. 9, n. 4, p. 262 – 289, out.-dez., 2019.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

A AUTORIA DE TODAS AS IMAGENS É DOS AUTORES DO ENSAIO, 2019, SALVO MENÇÃO.

**A RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL NA CIDADE: POR UM URBANISMO MAIS-QUE-HUMANO**  
**THE HUMAN-ANIMAL RELATIONSHIP IN THE CITY: FOR A MORE-THAN-HUMAN URBANISM**  
CAROLINA RIBEIRO SIMON

Carolina Ribeiro Simon é Arquiteta e mestranda em Arquitetura e Urbanismo. É pesquisadora do grupo de pesquisa sobre Ética e Direitos dos Animais do Diversitas, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, e do grupo de estudos Devaneios experimentais e Poéticas Imaginativas da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da mesma universidade. carolinasimon@usp.br

<http://lattes.cnpq.br/8745932573739044>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: SIMON, C. R. A relação humano-animal na cidade: por um urbanismo mais-que-humano. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/643/643pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.



## Resumo

Partindo de uma análise acerca do tratamento dispensado aos animais no contexto das transformações urbanas da cidade de São Paulo, com especial atenção às práticas vinculadas ao controle das zoonoses, o ensaio aqui apresentado traz uma reflexão acerca do processo de exclusão sofrido pelos animais, buscando detectar práticas embasadas em discursos hegemônicos. Os animais tiveram um papel significativo no desenvolvimento da cidade, no entanto, além de não terem sido reconhecidos como agentes que participam ativamente da construção das cidades, também sofreram perseguição. Fazendo parte do urbano, os animais não escaparam do campo de disputas territoriais e tiveram sua presença negada por posturas que restringiam sua circulação pelas ruas, sendo que algumas delas inclusive os condenaram ao extermínio. A partir de um levantamento histórico e teórico relacionado à interação humano-animal no meio urbano, pretende-se identificar práticas hegemônicas associadas à presença animal, que foram difundidas no imaginário social, influenciando o modo de planejar e de habitar as cidades. Ao examinar posturas relacionadas ao combate às zoonoses no espaço urbano paulistano, o artigo busca abrir um campo de reflexão acerca da relação humano-animal nas cidades brasileiras, com o intuito de fomentar uma prática crítica contra interesses hegemônicos, à luz dos conceitos dos estudos pós-coloniais e vislumbrando possibilidades de descolonizar o futuro, nos moldes propostos por Faranak Miraftab (2016).

**Palavras-chave:** Decolonialidade, Urbanismo, Relação humano-animal, Planejamento insurgente

## 1 Introdução

Diante da necessidade de se questionar o pensamento hegemônico no campo da arquitetura e urbanismo, especialmente quanto à realidade de negação da presença animal nas cidades, buscou-se, através de um levantamento histórico, compreender em que base se moldou a relação humano-animal nas cidades. Em face de uma perspectiva histórica que contribua para identificar tais relações, foi possível elaborar uma análise sobre os modos pelos quais os pontos levantados incidem no meio urbano. O presente ensaio teórico se insere como um dos desdobramentos da pesquisa de mestrado atualmente em desenvolvimento, que trata do impacto do combate às zoonoses no imaginário urbano da cidade de São Paulo e os seus rebatimentos espaciais. Conforme destacado por Adorno (1986), no "ensaio se reúnem, discretamente, em um todo legível, elementos separados entre si e até mesmo contrapostos", sendo que "o ensaio não erige um travejamento nem uma construção" (ADORNO, 1986, p. 177). A reflexão aqui apresentada, ao se debruçar no levantamento bibliográfico e na pesquisa documental, busca empreender e estimular uma abertura e uma revisão crítica acerca do tema da relação humano-animal no campo do urbanismo.

Como agentes que constroem mundos em conjunto e que partilham do espaço urbano, parte-se do pressuposto de que os animais necessitam ter sua existência devidamente reconhecida e valorizada, sendo para isso necessário compreender as raízes que moldaram tais relações. E, com isso, buscar novas formas de planejamento do espaço urbano essencialmente contra-hegemônicas que possibilitem um convívio harmônico entre os companheiros multiespécie que nele habitam. É possível constatar, no decorrer da história da urbanização, a importância dos animais no processo de desenvolvimento das cidades. No caso da cidade de São Paulo, os animais, especialmente as mulas, tiveram um papel fundamental no transporte de pessoas e cargas. Nos relatos de viajantes que percorreram as províncias do Brasil no início do século XIX sobressaem as dificuldades e vantagens relacionadas ao principal meio de transporte utilizado na época, com tração animal. Com presença marcante pelas ruas da cidade, os carros de bois carregavam lenha para os fogões, verduras para os mercados, materiais de construção para as novas edificações nos bairros em crescimento. Em relação às tropas de bestas, Caio Prado Júnior afirma que: "[...] durante mais de um século constituirão o principal meio de locomoção e transporte da colônia e ainda no Império independente" e que sem elas, "o Brasil teria andado mais devagar ainda que andou" (PRADO JR., 2000, p. 266).

## 2 A inserção dos animais na vida urbana e a influência do discurso higienista

Diante do alastramento das epidemias no meio urbano, em grande medida inexplicáveis e creditadas a punições divinas até, pelo menos, a Renascença, a preocupação com a higiene nas residências e em espaços livres públicos e as estratégias

de combate às pragas se tornam recorrentes nas cidades modernas, tema que passa a dominar boa parte do debate urbanístico internacional do final do século XIX. Devido ao desconhecimento da etiologia das doenças infecciosas e, sobretudo, da precariedade nas condições sanitárias das cidades, “grandes epidemias assolaram as nações no passado, dizimando suas populações, limitando o crescimento demográfico, e mudando, muitas vezes, o curso dos acontecimentos” (REZENDE, 2009, p. 73). Dentre as grandes epidemias grafadas na história, boa parte delas relacionadas às zoonoses<sup>1</sup>, destaca-se a peste<sup>2</sup>, que no final da Idade Média dizimou um terço da população da Europa. Atualmente, vivenciamos a pandemia do coronavírus, de origem zoonótica. Quammen (2012), dentre tantos outros cientistas e pesquisadores, afirma que as pandemias originárias de zoonoses são um reflexo evidente das intervenções do homem no meio ambiente<sup>3</sup>.

É possível identificar a preocupação com as condicionantes ambientais e sua vinculação com a qualidade de vida nas cidades nas teorias desenvolvidas por Hipócrates no século V a.C, principalmente a partir de sua obra “Dos ares, das águas e dos lugares”<sup>4</sup>. Os estudos que procuravam pelo diagnóstico e pela cura das cidades<sup>5</sup>, e que se mostravam importantes instrumentos para analisar a relação dos fatores ambientais e das doenças no espaço, já se mostravam presentes antes mesmo de Ildefonso Cerda lavar pela primeira vez os termos urbanismo e urbanista, em 1859. As prescrições decorrentes de tais estudos tiveram repercussões na organização do espaço das cidades e conduziram, no decorrer do tempo, à corrente higienista, já no final do século XVIII, e ao urbanismo sanitário que marcou o pensamento sobre a cidade no século XIX e cujas influências podem ser detectadas ainda hoje. Ao discorrer sobre a história da cidade como organismo político, econômico e social, Benevolo (1999) inclui aspectos das suas transformações relacionados aos impactos das doenças e consequentes epidemias que acometiam a vida urbana, e destaca a implementação dos serviços higiênicos públicos e privados e suas influências sobre o desenvolvimento das cidades.

As tentativas de controle e domínio da natureza, sobretudo nas cidades em contextos industriais, não se restringem ao reino vegetal, mas se estendem ampla e claramente ao reino animal e principalmente às relações e experiências com os animais no contexto da vida urbana. Costa (2013), ao tratar sobre as influências do discurso médico e do higienismo no ordenamento urbano, destaca a importância em analisar as percepções e concepções de saúde e doença do século XIX e sua influência no surgimento de uma nova racionalidade médica e de como essa ecoou em uma mudança de mentalidade, interferindo no espaço e no modo de vida das sociedades. O autor reforça a importância da busca de uma compreensão acerca do modo que tais concepções “interferiram nas técnicas de organização do espaço urbano, nas intervenções na natureza, na elaboração de regras para localização e construção de cidades, cemitérios, hospitais, matadouros, fábricas, casas e outros equipamentos urbanos” (COSTA, 2013, p. 66).

Situação semelhante no que diz respeito à relação humano-animal, com suas representações, superstições e progressivas tentativas de controle, pode ser constatada no contexto específico das cidades brasileiras. Sobre o processo de reforma urbana que foi vivenciado no Rio de Janeiro, e saudado pela imprensa conservadora da época como um processo de regeneração, Sevcenko (2018) aponta os impactos das ações do governo em seu gesto reformador, destacando a perseguição às vacas, mendigos e cães, que revelaria “um horror dar autoridade ao que não é estável, fixo, imediatamente controlável” (SEVCENKO, 2018, p. 82). Sobre os animais existentes em São Paulo, entre as décadas finais do século XIX e as primeiras do século XX, Aprobato (2006, p. 78) destaca o profundo, complexo e intrincado processo de recolonização que sofreram, analisando como a “inumerável quantidade e variedade de animais que eram parte intrínseca, explícita e

<sup>1</sup> De acordo com Instituto Pasteur (2000), as zoonoses são doenças naturalmente transmissíveis entre animais e seres humanos

<sup>2</sup> A Peste Negra, uma zoonose, cujo vírus foi introduzido na Europa em 1348, se propagou com grande rapidez. A difusão do vírus foi facilitada por uma série de fatores. Um dos principais foi a inadequação da estrutura urbana à concentração demográfica (ARRUDA, 1993).

<sup>3</sup> Em sua obra “*Spillover – Animal Infections and the Next Human Pandemic*”, publicada em 2012, David Quammen discorre acerca da forma de contágio feito através das zoonoses, com as transmissões de vírus e bactérias que migram de animais selvagens ou domésticos para a espécie humana, causando doenças e mortes. O termo “Spillover” é usado em ecologia para designar um vírus ou micróbio que se adaptou e migrou de uma espécie de hospedeiro para outra, como no caso do agente infeccioso da Covid-19.

<sup>4</sup> As ideias e doutrinas contidas no tratado “Ares, água e lugares” foram utilizadas por viajantes e epidemiologistas do século XVII. Ressaltando tais influências, Cairus e Ribeiro (2005) indicam a publicação do tratado “*De Indiae ultrisque re naturali et medica*”, de 1658, em que o explorador holandês Guilherme Piso intitula o primeiro capítulo, onde trata acerca das doenças do Brasil, inspirado na obra: *Ares, águas e lugares*.

<sup>5</sup> Com destaque para as Geografias e Topografias Médicas.

compreensível da cidade no século XIX” adquiriram, no limiar do novo século, “novos papéis, novas funções e novos significados” (APROBATO, 2006, p. 78).

O autor afirma ter existido uma tentativa de romper a continuidade das práticas cotidianas e de “colocar os animais única e exclusivamente dentro de uma conjuntura mais ampla de tentativa de controle e ordenação de todas as esferas da vida urbana, como seres passivos aos seus interesses particulares ou do que entendiam como sendo o bem público” (APROBATO, 2006, p. 81). As tentativas de domínio da natureza, no limite, não parecem de todo estranhas à vontade de poder inerente à condição humana e às manifestações dessa vontade no que diz respeito às relações de controle e coerção que o poder impõe à vida em sociedade. Segundo Foucault ([1975] 2014), o poder disciplinar na sociedade ocidental é alcançado através do ordenamento e manipulação das atividades dos corpos no tempo e no espaço. Os dispositivos disciplinares que buscaram organizar, disciplinar e dar ordem aos corpos orientou a dinâmica e morfologia urbana da época, isto é, das cidades no final do século XIX, de modo incisivo. O autor reforça ainda que “o terror da peste, das revoltas, dos crimes, da vagabundagem (...) estaria por trás desses dispositivos”, sustentando-os. Definindo muito bem essa relação ao afirmar: “a peste como forma real e, ao mesmo tempo, imaginária da desordem tem a disciplina como correlato médico e político” (FOUCAULT, [1975] 2014, p. 192).

Se o desejo de disciplinar e controlar o meio de vida, de modo geral, pode ser reconhecido como um traço preponderante da modernidade — mas não restrito à ela, o interesse manifesto pelas visões científicas modernas em perscrutar, dissecar e, em grande medida, reprimir a natureza, almejando evitar “a desordem” em suas formas “reais ou imaginárias”, por sua vez, viria a impactar de modo significativo a relação entre o humano e o natural, sobretudo no meio urbano. No contexto da modernização das cidades e da busca pelo progresso, Aprobato (2006) ressalta o modo como os animais, ao serem colocados sob a mira do moderno, da higiene e da civilização, foram “ganhando outros graus de importância e valor, foram se transformando em objeto de novas formas de controle, uso, sensibilidade e atitude; e passam a ter outros significados e representações” (APROBATO, 2006, p. 84). Entende-se, sob a ótica aqui adotada, que o processo de objetivação da natureza assistido a partir da modernidade tem repercussão não apenas nas relações entre cidade e natureza, mas também nos modos específicos pelos quais o natural e, em especial, os animais são admitidos, ou não, no meio urbano contemporâneo.

Ao tratar dos dispositivos de controle do espaço, Foucault ([1975] 2014) evidencia o modo que estes eram aplicados a nível urbano, como pode ser observado em algumas medidas estabelecidas por um regulamento do século XVII, de quando se declarava a peste em uma cidade e se instaurava um policiamento espacial estrito, incluindo: “(...) o fechamento claro da cidade e da “terra”, proibição de sair sob pena de morte, **fim de todos animais errantes** [negrito nosso], divisão da cidade em quarteirões diversos onde se estabelece o poder de um intendente (...)” (FOUCAULT, [1975] 2014, p. 190). Observa-se, com isso, em que medida o saber técnico foi encampado pelas intenções pragmáticas de ordenamento e controle do meio urbano e dos elementos naturais que o permeiam, com especial destaque à errância de animais.

É possível verificar que muitas políticas sanitárias relacionadas inicialmente à teoria climática e ao contagionismo — baseados nos tratados hipocráticos que relacionam as doenças à influência atmosférica e as emanações miasmáticas — buscavam o controle sobre o meio com uma política que visava implementar uma arquitetura disciplinar e em nível urbano, através da organização de um sistema de águas e esgotos, por exemplo. Abordando a relação do urbano com o natural sob o ponto de vista histórico e sob a perspectiva específica das contaminações, Sennet (2018) destaca que os primeiros urbanistas que tentaram enfrentar decididamente os problemas que a cidade moderna sofria com a intensa proliferação de doenças eram antes engenheiros do que médicos.

### 3 Tentativas de controle dos animais no espaço urbano paulistano

Vários aspectos podem apontar para uma hegemonia de um urbanismo higienista no processo histórico de formação e desenvolvimento da cidade de São Paulo. Acerca da “medicalização da cidade”, Mantovani (2017) estima que ela foi instaurada na cidade entre 1819 e 1822, segundo aquilo que foi possível verificar em suas pesquisas. Mediante uma análise da documentação das políticas em âmbito municipal, é possível notar que as primeiras preocupações com saúde pública no espaço urbano já traziam uma relação com os animais. Nas posturas de 1820, relacionadas ao controle de animais, havia uma prevalência da tratativa sobre animais ferozes, que traziam inconvenientes em via pública, e conforme analisa

Mantovani, as práticas relacionadas à matança dos cães já estavam presentes nesta época<sup>6</sup>. Em 1830 as leis podem ser entendidas tanto como medidas de saúde pública, como medidas tomadas para evitar que os animais causassem danos ao patrimônio alheio.

Ao traçar uma investigação acerca da preocupação com relação à presença de animais no contexto do planejamento urbano no início do século XX, Aprobato (2006) evidencia, a partir de sua análise da legislação municipal de São Paulo, os modos pelos quais os animais transformam-se em alvo constante de perseguição, mencionando leis que demonstram a intenção de afastar, camuflar a sua existência na cidade, por meio de um controle intenso (APROBATO, 2006, p. 117). Em relação a esses confrontos, o autor complementa: "(...) os animais, mais do que representações, são presenças vivas, que se manifestam das mais diversas maneiras se interpondo constantemente nos caminhos da tão almejada e exclusivista modernização" (APROBATO, 2006, p. 114). A presença dos cães nas ruas e a imagem da carrocinha como parte do cotidiano dos imigrantes é retratada com tom de testemunho no romance "Anarquistas Graças a Deus" de Zélia Gattai (1998). A autora traz em sua narrativa detalhes da rotina da carrocinha pelas ruas, demonstrando o enfrentamento por parte dos moradores para salvar os animais das laçadas dos agentes de zoonoses. Diante de uma série de posturas que buscavam controlar a população de cães nos espaços urbanos, especialmente em São Paulo, no contexto da modernização da cidade, verifica-se certa resistência e ações por parte de alguns moradores para "proteger" tais animais. Apesar de todos os esforços da Lei, os cães seguiam frequentando os espaços públicos da cidade.

Eu detestava os 'homens da carrocinha' ainda mais do que a dona Vicenza. Quando os via acuando um cão — dois e três homens, armados de laços, contra pobre e indefeso animal — sentia ódio dos covardes. Muitas vezes agarrava-me ao bichinho, sem jamais tê-lo visto antes, para evitar que fosse lançado (GATTAI, 1998, p.71).

Os cães soltos pelas ruas das cidades passaram a representar para muitos o passado "rural" e "colonial" da cidade, que deveria ser combatido e apagado, já que correspondia à antítese do progresso almejado. No entanto, havia camadas da população mais sensíveis aos cuidados e ao respeito com os animais, que criavam uma espécie de resistência a esses projetos modernizantes e autoritários como demonstram os relatos, reportagens, crônicas e outras documentações relacionadas ao período. A tratativa com os cães e o uso da carrocinha se faz presente nesta discussão por sua representatividade no imaginário urbano, especialmente da cidade de São Paulo, tendo em vista o apelo utilizado em relação ao combate à uma zoonose bem conhecida: a raiva. Embora os cães já fossem "exterminados" muito antes disso, quando havia uma tentativa de controle da população de cães nas ruas com o uso de bolas envenenadas para a matança desses animais, o perigo do contágio pela raiva foi usado como escudo para justificar a captura e o extermínio desses cães, mesmo sem nenhuma comprovação de estarem contaminados pela doença.

Inclusive, a partir de 1875 inicia-se uma diferenciação dos cães por categoria de importância econômica. Tal medida apresentava uma distinção clara, no que diz respeito às regras da lei, sobre quais tipos de cães mereceriam permanecer no meio urbano. A modificação no Código de Posturas da Cidade de São Paulo acrescentava a questão da posse de animais e também da raça. O Art. 53 indicava que só seria permitido ter solto nas ruas da cidade "os cães de raça e que fossem mansos, cujos donos tenham pago licença à Câmara", e esses deveriam possuir uma coleira para comprovar sua "licença". A questão da higiene e da saúde ficava em outro plano no que diz respeito a algumas práticas da época, como indica Aprobato (2006): "Para uma cidade que buscava modernizar-se não bastava apenas controle, era também de suma importância demonstrar graça, beleza e refinamento" (APROBATO, 2006, p. 128). Acerca de tais relações, vale recuperar o olhar do cronista Jorge Americano sobre os cães nas ruas da cidade de São Paulo de 1962, em que escreve em tom irônico e ressaltando uma lenda urbana também disseminada na época da carrocinha (que os cães virariam sabão após mortos)<sup>7</sup>:

<sup>6</sup> Mantovani (2017) localiza a despesa de "10\$120rs" feita em maio de 1831 pela Câmara para a "matança de caens, que a Câmara não julga excessiva", conforme o registro geral de 1936 (p. 188), mas cabe reforçar que tais práticas já estavam presentes na década anterior.

<sup>7</sup> Nos manuais que indicam os procedimentos adotados na época (BRASIL, 1989), relacionados ao combate às zoonoses, e incluem os aspectos quanto ao encaminhamento desses animais, não há nenhuma indicação condizente com o tipo de prática que utilizaria a gordura de cães para



Pensei que não havia mais, porém há tempos ainda vi uma. Cachorros de comportamento execrável, que costumam latir e agredir sem motivo, viravam da esquina de onde vinha o perigo e pretendiam fazer amizade de última hora com a gente que passava. A explicação, eu tive ao chegar à esquina. Homens perseguiam-nos com grandes laços, no que eram atrapalhados propositadamente pelos moleques da rua. (...) Eles, que sempre viveram inúteis, à cata de um osso nas latas de lixo, sem terem onde cair mortos, desesperavam-se diante da perspectiva honrosa de morte digna, que os transformaria em sabão de lavar roupa! (AMERICANO, 1963, p. 141).

É possível observar certo antagonismo paradoxal contido na dimensão imaginária da técnica, a partir da ideia de que havia uma dissolução do elemento teriomórfico (o cão raivoso) em sabão (relacionada à imagem da limpeza), ancorando assim os ideais higienistas e os elementos para a afirmação de uma cidade sã. O cinema brasileiro também representou a ideia dessa relação, com destaque para o filme “A Carrocinha”, de 1955, que, como o nome sugere, trata a temática de modo mais direto. O início do filme não poderia ser mais significativo: mostra a chegada da carrocinha na cidade, como símbolo do progresso. Ao longo da narrativa, a resistência em apreender os cães, por parte do agente designado, é muito marcante (inclusive, em diversas cenas do filme o agente da carrocinha é confrontado e pressionado pelo prefeito da cidade por não “cumprir” adequadamente seu papel ao deixar de capturar os animais ou soltá-los depois da apreensão), o que retrata um pouco do discurso higienista usado na época, em que o extermínio de animais era posto como necessário em defesa de um “bem maior”, da higiene e saúde urbana.

Ao traçar uma análise acerca das mudanças de atitudes em relação aos animais, Thomas (2010) identifica a presença substancial dos animais nas cidades do início do período moderno e os esforços das autoridades municipais, no decorrer do tempo, em conter a circulação deles (sejam porcos, vacas, cavalos ou cães) – e que em grande medida se mostravam ineficazes (THOMAS, 2010, p. 133). Conforme aponta Castro-Gomez, o imaginário do progresso aparece como um “produto ideológico” elaborado pelo “dispositivo de poder moderno/colonial” (CASTRO-GOMES, 2005, p. 91), sendo que as ciências sociais atuavam estruturalmente como um “aparelho ideológico” no qual se legitimava a exclusão e o disciplinamento daqueles que não se encaixavam nos “perfis de subjetividade” dos quais o Estado precisava para executar suas políticas de modernização. Embora o arcabouço legal relacionado às práticas de combate às zoonoses tenha sido revisado, excluindo de suas diretrizes tais práticas consideradas violentas e cruéis, muitos aspectos relacionados a este passado de exclusão seguem consolidados no imaginário das cidades brasileiras, influenciando a relação humano-animal e também o modo de pensar e de construir a vida urbana.

#### 4 Outro alvo constante: as formigas

Ao tratar da perseguição sofrida pelos animais no contexto do planejamento urbano da cidade de São Paulo através, principalmente, da legislação municipal, Aprobato (2006) destaca as espécies que estiveram, de modo mais significativo, no alvo dessa busca incessante de controle por parte do poder público municipal: os cães e as formigas. A célebre frase do naturalista francês Saint-Hilaire: 'Ou o Brasil acaba com a saúva ou a saúva acaba com o Brasil' (SAINT-HILARE, 1851) demonstra essa preocupação recorrente com a presença das formigas. Entre 1788 e 1797, os habitantes da cidade de São Paulo eram “coagidos a extinguirem imediatamente todos formigueiros que aparecessem dentro de seus muros e valados” (APROBATO, 2006, p. 178). A cidade que se modernizava abria uma grande batalha contra as formigas e seus formigueiros, que se intensificava através das posturas e leis que decretavam o “necessário” combate a tais insetos. Com o desequilíbrio e a destruição da vegetação natural e de insetos, aves e animais — como tatus e tamanduás (que se alimentam de formigas), a São Paulo de 1920 se viu diante de um aumento progressivo das tão indesejáveis formigas.

Nas últimas décadas do século XIX, a presença desses insetos e a “destruição” que causavam às plantações e jardins, se somava à carga de significados a eles associados: “representação do passado indígena, rural e colonial da cidade”, que para alguns destoava do “ideal de modernidade que se queria imprimir à cidade” (APROBATO, 2006, p. 200). Ao se referir às formigas, vale lembrar a frase de Macunaíma, personagem de Mário de Andrade, que na história fictícia havia sido

---

fabricação do sabão. A prática era comum com bois e porcos, e talvez tenha sido associada à carrocinha pela similaridade do veículo que deslocava esses outros animais com a finalidade de produção de sabão. Alguns veterinários afirmam inclusive que a retirada de gordura destes cães seria insignificante se comparada aos outros animais, e que a prática não se sustentaria neste sentido.

escrita no livro de visitas do Instituto Butantã de São Paulo: “POUCA SAÚDE E MUITA SAÚVA, /OS MALES DO BRASIL SÃO” (ANDRADE, 1988, p. 82), se apropriando de uma expressão que ao encontro do discurso médico-sanitarista da época, que muito influenciou nas mudanças de percepção e na tratativa em relação aos animais.

Com um breve exemplo dessa relação com as formigas traçada ao longo do desenvolvimento da cidade de São Paulo e que tem vários reflexos na imagem que fazemos acerca da inserção desses insetos na vida urbana, podemos ter indícios de como esse “distanciamento” pode se enraizar nas dinâmicas da vida urbana, de modo a ressaltar uma barreira entre a vivência da vida animal e a vida humana, principalmente diante da noção de modernização. Para que seja possível propor práticas contra-hegemônicas, se mostra necessário reconhecer as práticas que foram empregadas ao longo do processo de desenvolvimento das cidades. Neste sentido, a perspectiva histórica apresentada, quanto à relação humano-animal no contexto da vida urbana, nos dá uma base para propor uma reflexão que estimule outras relações com os animais que habitam o espaço urbano, e que permita questionar o pensamento hegemônico em arquitetura e urbanismo.

## 5 Vislumbrando práticas insurgentes e a possibilidade de descolonizar o futuro

Para tratar daquilo que denomina “a invenção do outro”, Castro-Gomez (2005) evoca Beatriz González Stephan que estudou os dispositivos disciplinares de poder no contexto latino-americano do século XIX. A autora identifica três práticas disciplinares que teriam contribuído para “forjar” os cidadãos latino-americanos do século XIX: [1] as constituições, [2] os manuais de urbanidade e [3] as gramáticas do idioma. Dentro de sua lógica, o projeto funcional da nação se consolidaria mediante à implementação de instituições legitimadas pela letra (escolas, hospitais, oficinas, prisões) e os discursos hegemônicos (mapas, gramáticas, constituições, manuais, tratados de higiene). Diante disso, Castro-Gomez (2005) destaca a ideia de que a constituição do sujeito moderno viria de encontro com a exigência do autocontrole e da repressão dos instintos, buscando tornar mais visível a “diferença social”, afirmando que a urbanidade e a educação cívica “desempenharam o papel, assim, de taxonomia pedagógica que separava o fraque da ralé, a limpeza da sujeira, a capital das províncias, a república da colônia, a civilização da barbárie” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 89).

Se o planejamento progressista necessita, como afirma Miraftab (2016), de uma virada ontológica na teorização das práticas de planejamento, o que poderíamos chamar de planejamento insurgente? Que outras esferas precisamos inserir para repensar as relações humano-animal no âmbito da vida urbana? A autora entende que, para alcançar tal ruptura ontológica na teorização das práticas de planejamento propostas se faz necessário compreender a esquizofrenia do planejamento e reconhecer o leque de práticas insurgentes, para, por fim, descolonizar a imaginação e as possibilidades para o futuro (MIRAFTAB, 2016). Para Escobar (2019), a crise atual de habitabilidade e do urbanismo está diretamente relacionada ao modelo ocidental patriarcal capitalista que tem corroído o modo sistêmico do habitar na interdependência radical do todo existente. Em sua visão, devemos rever a ética e o respeito que envolve a coexistência de um mundo pluriversal através de um processo de construção de espaços de cura, de re-comunalização e reconexão com a Terra, onde seja introduzido algum tipo de equilíbrio biofísico baseado em um metabolismo urbano diferente. Escobar entende que um caminho possível pode ser encontrado através do espírito do urbanismo experimental e da reformulação de visões da cidade como aberta, permeável<sup>8</sup> (SENNETT, 2018) que possa nos curar da nossa “cultura fragmentada” (ESCOBAR, 2019, p. 140).

Em uma chave que questiona a concepção ocidental de ciência que estabelece uma oposição entre natureza e cultura, Descola (2006) reflete sobre o desenvolvimento das ciências e das técnicas que estabeleceram uma exploração desenfreada de uma natureza que passa a ser composta por objetos sem ligação com os humanos: plantas, animais, terras, águas e rochas que foram convertidos em meros recursos a serem usados e explorados a nosso favor. Nesse momento, a natureza teria perdido sua alma e “nada mais nos impedia de vê-la unicamente como fonte de riqueza” (DESCOLA, 2006, p. 23). Diante disso, Descola entende ser necessário reconhecer a forma como as civilizações que costumamos designar como “primitivas” estabelecem outras relações de cumplicidade e de interdependência com os habitantes não humanos no

<sup>8</sup> Em “Construir e Habitar: ética para uma cidade aberta”, Sennett (2018) entende que a “cidade aberta” seria aquela com capacidade de proporcionar um espaço permeável de encontros, e em suma, que incluísse e acolhesse a diferença e a diversidade. Para ele, a ligação ética entre urbanista e urbanita estaria na prática de “um certo tipo de humildade: viver como um em meio a muitos, mobilizado por um mundo que não nos espelha” (SENNETT, 2018, p. 334).

mundo, para refletir sobre o modo como podemos enfrentar as questões para "inventar maneiras originais de habitar a terra", "inventar formas novas (...) de viver juntos" (DESCOLA, 2006, p. 27).

Em "O Jardim de Granito: A natureza no desenho da cidade", Spirn (1995) trata da questão dos animais, usando o jogo de palavras "*pets and pests*" para se referir aos animais urbanos domésticos, de convívio próximo a nós, e àqueles que se tornam "indesejáveis" no contexto da vida urbana. Acerca da difícil coabitação dos humanos com outros animais, Spirn reforça o impacto causado pelo desenvolvimento das cidades que alteram significativamente as condições de vida dos animais selvagens e seus habitats. As fragmentações dos habitats dos animais selvagens criadas a partir das nossas ações e intervenções como planejadores urbanos e as modificações do meio de modo geral causam, em grande medida, desequilíbrios na lógica ambiental. As pragas e doenças que emergem nas cidades, especialmente pelas zoonoses, seriam o reflexo de um modo de operar no meio urbano que desconsidera a existência da vida animal e seu papel no contexto mais amplo. "A forma da cidade limita não só a abundância, mas também a diversidade dessa vida selvagem, que poderia ser uma amenidade. Ao mesmo tempo, a maior parte da vida selvagem que resiste na cidade se transforma em pragas" (SPIRN, 1995, p. 231).

Para além de sua função ecológica, ou aquelas que os humanos atribuíram a eles (muitas vezes de modo exploratório e cruel), os animais se mostram como agentes significantes na construção das cidades, seja em número, por sua presença ou por sua colaboração ativa na dinâmica urbana. Reconhecer parte do processo histórico relacionado à sua existência no meio urbano, mediante a uma crítica do pensamento e das políticas urbanas dominantes, pode contribuir para discutir acerca da necessidade de repensar as relações que mantemos com outros seres. Estimulando, inclusive, a reflexão sobre os modos como podemos construir novos mundos que sejam harmônicos para os companheiros multiespécie que habitam e partilham do mesmo espaço. Entende-se aqui que a complexidade e a relevância do assunto merecem uma atenção especial, com uma reflexão crítica que leve em conta as discussões propiciadas pelos estudos pós-coloniais, com especial interesse nos conceitos de colonialidade do poder de Quijano (2005), de relacionalidade, radical interdependência e do pluriverso, trabalhados por Escobar (2019) e que busquem um planejamento progressista que trate das injustiças espaciais ousando "imaginar um futuro radicalmente diferente que seja mais justo e que corporifique um urbanismo humano" nos termos do que indica Miraftab (2016, p. 376), sendo que aqui caberia ainda utilizar o termo urbanismo mais-que-humano<sup>9</sup>, incluindo o debate sobre os animais urbanos e toda vida animal que permeia a vida urbana.

## 6 Considerações finais

Partindo do pressuposto de que os processos que envolvem a tratativa com os animais nas cidades foram fundamentais para modelar a relação humano-animal no contexto da vida urbana e os modos de pensar e viver as cidades, propõe-se com essa breve reflexão ampliar o debate acerca dessas relações e do papel desses viventes animais no contexto das cidades contemporâneas. Há um enraizamento das antigas práticas em relação à presença e ao papel do animal no meio urbano, sendo, portanto, fundamental o reconhecimento desse processo para que se possa ressignificá-lo na prática, o que contribuiria de modo relevante com a saúde pública<sup>10</sup> e com uma convivência mais harmônica entre humanos e animais nas cidades. Diante dessas primeiras reflexões suscitadas, reforça-se a ideia de que só seria possível construir um pensamento crítico acerca da relação humano-animal e do combate às zoonoses nas cidades a partir de uma leitura da realidade brasileira, para que seja viável fomentar as discussões no campo da arquitetura e do urbanismo, e enfrentar todos os desafios existentes, buscando, ainda, imaginar outros futuros que abram possibilidades para um urbanismo mais-que-humano, que inclua e valorize o nosso convívio com as espécies companheiras nos moldes do que propõe Donna Haraway (2021).

<sup>9</sup> O uso do termo "mais-que-humano" é empregado aqui como uma tentativa de tornar a relação entre animais e animais humanos menos dicotômica, nos moldes do que tem feito autoras como Donna Haraway (2016) e Marisol La Cadena (2018). O termo também é utilizado por Escobar (2019), com base nos conceitos de Franklin (2017).

<sup>10</sup> Um relatório publicado pela Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID) indicou que mais de 75% das doenças humanas emergentes do último século são de origem animal (zoonoses).

Conforme enfatizado anteriormente, não se trata apenas de reconhecer o papel ecológico relacionado à vida animal no meio urbano, mas suas existências e seu direito de habitar conjuntamente o espaço das cidades, de maneira saudável para todas espécies envolvidas. Se os animais seguirem inviabilizados quanto a sua vivência nas cidades, e permanecerem em alguma medida excluídos ou rejeitados no âmbito da partilha do espaço urbano, não será possível avançar no sentido de efetivar a construção de um futuro que considere e que valorize a relação entre companheiros multiespécies, como parte de uma cidade que se faz em conjunto, combatendo o pensamento hegemônico que tanto persiste no campo da arquitetura e do urbanismo.

### Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001.

### Referências

ADORNO, T. W. **O ensaio como forma**. In: G. Cohn (Org.), *Sociologia: Adorno* (pp. 167-187). São Paulo: Editora Ática, 1986.

ANDRADE, M. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Edição crítica. Coordenação Telê Porto Ancona Lopes. Florianópolis: Editora da UFSC, 1988.

APROBATO FILHO, N. **O couro e o aço**: sob a mira do moderno: a “aventura” dos animais pelos “jardins” da Paulicéia. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade de São Paulo. São Paulo: 2006.

ARRUDA, J. J. A. **História antiga e medieval**. 16ª ed. São Paulo, Editora Ática, 1993.

BENEVOLO, L. **História da Cidade**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Nacional de Ações Básicas de Saúde. Divisão Nacional de Zoonoses. **Procedimentos para o controle de populações animais urbanas**. Secretaria Nacional de Ações Básicas de Saúde, Divisão de Zoonoses - Brasília: Centro de Documentação do Ministério da Saúde, 1989.

CAIRUS, H., RIBEIRO JR., W. A. (Ed.) **Textos Hipocráticos**: o doente, o médico e a doença Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

CASTRO-GOMEZ, S. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. In: LANGER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

COSTA, M. C. L. **O discurso higienista definindo a cidade**. *Mercator, Fortaleza*, v. 12, n. 29, p. 51-67, 2013.

DE LA CADENA, M. **Natureza incomum**: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto dos Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

DESCOLA, P. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2006.

ESCOBAR, A. **Habitability and design**: Radical interdependence and the re-earthing of cities. *Geoforum*, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2019.02.015>.

FRANKLIN, A. **The more-than-human city**. *The Sociological Review*, 65(2), 202–217, 2017. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/1467-954X.12396>.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramallete. 42 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, [1975] 2014.



GATTAI, Z. **Anarquistas, graças a Deus**. 29° ed. - Rio de Janeiro: Record, 1998.

HARAWAY, D. **Antropoceno, Capitoloceno, Plantationoceno, Chthuluceno**: fazendo parentes. *Clima Com Cultura Científica* – pesquisa, jornalismo e arte, ano 3, nº 5, abr. 2016.

HARAWAY, D. **O manifesto das espécies companheiras – Cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Trad. Pê Moreira. Revisão técnica e posfácio Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

MANTOVANI, R. **Modernizar a ordem em nome da saúde**: a São Paulo de militares, pobres e escravos (1805-1840). Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2017.

MIRAFETAB, F. **Insurgência, planejamento e a perspectiva de um urbanismo humano**. *REV. BR AS. ESTUD. URBANOS REG. (ONLINE)*, RECIFE, V.18, N.3, p. 363-377, SET.-DEZ. 2016. Disponível em: <https://goo.gl/iDAsoR>.

PRADO JUNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

QUAMMEN, D. **Spillover**: animal infections and the next human pandemic. New York: W.W. Norton and Co.; 2012.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANGER, E. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

REZENDE, JM. **À sombra do plátano**: crônicas de história da medicina [online]. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

SAINT-HILARE, A. **Voyage Dans les Provinces de Saint-Paul Et De Sainte-Catherine**. Paris: A. Bertrand, 1851.

SENNETT, R. **Construir e habitar**: ética para uma cidade aberta. Tradução: Clóvis Marques – 1 ed. – Rio de Janeiro: Record, 2018.

SEVCENKO, N. **A revolta da vacina**: mentes insanas em corpos rebeldes. São Paulo. Editora Unesp, 2018.

SPIRN, A. W. **O Jardim de Granito**: A natureza no desenho da cidade. Tradução Paulo Renato Mesquita Pellegrino. São Paulo: Edusp, 1995.

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

**LIMINARIDADES DO SABER-FAZER NA PRODUÇÃO COTIDIANA DOS ESPAÇOS OPACOS**  
**KNOW-HOW LIMINALITIES IN THE DAILY PRODUCTION OF OPAQUE SPACES**  
MAINI DE OLIVEIRA PERPÉTUO

Maini de Oliveira Perpétuo é Arquiteta, Mestre em Arquitetura Paisagística e doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É pesquisadora do Laboratório de Intervenções Temporárias e Urbanismo Tático e do grupo de pesquisa Ordenação Sistêmica da Paisagem: Teoria e Prática. Estuda espaços livres de uso público, urbanismo tático e práticas urbanas contra-hegemônicas.  
mainioliveira@fau.ufrj.br

<http://lattes.cnpq.br/4779732410732479>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: PERPÉTUO, M. O. Liminaridades do saber-fazer na produção cotidiana dos espaços opacos. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/671/671pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

Ao lançar luz sobre as formas hegemônicas de produção do espaço e ao obscurecer as táticas espaciais opacas, gestadas nas periferias urbanas, os discursos e as práticas urbanísticas reforçam o privilégio simbólico e material conferido à racionalidade tecnocientífica moderna. Nessa perspectiva, as práticas originadas fora desse domínio são tidas como precárias e os não especialistas são vistos como leigos, detentores de saberes considerados hierarquicamente inferiores. Este trabalho busca, com base em uma perspectiva liminar, tensionar dialeticamente as diferentes maneiras de saber-fazer dos especialistas — conhecedores das normas urbanísticas e dos métodos convencionais de projeto — e também dos não especialistas, que constroem cotidianamente seus espaços de vida, de forma gradual e com seus próprios recursos. Essa reflexão materializa-se em uma investigação exploratória sobre o potencial da gambiarra como ação tática, capaz de desestabilizar a separação entre o ato de projetar e o ato de construir, indicando nexos mais horizontais entre o saber e o fazer, e atuando como uma insubordinação horizontal à racionalidade do projeto urbano hegemônico. Como resultado, buscamos vislumbrar nas táticas cotidianas subalternizadas possibilidades de dissolução das fronteiras epistêmicas impostas pela teoria e práxis dominantes no campo da arquitetura e do urbanismo, desafiando o entendimento do projeto como algo acabado e imposto de cima para baixo.

**Palavras-chave:** Gambiarra, Táticas espaciais, Produção cotidiana do espaço, Espaços opacos, Projeto urbano

## 1 Introdução: por uma descolonização do imaginário urbano

Ouçá um bom conselho, que eu lhe dou de graça  
 Inútil dormir que a dor não passa  
 Espere sentado, ou você se cansa  
 Está provado, quem espera nunca alcança  
 Faça como eu digo, faça como eu faço  
 Aja duas vezes antes de pensar  
 Corro atrás do tempo, vim de não sei onde  
 Devagar é que não se vai longe.  
 (BUARQUE, 1972)

Na canção Bom Conselho, Chico Buarque (1972) se apropria de provérbios e ditados tradicionais da cultura brasileira, subvertendo-os, de modo a provocar deslocamentos nas concepções tidas como unívocas no enunciado popular. E se exercício semelhante for feito para alguns dos postulados do saber-fazer do projeto urbano? Afinal, um dos papéis fundamentais do investigador urbano é justamente “ser **subversivo**, isto é, revolver, perturbar, desordenar o estado das coisas e das ideias, transformando a interpretação consagrada, a ação tida como correta ou eficaz, a hierarquia dos valores e a racionalidade dominante” (KOWARICK, 2000, p. 132, grifo nosso).

Em uma investigação subversiva, quais são os saberes relegados e subalternizados pelo campo do urbanismo? Quais são as maneiras de fazer dominantes do projeto urbano e quais são as silenciadas?

A teoria decolonial demonstra que o mito da modernidade eurocêntrica vem sendo projetado e construído — material e simbolicamente — para a manutenção do domínio do colonizador (a referência, o centro) sobre o colonizado (o outro, a periferia). Nesse arcabouço, a colonialidade (QUIJANO, 1992), para além de perpetuar ideias, valores e crenças, também se concretiza na produção do espaço, estabelecendo uma concepção de território sobre outras, que se tornam inferiorizadas (FARRÉS DELGADO, 2014). Em sua dimensão espacial, a colonialidade pode ser percebida no ensino e na prática profissional da arquitetura e urbanismo, quando apenas os saberes e modos de fazer hegemônicos ocidentais são considerados válidos, e determinam as maneiras tidas como corretas de conceber, construir e habitar (FARRÉS DELGADO, 2014).

Nesse sentido, Boaventura de Souza Santos (2013, p. 47) constata um desperdício da experiência social dos saberes tidos

como as partes desqualificadas da totalidade hegemônica. Ainda assim, esses saberes resistem e continuam a se manifestar nos territórios periféricos, “onde conhecimentos não-científicos e não-ocidentais prevalecem nas práticas cotidianas das populações”. De modo análogo, Milton Santos (2006, p. 210) identifica, nesses territórios, a presença de “contrarracionalidades”, que se localizam “nas áreas menos modernas e mais ‘opacas’, tornadas irracionais para usos hegemônicos”. Os espaços opacos, em contraste aos espaços luminosos, são dotados de grande flexibilidade e capacidade de adaptação, em razão da condição imanente de precariedade e impermanência, nos quais a experiência da escassez se torna “a base de uma adaptação criadora à realidade existente.” (SANTOS, 2006, p. 210).

Nessa condição, os espaços opacos são produzidos por lógicas de organização singulares, pautadas por regras mais flexíveis e adaptadas às mais diversas condições de informalidade (LOBOSCO, 2011; 2022). Nesses contextos, a atuação tática se apresenta como um mecanismo de sobrevivência dos pobres urbanos e expressam “maneiras de fazer” e operar nas fissuras do sistema, de forma a se reapropriar do espaço organizado pelas técnicas e dele tirar partido (CERTEAU, 1998). Com base nesses apontamentos, este trabalho lança luz sobre as táticas de produção do espaço cotidiano, de forma a vislumbrar maneiras outras de pensar o projeto nos contextos opacos, que sejam concebidas de modo menos hierárquico e mais horizontal entre o saber e o fazer.

Metodologicamente, trata-se de um ensaio qualitativo, que parte da concepção do projeto da paisagem urbana como um campo transversal de convergências de saberes, que se situa entre zonas limiaries de diferentes campos do conhecimento (PEREIRA; JACQUES, 2018). São buscadas epistemologias outras que se reflitam não apenas no conhecimento abstrato, mas também nas práticas sociais, especialmente naquelas não credibilizadas pela racionalidade científica dominante. Nessa perspectiva, assume-se o pensamento liminar (MIGNOLO, 2003) como uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, tanto das margens internas do sistema colonial/moderno, quanto das suas margens externas — pensar a partir da margem e pensar sobre a margem.

O artigo se organiza em quatro seções: a primeira seção apresenta um debate acerca dos planos e projetos urbanos no Brasil em sua relação esquizofrênica com a produção informal da cidade; a segunda e a terceira seções buscam friccionar dialeticamente as diferentes maneiras de saber-fazer dos especialistas (sobretudo do papel do projeto como instrumento de dominação e controle disciplinar), dos não especialistas, que constroem no dia a dia seus espaços com seus recursos e meios. A quarta seção apresenta uma investigação exploratória sobre o potencial da gambiarra como ação tática capaz de desestabilizar a separação entre o ato de projetar e o ato de construir. A reflexão pretende contribuir para a descolonização e ampliação do imaginário urbanístico, atuando nas suas brechas, de forma a vislumbrar a dissolução das fronteiras epistêmicas do campo do projeto da paisagem urbana.

## **2 A esquizofrenia do espaço urbano**

Importantes estudiosos da produção do espaço urbano brasileiro (entre os quais, Ermínia Maricato (1982), Raquel Rolnik (2015) e Milton Santos (2006)) demonstram que as cidades brasileiras são marcadas por uma esquizofrenia, na qual uma detalhada legislação urbanística convive com um total *laissez-faire* nos assentamentos periféricos. Isso indica uma aplicação discriminatória dos planos e projetos urbanísticos, de acordo com a conveniência e interesse das classes no poder. Diante desse descompasso, a maior parte da população pobre urbana no Brasil “vive em assentamentos não planejados, nem previamente urbanizados, onde os próprios moradores produzem suas casas de forma gradual, mobilizando seus próprios recursos materiais e financeiros” (ROLNIK, 2015, p. 127).

Nesse panorama, e de acordo com os interesses do capital e da especulação imobiliária, grande parte dos projetos urbanos costuma dialogar com uma parte exclusiva da cidade e condena os demais territórios, considerados caóticos, o que reforça a retórica de que os problemas das periferias são causados pela falta de planejamento. Assim, constata-se que o “não planejamento seletivo” é parte intrínseca do próprio planejamento urbano, que atua como um reforço à urbanização excludente, de forma a apenas administrar as profundas desigualdades socioespaciais nos países da periferia do capitalismo (YIFTACHEL; AVNI, 2014).

Nessa lógica, as transformações e investimentos urbanos ocorrem numa relação extremamente assimétrica, na qual um centro determina o ritmo e o sentido das mudanças na periferia. Assim, a legislação urbanística consagra as morfologias ditadas pelo setor imobiliário, a exemplo da tipologia do condomínio vertical, que se impõe na paisagem urbana das áreas



periféricas das cidades, reforçando a carga simbólica desse padrão de moradia. A consolidação desses padrões modifica substancialmente as formas de organização familiar típicas dos assentamentos populares, caracterizadas pela multifuncionalidade das habitações, pelo máximo aproveitamento do terreno para várias unidades domiciliares, pela junção de moradia e comércio domiciliar ou pelo aluguel de cômodos da casa (ROLNIK, 2015).

Ao estigmatizar as práticas espaciais e socioculturais desses assentamentos, o planejamento e o projeto urbano atuam como poderosos instrumentos de discriminação territorial, étnica e cultural. Contudo, esses territórios não são nem integrados, nem eliminados pelas políticas urbanas, sendo ora tolerados discretamente, ora reprimidos com veemência, fazendo com que as fronteiras entre legalidade e ilegalidade, e entre formalidade e informalidade sejam difusas e mutantes (YIFTACHEL; AVNI, 2014). Reconhecer essa ambiguidade das políticas urbanas demonstra a fragilidade de pensar de acordo com essas supostas dicotomias (legal/ilegal, formal/informal, morro/asfalto, etc.), e fornece uma lente mais adequada para investigar a produção do espaço urbano periférico no Brasil e no contexto mais amplo do sul global.

Para Souza Santos (2013), toda dicotomia esconde, em sua aparente relação de horizontalidade entre as partes, uma relação vertical subjacente — que nada tem de simétrica. Nessa relação vertical, o todo se torna apenas uma das partes que se torna o termo de referência para as demais. Assim, a dicotomia sempre expressa uma hierarquia, tendo em vista que nenhuma de suas partes pode ser pensada fora da relação com a totalidade. Desse modo, pensar as relações em termos puramente dicotômicos significa reforçar o mito da colonialidade e aceitar a dominação extremamente desigual entre saberes que relegou os países do sul global a uma posição de subalternidade: “saberes inferiores próprios de seres inferiores.” (SOUZA SANTOS; MENEZES, 2013, p. 17). Nessa conjuntura, os discursos e as práticas arquitetônicas e urbanísticas hegemônicas seguem moldando as percepções sobre a produção do espaço urbano, ao lançarem luz sobre determinadas maneiras de saber-fazer cidade e ao obscurecerem as práticas socioespaciais tidas como desviantes e subalternizadas.

Contudo, o excesso de luz produzido pela supremacia da técnica e da razão conduz frequentemente à cegueira, e impede a percepção das racionalidades alternativas e de conhecimentos não científicos, especialmente àqueles saberes vinculados à apropriação social dos recursos disponíveis, presentes nos espaços opacos como formas de existência e resistência das camadas populares: “são espaços com menos técnica e mais inventividade, com menos dominação e mais domínio” (RIBEIRO, 2012, p. 68).

### 3 O saber-fazer dos especialistas

Pela racionalidade técnico-científica, o processo hegemônico de projeto costuma ser caracterizado por uma sequência linear de tarefas, em uma divisão vertical do trabalho, que diferencia claramente as etapas de concepção, execução e uso (BALTAZAR; KAPP, 2006). Por esse viés, a prática projetiva pressupõe a antecipação intelectual de fazeres práticos, utilizando-se métodos de representação de um objeto ainda inexistente, expressos graficamente por meio do desenho técnico. Nessa estrutura vertical, o projeto não apenas reproduz a divisão social do trabalho, como também impede a autodeterminação da produção do espaço pelos moradores (BALTAZAR e KAPP, 2006). Sérgio Ferro (2006) e Paulo Bicca (1984) demonstram que o projeto formatado pela modernidade surge, e se desenvolve, a partir do momento em que a construção passa a ter por finalidade principal a reprodução e acumulação de capital, com vista à extração da mais-valia. Nessa lógica, a função do projeto passa a ser a de “possibilitar a forma mercadoria do objeto arquitetônico, que, sem ele, não seria atingida (em condições não marginais)” (FERRO, 2006, p. 106-107).

Na visão racional produtivista, portanto, o desenho atua como a parte que impõe e transmite ordens de cima para baixo. Vindo de fora, ele chega pronto, como o único laço imediato de unificação entre as tarefas dispersas do canteiro: “O papel desses papéis é claro: reúnem trabalho a trabalho, trabalho a instrumento, atividade feita acéfala à finalidade funcional” (FERRO, 2006, p. 108). Todavia, assim como a dicotomia oculta uma relação vertical subjacente, o projeto hegemônico oculta uma segregação que aparenta unificar. Sua função primordial seria justamente a de juntar “a grande massa de trabalho disperso” no processo construtivo “em um único objeto-mercadoria” (FERRO, 2006, p. 110).

Desse modo, nas intervenções arquitetônicas e urbanísticas sob a lógica racional-produtivista do capital, nada na obra deve lembrar ou expressar a contribuição pessoal dos operários que dela fizeram parte, “isto é, **da sua ação enquanto indivíduo que transfere para a matéria parte da sua subjetividade e saber**” (BICCA, 1984, p. 48, grifo nosso). Ou, nas palavras de

Ferro (2006, p. 6, grifo nosso) o “operário é obrigado a se transformar em força de trabalho abstrata, sem uma gota de sangue, para realizar aquela aplicação precisa do **seu próprio desaparecimento na obra do outro**”. A figura do projeto como o desenho prévio de um produto acabado tem repercussões não somente na maneira como se dá a construção do espaço, mas também na maneira de habitá-lo. Sob essa lógica, o projeto de arquitetura e urbanismo resulta tanto na subordinação do saber-fazer dos indivíduos que executam a obra quanto no cerceamento da liberdade de modificar a obra por aqueles que nela habitarão (BALTAZAR e KAPP, 2006).

Historicamente, nas sociedades pré-capitalistas, o ato de conceber e o ato de construir ainda não haviam sido rigorosamente separados do ponto de vista da divisão social do trabalho, e “o **ato de projetar desenhando fazia parte do mesmo trabalho que envolvia o projetar fazendo**, do qual, por sua vez, participava não apenas o mestre, mas todos os demais trabalhadores da corporação” (BICCA, 1984, p. 107, grifo nosso). Nesse sentido, a capacidade de projetar **não era um privilégio exclusivo dos arquitetos**, pois fazia de cada participante da obra um projetista e um executante simultaneamente. A rígida separação entre o trabalho de concepção e o trabalho de execução se dá a partir do Renascimento, quando o fazer arquitetura passa a significar o ato de projetar sob a forma do desenho técnico (BICCA, 1984). Cumpre reconhecer, portanto, que a separação entre o conceber e o executar não é obra do acaso, mas claramente fruto de construções historicamente determinadas.

Na busca por outras chaves para compreender as diferentes maneiras de saber-fazer e o próprio entendimento do projeto, são encontrados na contemporaneidade autores que buscam reposicionar o lugar do projeto sob uma perspectiva crítica, e que vise à transformação socioespacial. No campo dos estudos decoloniais latino-americanos, destacam-se as contribuições de Arturo Escobar e do designer Alfredo Gutiérrez Borrero.

Escobar (2016) apresenta um fértil debate acerca dos sujeitos autorizados a projetar e demonstra que o projeto vem sendo utilizado como uma tecnologia política central da modernidade. No entanto, refuta o pressuposto de que **apenas os especialistas possuam o domínio do projeto** e parte da premissa de que toda comunidade projeta seu ambiente, suas organizações, suas relações sociais e suas práticas cotidianas de acordo com suas realidades singulares. Gutiérrez Borrero (2015) propõe a ampliação da noção de projeto para os “desenhos dos suís” ou “desenhos outros” e demonstra que, embora todos os grupos humanos possuam a habilidade natural de projetar, somente o projeto técnico, desenhado por meio de uma linguagem gráfica e de cunho industrial, costuma ser considerado válido e universal. Nessa lógica discriminatória, assinala que **“a produção de objetos do pobre e do camponês, do mestiço e do indígena, ou do negro fica relegada ao atraso — é apresentada como artesanato quanto está à margem do impulso industrial ou como gambiarra ou recursividade quando a ele resiste”** (GUTIÉRREZ BORRERO et al., 2020, p. 65, grifo nosso).

No contexto brasileiro, Freire-Medeiros e Name (2019), em direção semelhante, apresentam a proposição da “Epistemologia da Laje”, na qual questionam o fato da arquitetura das favelas produzida por não especialistas ser usualmente desconsiderada como projeto. Nessa perspectiva, defendem a laje como um projeto “que resiste à imposição de racionalidades técnico-científicas moderno-coloniais que operam na chave da universalidade e que, por consequência, pretendem-se produtoras e detentoras de todo conhecimento possível.” (p. 166). Em diálogo com essas proposições e de forma a alargar a noção de projeto como um campo de convergência de saberes, são investigadas a seguir algumas peculiaridades do saber-fazer dos não especialistas nos contextos das periferias urbanas.

#### 4 O saber-fazer dos não-especialistas

Enquanto, no saber-fazer convencional dos especialistas, o projeto dita o ponto de início e o ponto de conclusão da obra — definindo o momento “certo” de parar —, no saber-fazer das autoconstruções das periferias urbanas, não há um desenho preliminar a ser seguido, não havendo, por conseguinte, um resultado final a ser atingido. Essa distinção é explicitada por Jacques (2001, p. 13), que identifica que os dispositivos arquitetônicos e urbanísticos das favelas se conformam por processos singulares, e são investidos “de uma estética própria, com características peculiares, completamente diferente da estética da cidade dita formal”.

Por esse processo singular, os espaços opacos são marcados por transformações que ocorrem no seu cotidiano, em um contínuo estado de incompletude, considerando que sempre haverá melhorias e ampliações por fazer. Frente à escassez de recursos, a produção continuada das casas possibilita a flexibilização dos custos e uma constante abertura para novas

possibilidades — seja porque a família que cresce, seja pelo fato de surgir alguma renda extra, como pode ser observado no depoimento a seguir:

Eu comprei este terreno, tinha uma casinha, destas que o governo fez, mas eu derrubei pra ampliar, **porque estas casinhas do governo não dão pra ampliar direito, tem que refazer tudo**, mas aproveitei muita coisa, tirei telhado, bati laje e fiz em cima. [...] eu **vou tirar este telhado aí do bar, pra bater a laje e fazer mais um quarto aí em cima. Porque o bar é alugado, então alugo mais um quarto e isso me ajuda a terminar a casa depois**. Mesmo na parte de baixo que era pra ser a minha casa, um pedaço eu separei e aluguei, afinal, um quartinho aqui vale cem reais (Gilberto, morador de Novos Alagados-Araçás apud LOBOSCO, 2011, p. 263, grifo nosso).

Pelo exposto, nota-se que a construção contínua e sucessiva ocorre de acordo com os meios e a disponibilidade de tempo do morador, “que, desde o começo, deve provar dispor de grande capacidade de adaptação e de imaginação construtiva: o “jeitinho” é a condição *sine qua non* para se construir um barraco numa favela” (JACQUES, 2001, p. 23). Frequentemente, a construção é iniciada pelo recolhimento de materiais heterogêneos pelo próprio construtor — sejam estes garimpados em canteiros de obras pela cidade, sejam comprados como refugos de materiais de construção. Nesse procedimento, “os materiais recolhidos e reagrupados são o ponto de partida da construção, que vai depender diretamente do acaso dos achados, da descoberta de sobras interessantes” (JACQUES, 2001, p. 23).

Por essas características, as periferias e favelas urbanas desenvolvem padrões de produção do espaço específicos, que respondem ao atendimento imediato das necessidades e a um modo particular de ocupar e habitar o espaço. Nesse sentido, Lobosco (2022) destaca que a configuração espacial dos assentamentos periféricos possui uma lógica interna pautada pelo aproveitamento máximo do terreno e dos recursos empregados, e que produz uma grande flexibilidade espacial em sua estrutura interna.

Importante atentar, assim, que o modo de produzir e habitar os espaços opacos não se trata de uma **“reprodução mambembe da cidade”**, tendo em vista que as práticas e os padrões de ocupação que ali ocorrem são revestidos de valores distintos da cidade formal: **“o feio e o inacabado se transformam em utilitário e em processo, e a construção, ainda que precária, cristaliza o esforço da resistência e da evolução constante na produção da moradia**, despertando o apreço e orgulho dos seus habitantes” (LOBOSCO, 2011, p. 42, grifo nosso).

Se a construção inacabada traz, em cada melhoria ou ampliação, as marcas e o esforço do trabalho ali empregado para sua confecção, não é possível afirmar o mesmo da arquitetura produzida hegemonicamente. Nas obras de arquitetos, finalizada sua construção, todos os seus traços são apagados, fazendo “esquecer tudo aquilo que nele está objetivado sob a forma de trabalho alienado” (BICCA, 1984, p. 219). Na sua inauguração, tudo o que remete a sua construção é retirado, enquanto que na autoconstrução não há o momento da inauguração e as marcas do trabalho ali cristalizado se fazem presentes nas esperas de um porvir.

## 5 O saber-fazer da tática da gambiarra nos espaços opacos

Diante da ausência de mecanismos adequados de acesso à terra, à moradia e à infraestrutura urbana de qualidade, os pobres urbanos lançam mão de táticas variadas e pulverizadas para suplantar as enormes carências de seus territórios. Nesse quadro, a atuação tática se apresenta como um mecanismo de defesa para lidar com as condições de precariedade urbana, econômica e social (LOBOSCO, 2011; 2022), sem necessariamente confrontar o sistema, mas encontrando nele algumas brechas como formas de sobrevivência (CERTEAU, 1998).

No âmbito dos assentamentos periféricos, **a tática da gambiarra** é bastante frequente, e relaciona-se à maneira como os moradores “usam o ‘jeitinho’ para participar, mesmo que precariamente, dos benefícios provenientes da modernidade, usufruindo de parte da infraestrutura das grandes cidades brasileiras” (BOUFLEUR, 2013, p. 21). O termo “gambiarra”, de forma bastante abrangente, envolve tudo aquilo que é feito de forma improvisada e sem preparação, com as habilidades e os recursos do momento e com os materiais que se tem à mão. Nos espaços opacos, a motivação da gambiarra se assenta na ausência de alternativas para um constrangimento prático qualquer, “sendo antes uma resposta a uma situação de falta do que uma escolha feita com livre arbítrio” (DOS ANJOS, 2007, p. 34).

Nesses contextos, as táticas cotidianas são “ao mesmo tempo, produtos e produtoras do próprio espaço que as abriga” e, “ao se reproduzirem continuamente, se estruturaram como o padrão local de atuação (LOBOSCO, 2022, p. 36076). Por conseguinte, a tática da gambiarra atua como uma maneira de saber-fazer que possibilita a flexibilidade “da relação temporal projeto-construção-habitação” (LOBOSCO, 2022, p. 36076) e possibilita o atendimento funcional e imediato às demandas espaciais de forma dinâmica e não vinculada a um projeto concebido à priori.

Nessa perspectiva, e nos termos propostos por Escobar (2016) e Gutiérrez Borrero (2015), a tática da gambiarra nos espaços opacos — como prática sistemática de transformação e adaptação de objetos e espaços — pode ser entendida como projeto, na medida em que parte de saberes práticos cotidianos compartilhados e desenvolvidos no interior da comunidade. Assim, embora o discurso urbanístico hegemônico busque sistematicamente excluir as práticas ordinárias do cotidiano, elas sobrevivem e se proliferam alheias ao sistema que as pretende administrar ou suprimir, “combinados segundo táticas ilegíveis mas estáveis a tal ponto que constituem regulações cotidianas e criatividade sub-reptícias” (CERTEAU, 1998, p. 175).

Não obstante, embora Certeau (1998) tenha atribuído às práticas ordinárias do cotidiano o estatuto de objeto teórico, no campo dos estudos urbanos brasileiros, são encontradas pouquíssimas alusões à tática da gambiarra, geralmente vinculadas a uma conotação negativa, associada ao improviso nos processos construtivos e à falta de planejamento de nossas cidades. A manifestação mais recorrente e abundante da gambiarra ocorre de forma irônica nos diversos memes<sup>1</sup> que satirizam a forma improvisada do jeitinho brasileiro de se virar para sanar, mesmo que provisoriamente, as mais distintas adversidades impostas pelas limitações socioeconômicas, conforme exemplificado nas figuras 1 e 2.



**Fig. 1:** Meme na internet sobre a forma improvisada de construir nas periferias urbanas, 2021. Fonte: iFunny, 2021. Disponível em: <https://br.ifunny.co/picture/fazer-gato-na-net-e-na-luz-e-coisa-de-4ijidu759>. Acesso em: 09 ago. 2022.

<sup>1</sup> Memes são mensagens de linguagem simples, irônica e direta, de fácil compreensão e rápida replicabilidade e compartilhamento.



Minha casa minha vida agora com espaço gourmet.



Fig. 2: Meme a respeito das gambiarras dos pobres urbanos, 2015. Fonte: José Simão, 2015. Disponível em: <https://blogdosimao.blogosfera.uol.com.br/2015/01/08/o-brasil-e-ludico-espaco-gourmet/>. Acesso em: 09 ago. 2022.

200

Por esses exemplos, constata-se que a tática da gambiarra nos espaços opacos é apresentada quase em sua totalidade de forma pejorativa, satirizando a precariedade dos meios e a criatividade do povo brasileiro em improvisar as mais diversas soluções para contornar as adversidades. Dessa forma, ao não considerar como legítimas ou dignas de atenção as práticas espaciais subalternizadas, os “especialistas” reforçam o privilégio simbólico e material das formas hegemônicas de produção do espaço. Nessa leitura, as práticas gestadas fora desse domínio são tidas como precárias e os “não especialistas” são tidos como leigos, detentores de saberes hierarquicamente inferiores.

No entanto, na contemporaneidade, vêm surgindo algumas abordagens vinculadas aos campos das artes visuais, do design e da tecnologia, que vislumbram na prática da gambiarra, um conjunto de manifestações que representa uma forma de inovação, com suas especificidades estéticas e inventivas (DOS ANJOS, 2007; ROSAS, 2008; OBICI, 2014; CORRÊA; MAASS, 2021). Sem pretender recair numa visão romântica do fenômeno ou numa certa estetização do precário, são apresentadas a seguir algumas dessas proposições que nos parecem contundentes para refletir sobre a liminaridade entre projeto e gambiarra, no âmbito da produção cotidiana dos espaços opacos.

Rennó (2016) afirma que a gambiarra pode ser apreendida como um **ato contestatório**, como “uma constante **desobediência ao planejamento limpo** que oculta seus processos constituintes e que **impõe apenas um uso aos objetos**, previamente determinado de cima para baixo” (p. 132, grifo nosso). Em uma direção semelhante, Obici (2014) ressalta que a gambiarra “institui, mesmo que temporariamente, a inversão dos desígnios embutidos na tecnologia, **revelando o avesso da ordem que ela instaura**” (p. 44, grifo nosso). Seu praticante assume, mesmo que provisoriamente, “o papel de engenheiro e/ou designer e/ou inventor capaz de criar outras funções aos objetos, saindo do lugar de consumidor

passivo para o de propositor ativo, invertendo hierarquias” (p. 42). Bouffleur (2013) também defende que, ao realizar uma gambiarra, o cidadão comum demonstra, em termos concretos, que tem **“autonomia para ‘re-significar’ os objetos ao seu redor, invertendo a ordem de domínio ‘estabelecida’ por quem a concebeu”** (p. 237, grifo nosso).

Pelo exposto, pode-se depreender que o processo da gambiarra rompe com o apagamento do indivíduo e com o desaparecimento de sua contribuição pessoal transferida para a matéria. Na prática da gambiarra todas as suas conexões ficam expostas, contrariando a lógica dos produtos como unidades fechadas e com usos pré-determinados por quem os concebeu, demonstrando “um crescente desrespeito pela identidade de um objeto, bem como pela verdade e pela autoridade que essa identidade impõe” (ROGNOLI; OROZA, 2015, p. 4, tradução nossa). De maneira similar aos objetos, as adaptações da gambiarra são também verificadas na paisagem urbana dos espaços opacos, em um processo contínuo e não vinculado a um projeto “final”, que possibilita a flexibilidade e abertura para mudanças ao longo do tempo em função das circunstâncias sempre mutantes (figuras 3 e 4). Nesse aspecto, a prática da gambiarra atualiza e subverte objetos e espaços, atuando como uma insubordinação horizontal à racionalidade do projeto urbano hegemônico.



**Fig. 3:** Conexões de água expostas em fachada de casa na Pedreira Prado Lopes, em Belo Horizonte. Fonte: Autora, 2022.





Fig. 4: Capa da Revista Veja São Paulo sobre a multiplicação das lajes nas periferias dos centros urbanos. Fonte: Veja São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/vejasp/posts/10157417831858258/>. Acesso em: 10 nov. 2022

Verifica-se, assim, que na maneira de saber-fazer da gambiarra, o indivíduo é, simultaneamente, o projetista e o executante da obra, num processo que une o ato de conceber ao ato de executar, configurando-se em um raciocínio projetivo imediato. A gambiarra designa tanto o ato de construir algo em razão da escassez, quanto os aparatos construídos, tanto a operação quanto o seu resultado, tanto o produto quanto os seus meios (DOS ANJOS, 2007). Na medida em que a concepção, o projeto e a execução ocorrem de forma quase concomitante, a gambiarra nega a lógica dualista entre o saber e o fazer e rompe também com a compartimentação imposta pela divisão vertical do trabalho. Nessa perspectiva, a maneira de fazer da gambiarra se configura como uma ação que se sabe um pensamento: é simultaneamente um fazer-pensando e um pensar-fazendo.

## 6 Considerações finais: por maneiras outras de saber-fazer

A atuação tática nas periferias brasileiras se estabelece como um dispositivo para suprir as necessidades do momento com os recursos disponíveis, e se configura como resposta para o lento processo de construção da cidade convencional, tendo em vista que parte da urgência do real. Nesses contextos, a tática da gambiarra se apresenta tanto como uma característica quanto como uma necessidade. Como demonstrado, essas práticas não ocorrem, portanto, por desorganização, espontaneidade ou descontrole — mas, notadamente, pela aplicação discriminatória dos planos e projetos urbanísticos como mecanismos de reforço das desigualdades.

Nesse quadro, a produção cotidiana dos espaços opacos ocorre em uma complexa relação dialética entre formalidade e informalidade, e entre acomodação e resistência frente às estruturas dominantes. Nessa perspectiva, as táticas sobrevivem e se proliferam, alheias ao sistema que as pretende administrar ou suprimir (CERTEAU, 1998). Como exposto, a tática da gambiarra nas periferias permite aos moradores “realizar pequenos ‘desvios de rota’ na ordem estabelecida” (LOBOSCO, 2011, p. 44) — desvios que produzem microrresistências às práticas urbanísticas hegemônicas, ao desafiar, mesmo que instintivamente, uma certa concepção de cidade e o entendimento da própria noção do projeto como algo acabado e imposto de cima para baixo.

Embora as intervenções táticas não consigam, por si mesmas, resolver os conflitos advindos de políticas urbanas sistemáticas de exclusão, elas podem desafiar uma certa concepção rígida sobre o projeto na produção cotidiana do espaço e indicar o alargamento do horizonte disciplinar do urbanismo como um campo transversal de convergência de saberes (PEREIRA; JACQUES, 2018).

Este ensaio lança, pois, um convite para um olhar mais atento para as táticas espaciais opacas, as quais vem sendo sistematicamente negligenciadas pelo saber hegemônico. Ao fazê-lo, são reveladas nuances que passam despercebidas pelos holofotes lançados sobre a produção hegemônica do espaço urbano. Assim, entre o excesso de luz e a escuridão total, podem ser distinguidos espectros variados que mostrem maneiras outras de saber-fazer cidades, ou, como provoca Ana Clara Torres Ribeiro (2012, p. 67): “Para ver o que não via, precisei deixar de ver o que via sempre. Precisei trocar de cegueira”.

### Agradecimento

A autora agradece ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da Bolsa de Doutorado no Programa de Pós-graduação em Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PROURB/UFRJ), sob orientação da Professora Adriana Sansão Fontes.

### Referências

BALTAZAR, A. P.; KAPP, S. Por uma Arquitetura não planejada: o arquiteto como designer de interfaces e o usuário como produtor de espaços. **Impulso**, Piracicaba, v. 17, p. 93-103, 2006.

BICCA, P. **Arquiteto, a máscara e a face**. São Paulo: Projeto, 1984.

BOUFLEUR, R. **Fundamentos da Gambiarra**: A improvisação utilitária contemporânea e seu contexto socioeconômico. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BOM CONSELHO. Intérprete: Chico Buarque. Compositor: Chico Buarque. In: Caetano & Chico juntos e ao vivo. Intérpretes: Caetano Veloso e Chico Buarque: Polygram/Philips, 1972. 1 LP, faixa 1.

CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano**: artes de fazer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CORRÊA, P. C.; MAASS, M. C. O design espontâneo periférico de Brasil e Cuba na América Latina. **VIRUS** n. 23, 2021. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/virus23/?sec=4&item=11&lang=pt>. Acesso em: 15 ago. 2022.

DOS ANJOS, M. Contraditório. In: **Panorama da Arte Brasileira 2007**. Curadoria de Moacir dos Anjos. São Paulo: Museu de Arte Moderna de São Paulo, 2007.

ESCOBAR, A. **Autonomía y diseño**. La realización de lo comunal. Popayán: Universidad del Cauca/Sello Editorial, 2016.

FARRÉS DELGADO, Y. **Críticas decoloniales a la arquitectura, el urbanismo y la ordenación del territorio**: hacia una territorialización de ambientes humanos en Cuba. Tese (Doutorado em Urbanismo). Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio da Universidad de Granada, Granada, 2014.

FERRO, S. **Arquitetura e Trabalho Livre**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

FREIRE-MEDEIROS, B.; NAME, L. Epistemologia da laje. **Tempo Social** Revista de Sociologia da USP, v. 31, n. 1, p. 153-172, jan./abr. 2019.

GUTIÉRREZ BORRERO, A. El Sur del diseño y el diseño del Sur. In: SANTOS, B. S.; CUNHA, T. **Actas Colóquio Internacional Epistemologias do Sul**: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul. Coimbra, Centro de Estudos Sociais – Laboratório Associado, 2015, p. 745-759.

GUTIÉRREZ BORRERO, A.; NAME, L.; CUNHA, G. R. Alfredo Gutiérrez Borrero – Desenhos-outros: da hegemonia ao giro decolonial e dos desenhos do sul aos dessocons (entrevista). **Redobra**, n. 15, ano 6, p. 59-86, 2020.

JACQUES, P. B. **Estética da ginga**: A arquitetura das favelas através da obra de Helio Oiticica. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001.

KOWARICK, L. **Escritos Urbanos**. São Paulo: Editora 34, 2000.

LOBOSCO, T. **Como se faz uma favela**: práticas e cotidiano na produção do espaço urbano “periférico”. Tese (doutorado em arquitetura e urbanismo) — Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Salvador, 2011.

LOBOSCO, T. A Favela como reação à “descontextualização” da modernidade: práticas cotidianas e adaptação tática. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 8, n. 5, p. 36074-36087, mai. 2022.

MARICATO, E. Autoconstrução, a arquitetura possível. In: MARICATO, E. (org.). **A produção capitalista da Casa (e da Cidade) no Brasil Industrial**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1982.

MIGNOLO, W. **Histórias Locais / Projetos Globais**: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

OBICI, G. L. **Gambiarra e Experimentalismo Sonoro**. Tese (doutorado em música) — Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Música, São Paulo, 2014.

PEREIRA, M. S.; JACQUES, P. B. (org.) **Nebulosas do pensamento urbanístico – Tomo I**: modos de pensar. Salvador: EDUFBA, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

RENNÓ, R. Cientistas da gambiarra, poetas do imperfeito. In: PAULINO, F. (org.). **Gambiólogos 2.0**: a gambiarra nos tempos do digital. Belo Horizonte / Rio de Janeiro: Fogão de Lenha Editora / Oi Futuro, p.131-137, 2016.

RIBEIRO, A. C. T. Homens lentos, opacidades e rugosidades. **Redobra**, n. 9, ano 3, p. 58-71, 2012.

ROLNIK, R. **Guerra dos lugares**: a colonização da terra e da moradia na era das finanças. São Paulo: Boitempo, 2015.

ROGNOLI, V.; OROZA, E. **“Worker, build your own machinery!”** A workshop to practice the Technological Disobedience. PLATE Conference 2015. Nottingham Trent University, p. 1-10, jun. 2015.



ROSAS, R. Gambiarra: alguns pontos para se pensar uma tecnologia recombinante. **Revista Gambiarra**, n. 1, ano 1, p. 19-26, 2008.

SANTOS, M. **A natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SOUZA SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SOUZA SANTOS, B.; MENEZES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, p.29-67, 2013.

SOUZA SANTOS, B.; MENEZES, M.P. Prefácio. In: SOUZA SANTOS, B.; MENEZES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, p.16-27, 2013.

YIFTACHEL, O.; AVNI, N. The new divided city?' Planning and 'gray space' between global north-west and south-east. In: PARNELL, S. e OLDFIELD, S. (org.) **The Routledge Handbook on cities of the global south**. Londres e Nova York: Routledge, p. 487-505, 2014.

**CHUVA DE SOMBRINHAS: POR UMA VISÃO NÃO-HEGEMÔNICA DE BENS CULTURAIS**  
**RAIN OF UMBRELLAS: TOWARDS A NON-HEGEMONIC VISION OF CULTURAL ASSETS**  
ANA ELISABETE MEDEIROS

Ana Elisabete de Almeida Medeiros é Arquiteta e Doutora em Sociologia. É Professora Adjunta da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília (UnB) e do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da mesma instituição. Coordena pesquisas sobre preservação do patrimônio cultural e suas interfaces com a arquitetura e o urbanismo modernos, teoria e ensino de projeto, desenvolvimento local e inserção internacional, narrativas e representações, participação popular e políticas públicas. ana@unb.br

<http://lattes.cnpq.br/1766107518538219>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: MEDEIROS, A. E. de A. Chuva de sombrinhas: por uma visão não-hegemônica de bens culturais. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/572/572pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

Patrimônio intangível de Pernambuco, o Galo da Madrugada materializa-se em perímetro tombado do Recife. Em postura contra à dissociação entre as dimensões (i)materiais do Galo e da cidade como bens culturais, o artigo faz do bloco e das avenidas Guararapes e Dantas Barreto nas quais ele se expressa, objetos de uma narrativa alicerçada em fotos e na lembrança do corpo brincante. Defende, assim, valores contra-hegemônicos frente a uma política cultural que ainda separa dimensões material e imaterial do patrimônio. A conclusão aponta indissociabilidades em cenário pós-Covid-19.

**Palavras-Chave:** Galo da Madrugada, Recife, Patrimônio cultural material e imaterial, Contra-hegemonia

## 1 Introdução

Mário de Andrade, no Anteprojeto do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), semeia a consciência da diversidade cultural brasileira, reconhecendo que esta se exprime por meio de formas (in)tangíveis. Anos depois, o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) de Aloísio Magalhães privilegia o trato da cultura viva. Mas é em 1988 que a Constituição define o patrimônio cultural brasileiro como bem de natureza (i)material. Em 1997, a Carta de Fortaleza atesta que os bens imateriais devem ser objeto de proteção específica, o que leva, três anos depois, à institucionalização do Registro de bens intangíveis (BRASIL, 2000).

Apesar do avanço que o Registro representa no processo de construção social do patrimônio cultural, ainda que se tenha buscado nessas últimas duas décadas a indissociabilidade entre as dimensões material e imaterial, o fato é que, em muitos aspectos, os bens materiais continuam a ser tombados sem que se considere sua dimensão imaterial, bem como os bens imateriais permanecem sendo registrados sem que se leve em conta a cultura material que lhe dá suporte. A despeito dos esforços, essa persistência na dissociação entre as dimensões do patrimônio, que constitui o pensamento e prática preservacionista hegemônica, sinaliza a ascensão de uma postura contra-hegemônica. Tanto que Meneses (2017, p. 39) refere-se à injustificável polaridade entre patrimônio material e imaterial e Schlee (2022) propõe acabar com a separação administrativa entre as dimensões material e imaterial do patrimônio cultural, para trabalhá-lo em seu sentido constitucional pleno, a partir de visão integrada.

Alinhado a esta postura contra-hegemônica, este artigo pretende contribuir para uma maior integração entre (i)materialidades de bens culturais. Propõe uma aproximação também contra-hegemônica ao tema ao fazer do Galo da Madrugada objeto de uma – dentre as muitas possíveis – narrativa que se constitui a partir do espaço no qual se realiza as Avenidas Dantas Barreto e Guararapes. Não se trata apenas da valoração do Galo como patrimônio imaterial, mas de contrariar a visão hegemônica da política cultural que o reconhece na sua intangibilidade, porém o dissocia da materialidade na qual ele se realiza. O texto é manifesto de luta, questionamento e oposição à compreensão dicotômica material versus imaterial do patrimônio cultural. É uma narrativa do corpo – físico, arquitetônico, social e cultural – que resiste.

Reconhecido pelo Governo Estadual (PERNAMBUCO, 2009) como patrimônio imaterial, o Galo vem convocando o Recife a ir para a rua, aos sábados de carnaval, desde 1978. As expressões intangíveis que fizeram o reconhecimento do bloco se materializam e se espacializam na cidade, em um percurso que viveu transformações em seus mais de quarenta anos. Rasgadas no tecido urbano da capital pernambucana entre as décadas de 1930 e 1970, a Dantas Barreto e a Guararapes, objetos tangíveis de estudos de arquitetos (PONTUAL, 2003), representam uma modernidade avizinhada por edifícios tombados, sobreviventes de intervenções urbanas do início dos 1900. Também se tornaram parte integrante de zona especial de preservação do patrimônio histórico do Recife (PCR, 2008). O Galo, hoje patrimônio intangível, materializa-se na tangibilidade de um também patrimônio urbano. Mas, se os dossiês de registro do Galo como patrimônio imaterial pernambucano, e de tombamento do perímetro no qual se inserem as Avenidas Guararapes e Dantas Barreto, trazem a público o reconhecimento do primeiro, pelo viés etnográfico e antropológico, e das avenidas, pela perspectiva do arquiteto e urbanista, interessa-me aqui uma aproximação integradora por meio da narrativa.

Entendo que a efetivação do espaço da cidade não se define apenas objetivamente, no lugar materialmente constituído, mas também na (narr)ação dos sujeitos que historicamente o conforma(ra)m. Compreendo o narrar também como agir. Se para Motta (2013, p. 17) “nossas vidas são acontecimentos narrativos” que se realizam por meio da oralidade ou da imagem, proponho uma narrativa cuja ação objetiva encontrar um nexos entre presente e passado capaz de contribuir para a integração entre (i)materialidades do Galo e das Avenidas Dantas Barreto e Guararapes.

A narrativa se constrói parcialmente a partir da fotografia. Afinal, como afirma Sontag (2004, p. 170), a foto “(...) é uma janela para algo que existiu em algum tempo e espaço” que opto por abrir de modo a revelar vestígios de um Recife visto através do Bairro de Santo Antônio, entre o fim dos anos 1920 e a segunda década dos anos 2000. O bairro que a janela fotográfica descortina é aquele, ora cenário do arroubo urbanístico, ora palco do frevo. Assumo, nesta narrativa, a perspectiva do que Barthes (1984, p. 22) denomina como o sujeito que olha<sup>1</sup>. Essa posição se justifica, de um lado, pelo caráter da fotografia como elemento da duração, segundo Didi-Huberman (2015, p. 16), ou seja, da imagem que perdura diante do padecimento de todos os sujeitos que a praticam<sup>2</sup>, permitindo-me narrar tempos e espaços que me são contemporâneos – ou que sempre me foram pretéritos, ainda que capturados por operadores que os vivenciaram –, legando a futuros sujeitos a possibilidade de enxergar, através do meu olhar, as fotografias que a mim também sobreviverão. De outro lado, a narrativa se edifica na vivência do corpo no tempo e espaço do Galo entre as vias Dantas Barreto e Guararapes, na perspectiva do sujeito que narra. Sabe-se que arquitetos e urbanistas, quando vão a campo, o fazem no intuito de levantar um espaço fisicamente determinado a partir de uma ação que o mensura e registra, por meio de trenas, croquis e fotografias. O espaço que interessa narrar não é esse. Ao corpo que, enlaçado pelo bloco no percurso das ruas, move-se segundo uma lei desconhecida, foi permitido apenas viver, sentir, rememorar e narrar.

Importante lembrar Ricoeur (1998), para quem a narrativa é, para o tempo, uma operação configurante. Ou seja, narra-se no tempo em um movimento de prefiguração, configuração e refiguração, que se dá sempre, no presente, no agora, momento em que escrevo. Pode-se dizer que todo ato narrativo é ficcional. Para Kossoy (2014, p. 132), independentemente do objeto representado – arquitetônico, urbanístico, antropológico ou etnográfico – as fotografias encerram o aspecto, (in)consciente, da captura ilusória de um tempo do qual preservam a memória. Ainda que também entendida e reconhecida como evidência histórica, a fotografia só adquire sentido quando emprestado por cada um dos sujeitos que a olham. Diante de uma fotografia, antiga ou recente, presente e passado nunca cessam de se refigurar a partir do ponto de vista do sujeito, que varia e está referenciado em seu campo de conhecimento e sua história de vida. Portanto, a narrativa que nasce do que viu, sentiu e testemunhou o corpo, transcende, como faz ver Le Goff (1990), o momento vivido. Afinal, o ato de narrar o vivido é ação configurante que se refigura a partir de uma seleção crítica – também (in)consciente – de fatos, premissas, promessas, (re)descobertas e esquecimentos. A memória assume, portanto, um caráter declarativo pelo sujeito que rememora, uma vez que, segundo Meneses, “a elaboração da memória se dá no presente e para responder a solicitações do presente” (1992, p. 11) ou, como afirma Benjamin (apud Gagnebin, 2006, p. 40) “nós articulamos o passado [...] nós não o descrevemos”.

Dito isso, as linhas que se seguem rompem com a hegemônica forma de estruturar artigos e se constroem em uma narrativa que faz das fotografias seu alicerce principal – não único, posto que usa também de bases teóricas – e recorre à memória do meu corpo feminino, pernambucano, folião, arquiteto, urbanista, na busca pela diluição entre as (i)materialidades das Avenidas Dantas Barreto e Guararapes, e do Galo.

## 2 Da concentração à apoteose

Do presente onde me encontro, nesse exato momento em que escrevo, a narrativa do Galo em Santo Antônio se faz plural. Ao articular o passado no processo de rememoração, não há como garantir que memórias não se misturem em superposições de tempos agora revisitados. Recorro às leituras acerca de Santo Antônio e sua relação com o carnaval, às

<sup>1</sup> Em contraposição ao sujeito olhado (fotografado) ou ao sujeito operador (fotógrafo).

<sup>2</sup> O que olha, o que é olhado e o que a realiza.

fotografias e à música<sup>3</sup>, certa do poder que encerram em despertar memórias capazes de alimentar a narrativa do meu corpo no Galo.

Embora as raízes do frevo se situem no século XIX, é nesse Recife, que se urbanizava velozmente, que o frevo encontra seu lugar (IPHAN, 2007). Se o espaço público da cidade sempre foi intensamente utilizado pelos “segmentos socialmente urbanos”<sup>4</sup> é apenas com as reformas que se torna atrativo para a elite e classe média emergentes, que também querem dele tomar posse, inclusive no carnaval. O frevo, primeiro gênero musical criado no Brasil para a festa do Momo nasce, portanto, como expressão urbana. É enquanto tal que se manifesta e se explica nas ruas, praças, pontes, pátios de igrejas e fortes do Recife, como o Cinco Pontas, lugar de partida do Galo, cujo cortejo sigo, atrás de um trio elétrico até a Avenida Sul. É importante lembrar que, à urbanística de Haussmann, na qual se inspira a capital pernambucana de então, estava associado um modo de vida de ressignificação socioespacial da cidade que o carnaval expunha: um Recife que se remodelava segundo modelos progressistas, onde ruas e praças deveriam expressar para que estavam sendo feitas à imagem do Rio ou de Veneza, onde a festa carnavalesca era um espetáculo concebido e encenado pela aristocracia para ser aplaudido pela sociedade<sup>5</sup>. Ao Recife que se modernizava, não cabia mais a selvageria das batalhas d’água ou farinha-do-reino (CASCUDO, 2001).

Porém, no percurso pela Avenida Sul, não é a aristocracia quem encena os passos, apesar da camarotização do espetáculo que se intensifica quando o bloco adentra a Rua Imperial e se aproxima da Praça Sérgio Loreto. Então, bastam os primeiros acordes de “Voltei, Recife” (VALENÇA, 2014) para a “embriaguez do frevo que entra na cabeça depois toma o corpo e acaba no pé” levantar a multidão e desfocar o cenário dos camarotes que se materializam por trás de tapumes que circundam praças ou escondem fachadas do século XIX ou se apresentam nos edifícios fantasiados para a festa, retirados, na véspera, da condição de abandono. E a Dantas Barreto chega.

Em 2011, depois de trinta e dois anos, o Galo mudava seu percurso: deixava a Rua da Concórdia e incluía a Avenida Dantas Barreto. O decreto nº 378 de 20/12/1943 determinou o início das demolições para a abertura dessa avenida, efetivada em três fases que se prolongariam até fins dos anos 1970. Na primeira dessas fases, que a rasgou entre as praças da República e da Independência, acabaram-se muitas ruas<sup>6</sup>. A tomada aérea, como visto na figura 1, apresenta a Dantas Barreto que em pleno processo de abertura da sua terceira etapa<sup>7</sup> corta diagonalmente a paisagem. Acima, a cor do calçamento mostra quando essa avenida se bifurca na Avenida Nossa Senhora do Carmo, à esquerda, finalizando a segunda etapa da obra. A foto revela, ainda à esquerda, o Pátio de São Pedro e, mais atrás, o viaduto ao lado do qual se pode ver o Forte de Cinco Pontas. Entre o Pátio de São Pedro e o Forte, o maciço de sobrados e ruelas. Do lado direito do Forte, mostram-se as torres da Igreja de São José. À direita desta, onde a Dantas Barreto se finda, a Praça Sérgio Loreto. Perpendicular à Dantas Barreto, em demolição, a Igreja dos Martírios. É nessa avenida, que acabou por nunca exercer o papel de conector urbano para o qual foi planejada e executada, que se manteve ocupada pelo comércio informal tornando-se objeto de intervenção em 1992<sup>8</sup>, que a multidão se descomprime em êxtase quando o “passo da ema” (CARLOS, 2019) ecoa.

<sup>3</sup> Inspiro-me aqui em Soares (2020).

<sup>4</sup> Como escravos, trabalhadores, enfim, o povo pela obrigação do ganha-pão ou pelo prazer da sociabilidade e lazer (ARAÚJO, 2018, p. 34).

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Ruas das Florentinas, do Cabugá, das Trincheiras, das Laranjeiras, das Hortas, de Santa Tereza e parte da Estreita do Rosário, além da Praça Saldanha Marinho e do Pátio do Paraíso e, com ele, a igreja Nossa Senhora do Paraíso, o Hospital São João de Deus, o Quartel do Regimento de Artilharia e a Academia do Paraíso.

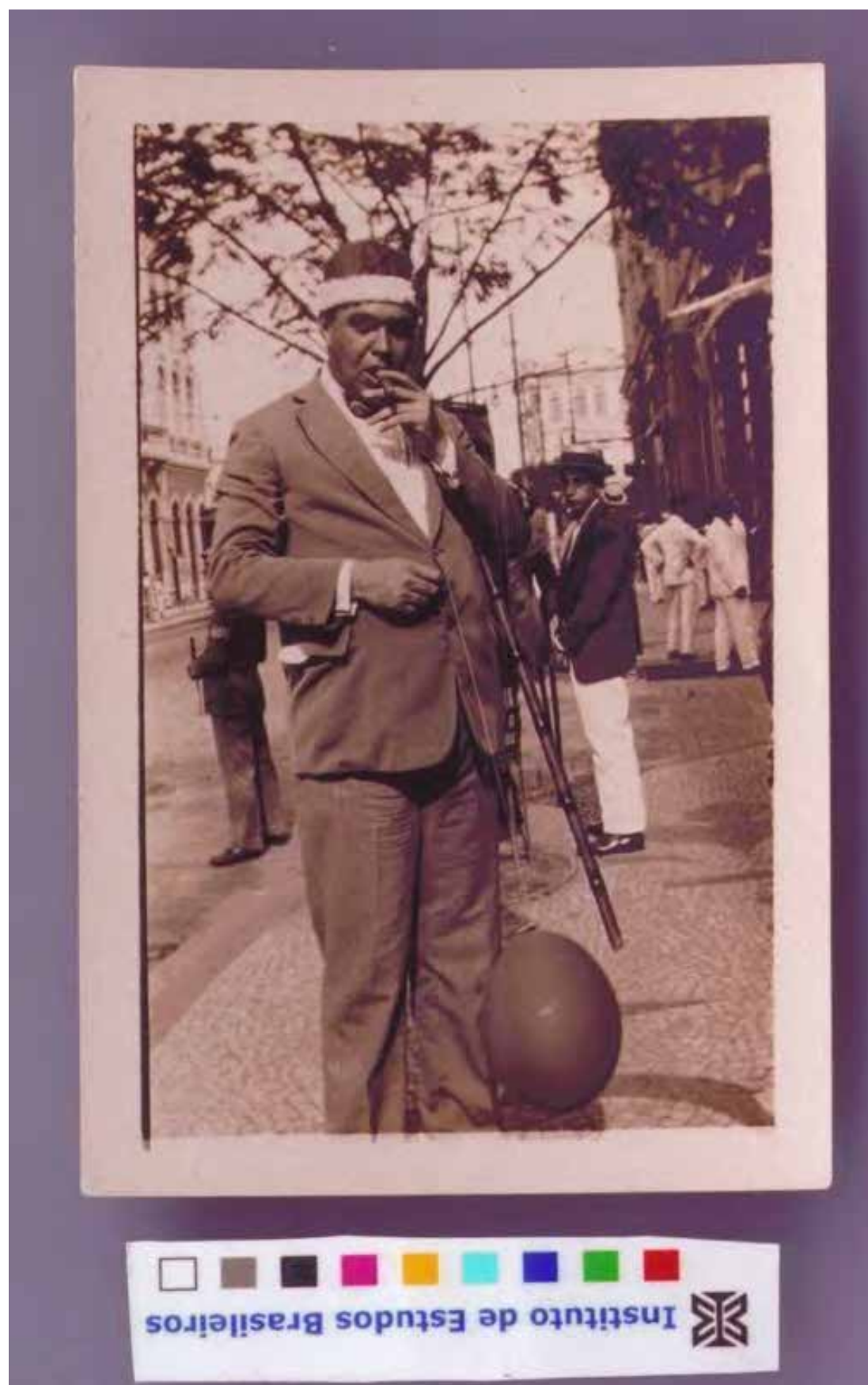
<sup>7</sup> Já iniciada na Praça do Carmo, mas ainda não tendo chegado à Praça Sérgio Loreto.

<sup>8</sup> O Plano de Revalorização do Centro, proposto pela Prefeitura da Cidade do Recife. A partir de então, passou a abrigar, organizando o mercado informal, o Calçadão dos Mascates, popularmente conhecido como Camelódromo, projeto de Ronaldo L’Amour e Zeca Brandão inaugurado em 1994 (LIMA, 2007).





Na Praça da Independência a quantidade de foliões aumenta, como se parte dos brincantes se dirigisse diretamente ao tradicional quartel general do frevo esperando o Galo chegar. De fato, objeto de demolições já a partir de 1927<sup>9</sup>, Santo Antônio sempre foi espaço do carnaval, como mostra o jornal de 04/02/1923, sobre itinerário do corso:



**Fig. 2:** Ascenso no domingo de carnaval. Fonte: Arquivo do Instituto de Estudos Brasileiros USP – Fundo Mário de Andrade, código de referência: MA-F-1128, 1929.



Praça do Comércio (...), Marquês de Olinda, Ponte Maurício de Nassau, 1º de Março, Praça da Independência, Sigismundo Gonçalves, Barão da Vitória, Ponte da Boa Vista, Floriano Peixoto, Visconde de Camaragibe, Riachoelo [sic], Praça Maciel Pinheiro, Floriano Peixoto, etc.etc. até a Praça do Comércio (GASPAR, 2020).

Em 1929, Mário de Andrade, então turista aprendiz, relata: “Domingo de carnaval (...) De tarde com Ascenso (...) Caí no frevo por demais” (ANDRADE, 2015, p. 240). Em seu diário de um fotógrafo, Andrade captura Ascenso Ferreira no domingo de carnaval, 10/02/1929 (figura 2) e, quando o faz, permite vislumbrar um Recife que não parece imerso na folia do Momo, a não ser pelo que o *punctum* da foto – para Barthes esse “acaso que, nela, me punge” (1984, p. 46) – me apresenta como o que pode ser um balão e um chapéu que lembra o gorro de Papai Noel. Entretanto, hospedado no Glória Hotel, na Rua Nova, Andrade se encontrava em pleno Santo Antônio, perto da Praça da Independência ou “pracinha”, onde é possível que tenha caído no frevo do Vassouras (ARAÚJO, 2007) na sexta-feira anterior, como registrado em seu diário (2015, p. 240).

Andrade no Recife, em sua viagem etnográfica em fins dos anos 1920, testemunha um ideário modernista que se disseminava no Brasil em busca de uma identidade nacional ancorada no binário modernidade e tradição, inaugurado na Semana de 1922, em São Paulo. No Recife, tal ideário encontrava expressão no Movimento Regionalista de 1926 e a sua defesa dos valores pernambucanos, entre os quais os arruamentos tortuosos da cidade Maurícia e o carnaval. É assim que, entre os anos 1930-1945, a capital de Pernambuco vivia a ambiguidade de ser moderna. De um lado, enquanto o carnaval se consagrava como símbolo da pernambucanidade, na esteira do Estado-Novo de Agamenon Magalhães para quem, segundo Santos “(...) o frevo era o símbolo que melhor representava culturalmente os pernambucanos” (2018, p. 110), também se transformava, em nome da ordem e bem-estar-social estado-novista, em marco civilizador e civilizatório, perdendo muito da sua espontaneidade (SANTOS, 2018, p. 80). De outro lado, apesar da institucionalização da prática preservacionista, o novo código de obras permitiu que se colocasse abaixo vasta parte do tecido urbano tradicional que constituía o maciço central de Santo Antônio.

Através do disparo de Verger em 1947, ano em que Capiba lançava “E [...] nada mais<sup>10</sup>”, é possível ver a Matriz de Santo Antônio, observada na figura 3. Quase se consegue ouvir o frevo, cuja coreografia se mostra no gestual em que sobressaem sombrinhas que se movimentam. Segundo o IPHAN (2007, p. 51), “(...) improvisada na rua (...) a dança de jogo de braços e pernas é atribuída à ginga dos capoeiristas, que assumiam a defesa de bandas e blocos, ao mesmo tempo em que criavam as coreografias”. Daí o porquê da presença das sombrinhas que se tornam acessório indispensável do passista do início do século XX<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Entre fins dos anos 1920 e a década de 1930, Outtes (1997) apresenta vários planos de urbanização para o Recife, com foco no Bairro de Santo Antônio.

<sup>10</sup> Ver GERMANO, 1960, a partir de 6’54”.

<sup>11</sup> Como arma disfarçada, uma vez que as pernambucanas, a peixeira do capoeirista, foram proibidas.



**Fig. 3:** Recife. Fonte: Pierre Verger ©Fundação Pierre Verger, 1947.



**Fig. 4:** Carnaval de rua em frente à Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio. Fonte: Marcel Gautherot – Acervo IMS, 1957.

Uma década depois, o carnaval na Pracinha era novamente objeto de registro fotográfico, agora através das lentes de Gautherot, como vemos na figura 4: Matriz de Santo Antônio ao fundo e à frente, em primeiríssimo plano, talvez ao som de “Evocação” (FERREIRA, 1957), a janela fotográfica aberta por Gautherot mostra um cordão, em cujo lado de lá se pode ver o piso da rua onde o carnaval participante se assenta, enquanto do lado de cá a passarela de um carnaval espetáculo revela-se no tabuado que cobre o piso da rua. De acordo com Lima (2018, p. 230), nos anos 1950, o carnaval se institucionalizava, passando a ser responsabilidade do poder público municipal e, enquanto tal, perdia muito do seu caráter livre. Ainda é Lima (2018, p. 226) quem afirma serem os anos 1960 aqueles em que imperava a disputa entre dois tipos de festa que nos fins da década anterior, apresentava-se no Recife: os carnavais espetáculo e participação.



É buscando fortalecer o último que surge o Galo, em 1978, quando a Avenida Guararapes e Rua Nova ainda reuniam as principais lojas da capital pernambucana, além de salas de cinema, escritórios e sedes bancárias<sup>12</sup>. Por isso, o Galo madrugou, para que os foliões fizessem a festa antes da abertura do comércio. Sem estandarte<sup>13</sup> e hino (VALENÇA, 2018), mas acompanhado de orquestra com doze músicos, saiu a partir da Padre Floriano, seguindo pelas ruas do Hospício, Imperatriz, Nova, 7 de setembro e Avenida Guararapes, voltando então à Padre Floriano (TELES, 2018).

A Guararapes é a apoteose do Galo, mas para que o projeto da então Avenida 10 de Novembro se materializasse, desapareceram sob picaretas a partir de 1938 muitas ruas<sup>14</sup>. Sobre uma extensão de 400 metros de comprimento, alargando-se entre 30 e 50 metros e ligando a Praça da Independência à Avenida Conde da Boa Vista, fez-se tábula rasa de velhos e magros sobrados coloniais, substituídos por edifícios protorracionalistas que se alongavam para além dos sete pavimentos, a contar com os redentes, e se espichavam estendendo a rua em seus térreos, em espaços semi-públicos configurados em imponentes galerias cobertas para os pedestres. (NASLAVSKY, 1998, p. 108).

Nesse cenário, o edifício Sulacap, no carnaval de 1945<sup>15</sup>, já marcava o *skyline* do novo Recife, destacando-se imponente na paisagem, configurando o lado esquerdo da Guararapes que se estende da Praça da Independência, onde a multidão foliã se concentrava, perdendo-se no horizonte por sobre a ponte Duarte Coelho e a Avenida Conde da Boa Vista, do outro lado do Rio Capibaribe. A Guararapes não aparece, ainda, como o palco da festa, que parece se dispersar pela rua Nova, à esquerda da Matriz, uma das principais artérias da cidade à época. Mas, a história do Galo e da Guararapes se confunde.

De acordo com Teles (2018) “o clube crescia em progressão geométrica”. Enquanto isso, Santo Antônio<sup>16</sup> esvaziava-se. No decorrer da década e meia após sua fundação, o cenário de espacialização do Galo se deteriorou. Os edifícios da Guararapes despiram-se do glamour e se cobriram das marcas da passagem do tempo. Antes da virada do século, Santo Antônio se tornava território das disputas pelo direito à cidade. Segundo Lacerda (1999), em 1999, parcela da população sem teto do Recife ocupou parte do edifício do INSS, na Avenida Dantas Barreto. Daí em diante, lutas em torno da função social da propriedade encontraram campo de batalha propício nos edifícios esvaziados da Guararapes ou da Pracinha, como exemplificam os casos da ocupação do Trianon (PINTO, 2018) ou do antigo Hotel Nassau (CAVALCANTI, 2018). Mas, durante o carnaval, as disputas dão uma trégua e o Galo impera.

Ao adentrar a Guararapes, um certo ar de conquista, de ter vivido o Galo em todo o seu percurso, mescla-se à nostalgia da aproximação da apoteose. É quando do trio parte a batida do *manguebeat* “A prairieira” (SCIENCE; NAÇÃO ZUMBI, 1994). Por sobre a massa, é possível ver a grande estrutura no centro da avenida imitando uma lona de circo e, mais adiante, sobre a ponte Duarte Coelho, o Galo gigante. As fachadas protorracionalistas da Guararapes, sobressaindo-se à massa de brincantes, emolduram o espetáculo. Seria a mesma moldura austera em sua paleta de cores original não fossem as tintas carnavalescas dos primeiros pavimentos, onde se distribuem camarotes, ou a pátina mesclada a escolhas cromáticas duvidosas que se distribuem nos andares superiores.

Contudo, basta começar a “Chuva de sombrinhas” (RIO, 1997) para que as cores se desvançam e passem a compor, momentaneamente, um pano de fundo. Mais que de cores, a espacialidade do Galo é feita de música. É o frevo que determina o ritmo do meu corpo, em que momento ele pode ver/perceber o que constitui a espacialidade do Galo. As percepções que tenho dessa espacialização, do ponto de vista da multidão que se compacta e comprime, em função da largura das ruas e suas relações com a proximidade entre os trios, é consequência da capacidade que a música tem de me tomar, ou não, por inteiro. Sinto que há frevos que nos tocam mais do que outros. O que me toca mais, no Galo, é

<sup>12</sup> A exemplo da Viana Leal ou a Sloper e os cinemas Trianon e Art-Palácio.

<sup>13</sup> Criado em 1978, mas depois do desfile.

<sup>14</sup> Ruas Conselheiro Peretti, Pedro Ivo, Neto Mendonça, Agostinho Bezerra e 28 de setembro, além da Praça do Sol (CAVALCANTI, 1972, p. 207).

<sup>15</sup> Um ano depois, em 1946, já estaria disponível para os passistas, na voz de Carlos Galhardo, “O frevo é assim”.

<sup>16</sup> Em 1980, Boa Viagem inaugurou o Shopping Center Recife com suas lojas dispostas em ruas internas com ar-condicionado, resguardadas do calor e da chuva, seus cinemas Multiplex e seu vasto e seguro estacionamento. Pouco a pouco, no dia-a-dia recifense, as ruas centrais de Sto. Antônio esvaziavam-se.

exatamente “Chuva de sombrinhas”. Não porque seja uma “panorâmica do Carnaval pernambucano” (TELES, 2020) falando de pernambucanos e pernambucanidades<sup>17</sup>. Não porque trate do Galo a partir de um lugar de fala de alguém que o conhece ... “(...) compus a música de uma vez só. (...) a imagem de chuva de sombrinha, e os 40 graus de Vassourinhas!” (RIO apud TELES, 2020), mas porque, além de tudo isso, a música me toca e pronto!

### 3 Conclusão

Da apoteose lembrada este corpo que narra pergunta-se agora: como será o carnaval de 2023? Como pensar na espacialização da expressão imaterial do Galo, materializada entre as Avenidas Dantas Barreto e Guararapes, no pós-pandemia? Como já percebido por Teles (2020), o resgate dos velhos carnavais, do carnaval participação, que ensejou o início do bloco, se aconteceu nos seus primórdios, depois se perdeu. O fato é que o Galo não resgatou, mas recriou o carnaval recifense. Entre o espetáculo ou a participação, ele optou pelos dois, por um carnaval espetáculo participativo. O Galo reinventou-se no tempo e, certamente, será capaz de reinventar-se de novo, oferecendo-se a outras narrativas, em tempos pós-pandemia.

Diante dessa possibilidade, face à narrativa que agora se encerra, é preciso ficarmos atentos a dois fatos. Primeiro: narrar o Galo por meio das fotos e, a essa narrativa somar aquela do corpo folião, esbarra na impossibilidade de se dizer o indizível, de expressar por meio de palavras a experiência de ser e estar brincante, condição que impede ou limita o acesso ao simbólico, à linguagem que ordena e racionaliza a narrativa. Segundo: a narrativa por escrito, como coloca Gagnebin (2006, p. 11), se deseja perpetuar o vivo vivido, preservando sua memória para as futuras gerações, quando o faz, o codifica e fixa, enrijecendo a plasticidade que lhe é tão própria.

No percurso narrativo, a naturalização da Dantas Barreto, da pracinha, da Guararapes, espacialidades conhecidas de um cotidiano passado ou de tantos outros carnavais, desnaturaliza-se em função do ritmo, da maneira como se oferece à apropriação pelo corpo em meio ao Galo. Há um estranhamento que permite o entendimento da arquitetura da cidade como lócus de espacialização do bloco, e possibilita a sua apreensão como expressão que só tem sentido naquele espaço. O Galo não seria o mesmo fora do seu percurso. A performance do bloco, do brincante que o corporifica, transmuta-se de acordo com o espaço que ocupa, se na Dantas Barreto, na pracinha ou na Guararapes. A imaterialidade do Galo, enquanto expressão da cultura pernambucana, se revela indissociável da materialidade tombada por onde ele passa. Fato este que reforça o entendimento da necessidade de integração entre as dimensões material e imaterial deste e de outros bens culturais, em uma postura que se opõe àquela hegemônica e dicotômica atual.

Mas, se você, leitor, quer entender, de fato, a narrativa que se constituiu a partir da espacialidade do Galo vá viver, entre a Dantas Barreto e a Guararapes, o rio de passos e a chuva de sombrinhas!

### Referências

ANDRADE, M. de. **O Turista Aprendiz**. Brasília, DF: IPHAN, 2015.

ARAÚJO, A. Vassourinhas. **E o frevo continua**. 2007. Disponível em: <https://open.spotify.com/track/4eAs0TtLDApOrvv0rVvk0c?si=KxwxFZ7LS32Mt0cuuJ3oMg>. Acesso em: 1 dez. de 2022.

ARAÚJO, R. de C. B. de. Carnaval do Recife: a alegria guerreira. In: GUILLEN, I. C. M.; SILVA, A. N. da. (Orgs.). **Tempos de Folia** – Estudos sobre o carnaval do Recife. Recife: FUNDAJ, Massangana, 2018. p. 29 - 46.

BRASIL. **Decreto n 3.551 de 04 de agosto de 2000**. Brasil, 2000.

BARTHES, R. **A Câmara Clara**: notas sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

CARLOS, E. Passo da Ema. **Passo da Ema (Ed Verdade)**. 2019. Disponível em: <https://open.spotify.com/track/5W6JYYTrqVj66TgKLonWWq?si=gh3iMbHnTaucqgBQXde4Vw>. Acesso em: 1 dez. de 2022.

<sup>17</sup> Duda, Alceu, Antônio Nóbrega, Selma e Lia. Rios de passos, chuvas de sombrinhas, o côco, a ciranda, o passo da ema, a cobra a passar!

CASCUDO, L. da C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10 ed. São Paulo: Global, 2001.

CAVALCANTI, V. B. **Recife do Corpo Santo**. Recife: FUNDAJ, 1972.

CAVALCANTI, M. Ocupação Marielle Franco, no Centro do Recife, é feita em Imóvel de Preservação. In: **Diário de Pernambuco**. Moradia. Recife, 2018. Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2018/03/ocupacao-marielle-franco-no-centro-do-recife-e-feita-em-imovel-de-pr.html>. Acesso em: 1 maio de 2022.

DIDI-HUBERMAN, G. **Diante do Tempo**: a história da arte e anacronismo das imagens. Belo Horizonte: UFMG, 2015.

FERREIRA, N. **Primeiro frevo de bloco gravado na história da música**. Evocação. 1957. [vídeo online]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9PmLakVli1k>. Acesso em: 1 dez. de 2022.

FERREIRA, N.; HOLANDA, N. de. Carlos Galhardo – **O Frevo é Assim. Nelson Ferreira e Nestor de Holanda – gravação de 1945**. [vídeo online]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ydxc7TRr3Z8>. Acesso em: 1 dez. de 2022.

GAGNEBIN, J. M. **Lembrar Escrever Esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GASPAR, L. O curso no carnaval do Recife. **Pesquisa Escolar Online**, FUNDAJ, Recife. Disponível em: [http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com\\_content&view=article&id=504%253Ao-corso-no-carnaval-do-recife&catid=38%253Aletra-c&Itemid=1](http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=504%253Ao-corso-no-carnaval-do-recife&catid=38%253Aletra-c&Itemid=1). Acesso em: 1 maio de 2020.

GERMANO, C. E nada [...] mais. **Carnaval de Capiba. Vol. 1: Capiba, 21 Anos de Frevo**. 1960. Disponível em: [https://open.spotify.com/track/57hd10uZUtYI7WQjMsaYAz?si=v\\_8f3CSyQFKaXhyB\\_qfV5g](https://open.spotify.com/track/57hd10uZUtYI7WQjMsaYAz?si=v_8f3CSyQFKaXhyB_qfV5g). Acesso em: dez. de 2022.

IPHAN. **Dossiê IPHAN Frevo**. Brasília: IPHAN, 2007. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossielpphan14\\_Frevo\\_web.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossielpphan14_Frevo_web.pdf). Acesso em: 1 jun. de 2020.

KOSSOY, B. **Os tempos da fotografia**: o efêmero e o perpétuo. 3a Ed. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2014.

LACERDA, A. Sem-teto ocupam prédio do INSS no Recife. In: **Folha de Londrina**. Londrina, 11 set. 1999. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/geral/sem-teto-ocupam-predio-do-inss-no-recife-222385.html>. Acesso em: 1 maio de 2022.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.

LIMA, I. M. de F. Batalhas para além de confetes e serpentinas. In: GUILLEN, I. C. M.; SILVA, A. N. da. (Orgs.). **Tempos de Folia** – Estudos sobre o carnaval do Recife. Recife: FUNDAJ, Massangana, 2018. p. 219 - 248.

LIMA, V. M. F. de. O Calçadão dos Mascates: uma análise da proposta de desenho urbano. In: **Humanae**, v. 1, n. 1, p. 54 -70, 2007.

MENESES, U. T. B. de. A História, cativa da Memória? In: **Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo**. São Paulo: USP, 1992. p. 9 - 24.

MENESES, U. T. B. de. Repovoar o Patrimônio Ambiental Urbano. In: **Patrimônio**: Desafios e Perspectivas. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. n. 36. p. 39 - 52, 2017.

MOTTA, L. G. **Análise crítica da narrativa**. Brasília: UnB, 2013.

NASLAVSKY, Guilah. **Modernidade Arquitetônica no Recife**: Modernização da Arquitetura no Segundo Quartel do Século XX. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

OUTTES, J. **O Recife**: Gênese do Urbanismo 1927 – 1943. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1997.

PCR. **Plano Diretor – Lei 17.511 de 2008**. Recife: PCR.

PERNAMBUCO. **Lei 13.712/2009**. Recife, 2009.

PINTO, L. C. MTST ocupa prédio no centro do Recife. In: **Marco Zero**. Recife, 2018. Disponível em: <https://marcozero.org/mtst-ocupa-predio-no-centro-do-recife/>. Acesso em: 1 maio de 2022.

PONTUAL, V.; CAVALCANTI, R. Abertura da Avenida Dantas Barreto: a modernização do centro do Recife, 1930 – 1970. In: **Anais do XXII Simpósio Nacional de História – História, Acontecimento e Narrativa**. João Pessoa: UFPB, 2003. Disponível em: [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548177541\\_f8cd2d5bb3e3bea5838f3bb066936e950.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548177541_f8cd2d5bb3e3bea5838f3bb066936e950.pdf). Acesso em: 1 abr. de 2020.

RICOEUR, P. Arquitetura e Narratividade. In: **Urbanisme**, n. 303, nov/dez 1998. p. 44 - 51.

RIO, A. Chuva de Sombrinhas. **Meu Carnaval é Frevo**. 1997. Disponível em: <https://open.spotify.com/track/3F44sID8zYTzK0qLYk8h0?si=BbZlrPduSDmG3mOqqXeGsA>. Acesso em: 1 dez. de 2022.

SANTOS, M. R. dos. O Estado, a festa e a cidade: medidas de controle e ordem nos dias de Carnaval no Recife (1930 - 1945). In: GUILLEN, I. C. M.; SILVA, A. N. da. **Tempos de Folia – Estudos sobre o carnaval do Recife**. Recife: FUNDAJ, Massangana, 2018. p. 79 – 46.

SCHLEE, A. R. **Dez Propostas para a Reconstrução do Iphan**. Brasília, 2022.

SCIENCE, C., NAÇÃO ZUMBI. A Praieira. **Da Lama ao Caos**. 1994. Disponível em: <https://open.spotify.com/track/4nFHE52xp9gnkFPy9ICkGe?si=kmJsX9EfS-mETpeqYrKR6g>. Acesso em: 1 dez. de 2022.

SOARES, E. O. Pôr do sol musical. *Arquiteturismo*, S. P., ano 14, n. 156.02, **Vitruvius**. 2020. Disponível em: <https://vitruvius.com.br/index.php/revistas/read/arquiteturismo/14.156/7691>. Acesso em: 1 maio de 2020.

SONTAG, S. **Sobre fotografia**. São Paulo: Cia, das Letras, 2004.

TELES, J. Chuva de Sombrinhas completa vinte anos de sucesso no Carnaval de Pernambuco. Recife: **Jornal do Comercio**. 2020. Disponível em: <https://jc.ne10.uol.com.br/canal/cultura/musica/noticia/2020/01/12/chuva-de-sombrinhas-completa-vinte-anos-de-sucesso-no-carnaval-de-pernambuco-397084.php>. Acesso em: 1 abr. de 2022.

TELES, J. Galo da Madrugada chega aos 40 anos como uma grande empresa. Recife: **Jornal do Comercio**. 2018. Disponível em: <https://jc.ne10.uol.com.br/canal/cultura/musica/noticia/2018/01/23/galo-da-madrugada-chega-aos-40-anos-como-uma-grande-empresa-325040.php>. Acesso em: 1 maio de 2022.

VALENÇA, A. Voltei Recife. **Amigo da Arte**. 2014. Disponível em: <https://open.spotify.com/track/6lQklgAduoiYuWTpfmL5l?si=1T-atWaPRYKA-m76CE5dbQ>. Acesso em: 1 dez. de 2022.

VALENÇA, A. Hino do Galo. **Galo da Madrugada**. 2018. Disponível em: <https://open.spotify.com/track/22IHr9X5o72GP7ddiv1O1?si=vDdYm51ESqma-aG4WvLy4w>. Acesso em: 1 dez. de 2022.



**ARTE E INCLUSÃO SIMBÓLICA NO CENTRO PLANEJADO DE BELO HORIZONTE**  
**ART AND SYMBOLIC INCLUSION IN THE PLANNED CENTER OF BELO HORIZONTE, BRAZIL**  
JOSANA PRATES DIAS

**Josana Matedi Prates Dias** é Arquiteta e bacharel em Artes Plásticas, Mestre em Comunicação Social e Doutora em Design. É professora do Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix onde coordena os cursos de Arquitetura e Urbanismo e Design de Interiores. Tem pesquisas em Cenografia, Comunicação e Moda, sobre os debates e práticas que envolvem o corpo e a cidade. [josanamatedi@gmail.com](mailto:josanamatedi@gmail.com)  
<http://lattes.cnpq.br/5526212148783075>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: DIAS, J. M. P. Arte e inclusão simbólica no centro planejado de Belo Horizonte. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/628/628pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

O presente texto tem o propósito de refletir a respeito das relações entre cultura hegemônica dominante e manifestações dos subalternos e dos excluídos por meio da arte urbana. A pesquisa foi construída em uma perspectiva interdisciplinar, articulando uma breve história da cidade planejada de Belo Horizonte e estudos nas áreas de arte, memória e território. Em especial, o texto analisa algumas intervenções artísticas apresentadas no festival CURA (Circuito Urbano de Arte), que tem se desenvolvido no espaço urbano belo-horizontino. Como inspiração, o texto apresenta a obra “Bandeira Brasileira”, de Leandro Vieira, que substituiu as cores da bandeira nacional pelas cores verde, rosa e branco, assim como lançou os dizeres “índios, negros e pobres”, no lugar do lema positivista “ordem e progresso”, fomentador de uma lógica higienista de exclusão social no planejamento urbano. Como resultado, as intervenções artísticas estudadas se revelam como obras contra-hegemônicas, anunciando novos territórios de vida e de memória, que propiciam a democratização da cidade e do espaço público.

**Palavras-Chave:** Arte urbana, Memória, Território e cidade

## 1 Introdução

Este artigo<sup>1</sup> tem o propósito de refletir acerca das relações entre cultura hegemônica dos grupos dominantes e manifestações dos grupos sociais subalternos e dos excluídos por meio da arte urbana. No espaço público, essas intervenções se apresentam como arquiteturas contra-hegemônicas, veículos de representação de grupos excluídos, bem como vetores de conformação de novos territórios de vida e de memória, que propiciam a democratização da cidade. A pesquisa qualitativa aplicada e explicativa foi construída por meio de uma perspectiva interdisciplinar, articulando a breve história da cidade planejada de Belo Horizonte e estudos sobre arte, memória e território. Para tanto, investiga o planejamento da nova capital de Minas Gerais, Belo Horizonte, no contexto da Proclamação da República no Brasil, destacando a lógica de conformação dos espaços e dos lugares da memória, assim como o pensamento higienista de exclusão social que pautou o processo de planejamento.

O texto segue com o estudo de caso que envolve a análise das intervenções de arte contemporânea do grupo CURA (Circuito Urbano de Arte) e seu modo de reconfiguração dos espaços planejados, e da criação de novos lugares para a memória, de modo a proceder à inclusão simbólica dos grupos excluídos no momento inicial de conformação da nova capital. Para tanto, vale-se da pesquisa de documentos que incluem a página do Instagram do grupo e as notícias veiculadas sobre as intervenções realizadas na cidade nos anos de 2020 e 2021 – tempos de pandemia, portanto. É preciso destacar que a atuação do grupo CURA sempre se deu no espaço público, na malha urbana planejada no final do século XIX, em áreas que configuram centralidades, reunindo todo tipo de gente da cidade e da região metropolitana. Essa forma de atuação faz com que se utilize o termo “arte urbana” no texto, de modo a nomear a maneira pública de se fazer arte na cidade, para todos que passam, desafiando a cultura hegemônica que configura a paisagem (PALLAMIN, 2000).

Como uma inspiração prévia que advém também do campo da arte oriunda das ruas – nesse caso, do morro – o texto apresenta a obra “Bandeira Brasileira”, na Figura 1, com as cores verde, rosa e branco e os dizeres “índios, negros e pobres”, exibida pelo carnavalesco Leandro Vieira, no ano de 2019, no desfile da escola de samba Mangueira. Tal obra se apresentou como um marco para uma ideia de Brasil na qual os excluídos ocupam a centralidade, e não significam um entrave para a ordem e o progresso republicanos. A bandeira de Leandro Vieira coloca em perspectiva o símbolo verde, amarelo, azul e branco do país e o projeto político que era fruto do pensamento progressista do século XIX, marcado pela segregação e exclusão sociais, que conformam as grandes cidades brasileiras ainda hoje. Ao mesmo tempo, a nova bandeira se coloca como símbolo de um lugar diferente, de uma nação promissora, colorida e inclusiva, apresentada na

<sup>1</sup> Artigo oriundo de trabalho final apresentado à disciplina de pós-graduação em Design, História e Memória, oferecida pela professora Dra. Marcelina das Graças de Almeida, no 2º semestre de 2021, na Escola de Design/UEMG. Doutorado com orientação da Profa. Dra. Rita de Castro Engler.

grande festa popular que é o carnaval – mas um lugar que, certamente, existe fora da festa, em pleno cotidiano, em muitos territórios vividos país afora.



**Fig. 1:** “Bandeira Brasileira” de autoria de Leandro Vieira, apresentada em 2019. Fonte: Instagram @\_leandrovieirarj, 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CTh8VvHLi0f/>. Acesso em 09/06/2022.

É essa bandeira verde e rosa, entendida como símbolo de um lugar possível, que move a investigação deste estudo em busca dos territórios de memória e de resistência dos excluídos na cidade planejada de Belo Horizonte.

## 2 Território, memória e libertação

A “Bandeira Brasileira”, de Leandro Vieira, com as cores verde, rosa e branco e com os dizeres “índios, negros e pobres”, virou peça de museu em 2021, e o carnavalesco foi assim alçado ao lugar de artista pelo prêmio PIPA (WILLMERSDORF, 2021)<sup>2</sup>. Ela passa a ser entendida como obra rara, a ser estudada e exibida como bem de valor histórico e cultural. Tem seu campo de reconhecimento ampliado, transitando entre as ruas e os interiores institucionalizados da arte. Certamente, quando o museu – lugar da cultura hegemônica por excelência – abre suas portas para a bandeira do carnavalesco, essa obra passa a ser colocada como matéria para a memória do país e símbolo de seu território. Ela diz de uma identidade nacional a ser reconhecida, vivida e lembrada.

Uma concepção de território se refere a todo tipo de espaço sobre o qual uma nação detém seu poder e é soberana. Para Santos (2005), essa é uma antiga noção político-jurídica de território, ligada à ideia de conquista herdada da Modernidade e entendida como a base e o fundamento do Estado-Nação, que, ao mesmo tempo, o moldava. Contemporaneamente, tal noção vem requerendo permanentes revisões históricas, uma vez que a comunhão global, em função das tecnologias da informação, transnacionalizou a ideia de território. Nas diferentes abordagens dessa noção, entretanto, interessa do mesmo modo, para a análise social, o uso que os sujeitos ou grupos fazem do território no cotidiano, e não só o território em si. É

<sup>2</sup> O Prêmio PIPA é uma iniciativa do Instituto PIPA. Foi criado em 2010 para ser o mais relevante prêmio brasileiro de artes visuais. Sobre o nome PIPA, não foi encontrado registro sobre o significado da sigla.

o modo como o território é usado, construído a partir de objetos e de ações, que conforma a singularidade do espaço humano: o espaço habitado.

Para a formação da soberania de uma nação sobre um território, a língua, os símbolos, a construção da identidade coletiva e da memória social são fundamentais. Le Goff (2013, p. 435-436), nesse sentido, observa que a memória é um objeto do poder e é historicamente construída de acordo com os valores daqueles que dominam. É o mesmo que dizer que a perspectiva histórica existente nos livros é sempre a dos conquistadores, daqueles que venceram. Ou seja, a memória está em constante disputa, assim como os próprios territórios, cabendo aos profissionais científicos da memória, quais sejam, “antropólogos, historiadores, jornalistas, sociólogos”, a “democratização da memória social”, de forma que essa memória seja construída para a libertação, e não para a dominação do homem sobre o homem.

Para Gondar (2005), além da historiografia e das palavras orais e escritas (signos simbólicos), a memória social se abre a uma variedade de sistemas de signos, o que envolve as imagens em volumes ou superfícies (signos icônicos) e todos os tipos de marcas inscritas nos corpos ou na paisagem da cidade (signos indiciais). O uso de sistemas de signos não verbais envolve outros profissionais, fazendo com que a memória também esteja presente e em disputa nos espaços, nas arquiteturas, nos monumentos e em todo tipo de artefato, assim como nas paisagens, nos sabores, nos cheiros, nos lugares, os mais inusitados (SEIXAS, 2001). No cotidiano, a memória e o lembrar estão mais próximos das ações, da vida dos sujeitos com tudo isso que configura o vivido e o território. Dessa forma, a cidade está repleta de lugares da memória que são conformados pelos profissionais ou pelos sujeitos nas práticas do dia a dia.

Se se quer pensar numa democratização com a inclusão da memória dos dominados e em sua libertação, é preciso observar se essa memória se estabelece na paisagem edificada da cidade – se ela está disponível, como gostaria Benjamin, numa situação de combate ou perigo, para ser recordada e atualizada (GAGNEBIN, 2018); e, ainda, compreender o fazer da arte urbana, da arquitetura e do urbanismo, o modo como estes contribuem para o apagamento das memórias e dos territórios vividos ou para a democratização do espaço, das memórias e da vida nas cidades. Na impossibilidade de se pensar de uma só vez todo o território nacional, buscam-se a memória e os possíveis territórios, demarcados pela arte, para índios, negros e pobres, mesmo que efêmeros, no centro de Belo Horizonte.

222

### **3 A Belo Horizonte da ordem e do progresso**

A cidade de Belo Horizonte foi planejada e construída no final do século XIX com o objetivo de abrigar a nova capital das Minas Gerais. Seu projeto, cuja planta se apresenta na Figura 2, foi desenvolvido pelo engenheiro Aarão Reis, no contexto da proclamação da república no Brasil, segundo os ideais positivistas que faziam referência a um “novo tempo” no país. Segundo afirma Lemos (1998), a chamada “era republicana” se caracterizava pelas ideias de progresso, industrialização e vida moderna que envolviam um novo pensamento econômico, assim como a constituição de uma nova sociedade urbana. Antigas capitais, como Ouro Preto (MG) e Goiás Velho (GO), eram consideradas inadequadas a essa emergente noção de progresso e modernidade. Nesses estados, novas capitais foram planejadas para atender às novas demandas. Capitais preexistentes, como Rio de Janeiro (RJ), São Paulo (SP) e Vitória (ES), foram readequadas. Os projetos buscavam combater a obsolescência da organização espacial e fornecer a nova infraestrutura adequada.

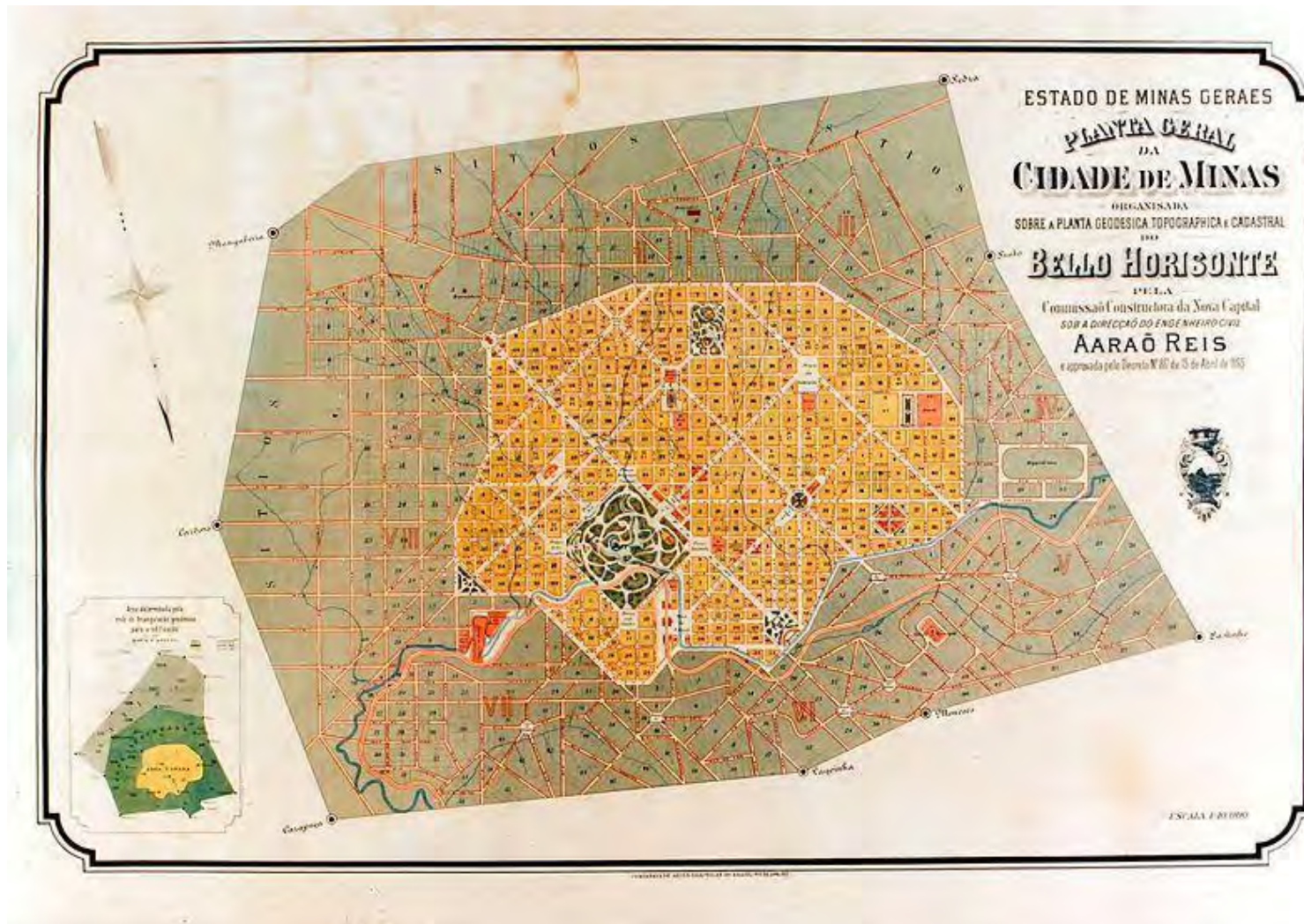
Para Heliana Angotti Salgueiro (1997, p. 174), o planejador da cidade de Belo Horizonte, o engenheiro Aarão Reis,

encarna o homem do século XIX, o politécnico que acredita que educação, instrução, justiça, dignidade, ciência, técnica, trabalho, indústria, religião moral, intervenção na cidade, território e natureza levariam a humanidade a se solidarizar na partilha de todos os progressos (SALGUEIRO, 1997, p. 174).

Guiado por esses ideais, Aarão Reis elabora o projeto para a nova capital das Minas Gerais tendo em vista a qualidade de vida, a distribuição dos fluxos, dos percursos e a organização visual da cidade e das suas funções. O planejador integrou uma malha ortogonal, definida pelas ruas, a uma malha diagonal, definida pelas avenidas. Além de romper com a uniformidade do traçado ortogonal das ruas, as avenidas criavam ligações que facilitavam os deslocamentos e a visão da paisagem. Esses eixos monumentais organizaram a visibilidade e os pontos hierarquizados topograficamente em função



dos usos, remetendo ao ideal perspéctico do barroco, restituído pelo neoclássico, experimentado no plano urbanístico de Washington e na remodelação de Paris (LEMOS, 1998).



**Fig. 2:** Planta da cidade de Belo Horizonte, de autoria do engenheiro Aarão Reis, 1895. Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Planta\\_BH.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Planta_BH.jpg). Acesso em 09/06/2022.

Essa “cidade ideal”, concebida segundo uma malha urbana principal, evidencia, para Lemos (1988), a gênese da discriminação e da segregação próprias do urbanismo capitalista moderno. Salgueiro (2020) também identifica os interesses políticos que consideravam não somente a organização urbana, mas igualmente o povoamento então entendido “adequado”. Nas fotografias que retratam a Comissão Construtora e os habitantes do sítio escolhido para a implantação da cidade, observa-se que “os recém-chegados instalam-se como mestres reformadores e desalojam os autóctones, da mesma forma que um século antes os europeus haviam expulsado os índios” (SALGUEIRO, 2020, p. 85). Para Salgueiro (2020, p. 190), a construção de uma cidade com valores modernos implicava a eliminação de todos aqueles que entravam o progresso: à “*toilette* topográfica”, sucede a “*toilette* social”. O planejamento e a organização envolviam demolições, desapropriações e a inevitável exclusão dos habitantes do lugar.

Nos textos oficiais, Aarão Reis narra a difícil missão que culminou com seu pedido de demissão em maio de 1895.<sup>3</sup> Sem atritos, ela foi responsável pela desapropriação de mais de quatrocentas propriedades, a maior parte edificada e cultivada, que englobava lotes urbanos, casas e chácaras. O relato evidencia a compreensão do planejador de que, em um curto espaço de tempo, muitos abandonariam seus lares e hábitos de longa data (SALGUEIRO, 2020). Muitos desses excluídos se instalaram nos arredores da cidade planejada, mas sem uma infraestrutura que os pudesse abrigar, uma vez que esse tipo de investimento não foi pensado para a nova capital. Para Salgueiro (2020, p. 199), Belo Horizonte constitui

<sup>3</sup> Aarão Reis coordenou a comissão de estudo das localidades indicadas para a nova capital no ano de 1893 e os trabalhos da comissão construtora, em seguida, no ano de 1894.

Um surpreendente exemplo de aplicação de um urbanismo baseado na exclusão social. A forma de povoar e a direção tomada pelo crescimento efetivo são presságios dos subúrbios miseráveis das cidades brasileiras de hoje: resultado que não passou pela cabeça dos republicanos progressistas do final do século XIX (SALGUEIRO, 2020, p. 199).

Para Salgueiro (2020), nos anais da história de Belo Horizonte, está presente o argumento higienista, uma das representações ideológicas mais fortes do período que justificava a rejeição dos pobres e definia seu lugar na periferia. A mestiçagem brasileira, que, para os positivistas ortodoxos, significava a conciliação das raças (branca, indígena e negra), era compreendida, na prática, de forma estereotipada e discriminatória, a partir das teses da degenerescência racial. A mistura era vista como causa do atraso, que não interessava a quem visava ao desenvolvimento e ao progresso. Como memória de todos os excluídos, restaram na malha urbana de Aarão Reis apenas os nomes de algumas tribos indígenas, que, junto aos nomes de cidades, rios, montanhas, datas históricas e cidadãos ilustres, foram entendidos como merecedores de perpetuidade na lembrança do povo (SARAIVA; CARVALHO; DINIZ, 2006). Pobres e pretos não foram contemplados e ficaram fora da cidade planejada.

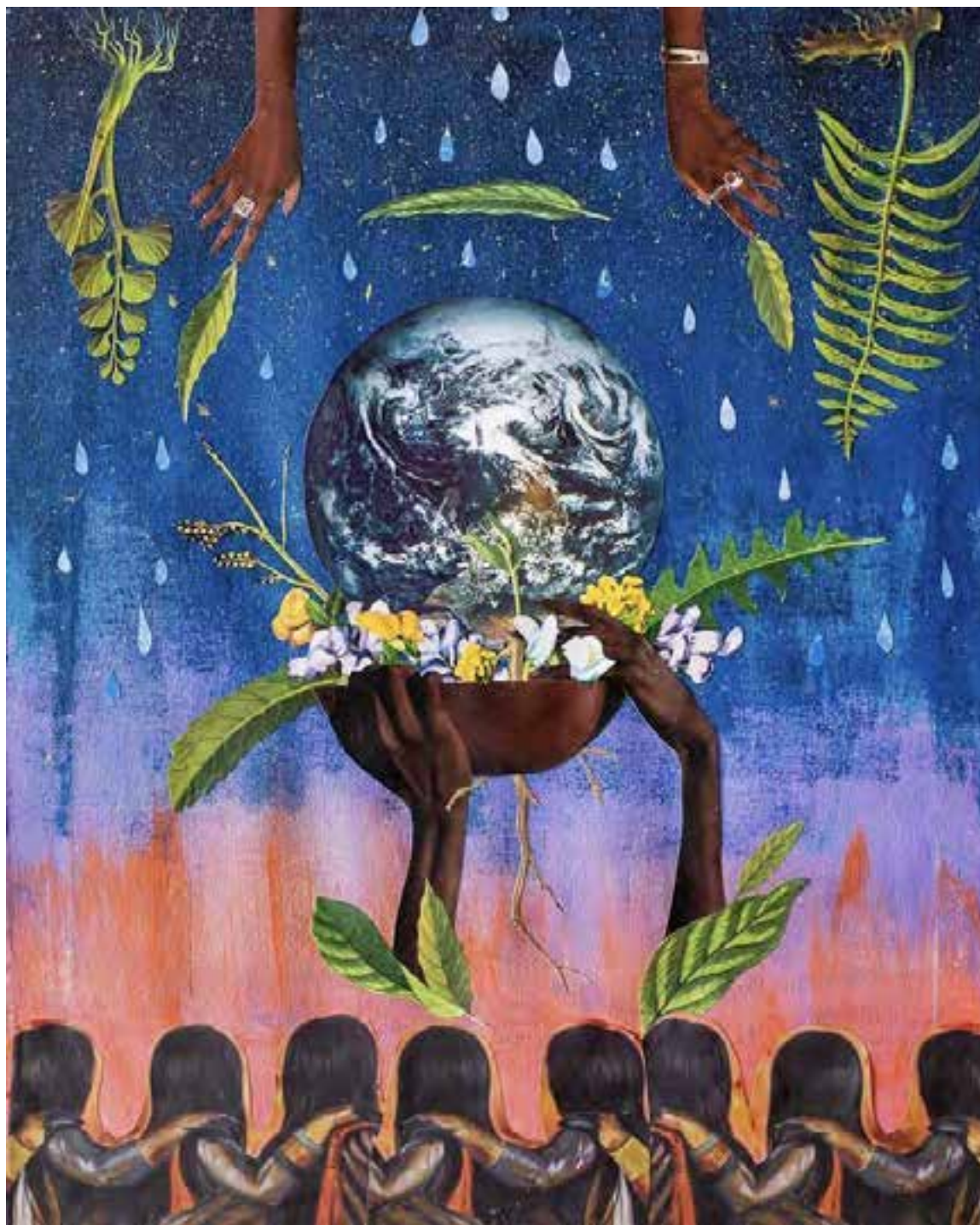
#### **4 A Belo Horizonte do(a) CURA**

No mesmo sentido da obra de Leandro Vieira, algumas ações de arte contemporânea na Belo Horizonte atual buscam ampliar os espaços de representação dos índios, dos negros e dos pobres, outrora expulsos pelo planejamento urbano original. As ações do CURA (Circuito Urbano de Arte) têm restituído os espaços de expressão a esses grupos excluídos com o propósito de se constituírem como territórios das memórias, no centro planejado, hoje transformado pela altimetria da verticalização da área.

O CURA começou suas ações em julho de 2017, criando painéis pintados nas empenas cegas dos edifícios do centro (CRUZ, 2017). As temáticas e os locais de intervenção, em cada edição são objetos das pesquisas das organizadoras, a artista Priscila Amoni e as produtoras Juliana Flores e Janaína Macruz, junto a curadores convidados, que selecionam artistas e propostas a serem executadas, tendo índios, negros e pobres também como protagonistas.

O projeto é compartilhado e apresentado à cidade por meio das redes sociais. Os moradores do edifício que terá a empena pintada recebem o projeto para conhecimento e aprovação. O processo da pintura, que se dá ao longo do tempo, se transforma em um evento, um ateliê a céu aberto, a ser contemplado e vivenciado por todos aqueles que moram no local ou passam por lá. As intervenções no espaço público são devidamente acordadas com o poder público. Assim, ao longo dos anos, o CURA vem reconfigurando a paisagem com temas contemporâneos por meio de ações que envolvem o entendimento da arte urbana e da inclusão social. Em tempos de pandemia e de grande crise no país, o CURA manteve as suas atividades, ampliando a luta junto aos povos indígenas e negros, na apresentação da 5ª edição do Circuito Urbano de Arte, realizada entre 22 de setembro e 4 de outubro de 2020. O evento teve como curadoras a artista indígena Arissana Pataxó e a artista negra Domitila de Paulo. E foi apresentado, também por meio das redes sociais, na forma do cartaz exibido na Figura 3, acompanhado por um texto que refletia sobre as práticas do CURA e os saberes de negros e de indígenas relacionados ao planeta e à coletividade.





**Fig. 3:** Cartaz do CURA de 2020, de autoria de Arissana Pataxó e Domitila de Paula. Fonte: Instagram: @cura.art, 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CEcsavlh6/?hl=t-br>. Acesso em 07/02/2022.

Nessa fala, o acrônimo do grupo foi associado ao substantivo “cura” e ao verbo “curar”, aos conhecimentos ancestrais de negros e indígenas, a partir de um olhar feminino, materno e acolhedor, anunciando no ano de 2020 as ações que viriam a seguir e em 2021. Por meio dessa proposta, a luta dos excluídos se transformaria em ação na cidade e no cotidiano. A “cura” proposta viria dessa ocupação do espaço que nunca fora a eles destinado, e que, por meio da arte urbana, se conformaria como um compartilhar das memórias sociais que agora estariam disponíveis, em grande formato, no panorama urbano, transformando uma cidade com novas cores e novas personagens.



**Fig. 4:** Obra “Entidades” (Cobra Grande), de autoria de Jaider Esbell, 2020. Fotografia de Flávio Tavares do jornal O Tempo. Fonte: Instagram: @cura.art, 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CFe8lzOByCG/?hl=pt-br>. Acesso em 07/02/2022.

Foram inúmeras as intervenções em 2020, com destaque para a primeira escultura urbana feita por um artista indígena em Belo Horizonte. A obra luminosa, de nome “Entidades”, de Jaider Esbell, foi instalada nos arcos do Viaduto Santa Tereza, conforme mostrado na Figura 4. A presença das cobras gigantes configurou um acontecimento surpreendente na cidade em um momento crítico da pandemia. A “cobra grande” tem grande importância para o povo makuxi, de Esbell, que explicou o que ela representa em sua cultura:

O caminho das águas, da fartura, porque ela vive debaixo da terra, nos grandes rios subterrâneos, mantendo o movimento da água sempre pulsando para que sejam mantidas as fontes. É uma ideia de sacralizar mesmo esse animal que é tão banalizado ainda na própria Amazônia, o quanto as pessoas não valorizam a sua sabedoria, a sua medicina, o seu poder e também distendendo essa cosmologia para a nossa realidade cotidiana e atual, que é o desafio que nós temos, de substituir o garimpo por outra forma de economia, essa onda de tristeza secular que essa atividade econômica tem causado para toda a humanidade (ESBELL apud REVISTA MUSEU, 2020, s. p.).

A escala, as cores, a forma e o significado de “Entidades” sobre os arcos do viaduto histórico da cidade tiraram muita gente de casa para ver e fotografar os seres míticos, nunca antes imaginados ou vistos na cena da cidade. Tanto durante o dia quanto iluminadas, à noite, as pessoas criaram imagens, que circularam na mídia e nas redes sociais, de uma Belo Horizonte encantada pelos seres da floresta. Essa paisagem histórica do viaduto, cujos arcos foram frequentemente escalados por poetas e escritores, liderados por Drummond, nos anos 1920 – em uma ação deliberada do poeta contra a mesmice da capital mineira (VILLA, 2016) – foi novamente apropriada pela poesia, escapou da rotina e se encontrou com a ancestralidade dos povos originários, tão pouco ou quase nunca vivenciada nas cidades.



Ainda naquela edição, no Edifício Itamaraty, entre a Rua dos Tupis e a Avenida Afonso Pena, o artista negro Robinho Santana, de Diadema (SP), pintou o mural intitulado “Deus é mãe”, apresentado na Figura 5, com quase 2 mil metros quadrados. Nele, há a imagem de uma mãe com uma filha no colo e com o filho agarrado ao seu braço, todos negros. A cena, com cores quentes, como vermelho, amarelo e rosa, em diálogo com uma moldura amarela com pichações de Poter, Lmb, Bani, Tek e Zoto, criou um grande impacto na paisagem urbana. A pintura está situada na mais importante e mais larga avenida da cidade planejada – no grande eixo que direciona o olhar para a Serra do Curral, que conforma o belo horizonte que nomeia a cidade. Foi nesse contexto que a grande deusa negra, com seus filhos pequenos, foi colocada e passou a compor parte da nova imagem que se quer fazer da cidade, nesse espaço tradicional.



**Fig. 5:** “Deus é mãe”, de autoria de Robinho Santana, 2020. Fonte: Instagram: @cura.art, 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CGmonaAhosZ/?hl=pt-br>. Acesso em 07/02/2022.

As duas obras, “Entidades” e “Deus é mãe”, ao exporem na cidade outros imaginários, receberam ataques e foram ameaçadas. A obra de Esbell foi alvo do extremismo religioso e de direitistas reacionários que lideraram ataques racistas por meio das redes sociais (REVISTA MUSEU, 2020). A obra de Robinho Santana foi criminalizada em 2021, e as organizadoras do CURA, junto aos cinco artistas, foram incluídos criminalmente no inquérito da Polícia Civil que investigou a ocorrência de crime contra o meio ambiente. O motivo era a presença da estética da pichação (CURA, 2021a). O CURA mobilizou a opinião pública e obteve grande apoio popular e da mídia nas duas situações. Mas o embate demonstra a

dificuldade do encontro dos cidadãos com as representações daqueles que, para muitos, devem permanecer sem história, sem memória, sem território e invisíveis.

Em 2021, ainda na pandemia, o destaque recaiu na intervenção realizada na Praça Raul Soares, que partiu da descoberta das referências marajoaras no grafismo do seu piso de pedra portuguesa, conforme apresentado na Figura 6. Esse universo serviu como referência para uma grande anaconda, que foi pintada ao redor da praça, no asfalto, com cores contrastantes e fortes: amarelo, azul e rosa, idealizada por Sadith Silvano e Ronin Koshi, que pode ser vista em sua totalidade na paisagem mostrada na Figura 7 e em detalhe no enquadramento apresentado na Figura 8. Para o CURA, a grande guardiã das águas e das florestas foi invocada por muitas mãos que, em comunhão, fizeram emergir a maior pintura shipibo do mundo (CURA, 2021b).



**Fig. 6:** “Detalhe do estudo dos elementos marajoaras na Praça Raul Soares em 2021. Fonte: Instagram: @cura.art, 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CUTXG3Up04z/?hl=pt-br>. Acesso em 07/02/2022.





**Fig. 7:** Vista aérea com a pintura realizada no asfalto, ao redor da Praça Raul Soares, 2021. Foto de Rogério Argolo. Fonte: Instagram: @cura.art, 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CXUmU1grq-s/?hl=pt-br>. Acesso em 07/02/2022.





**Fig. 7:** Detalhe da pintura no asfalto, ao redor da Praça Raul Soares, 2021. Fonte: Instagram: @cura.art, 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CV1FU4UJ6nq/?hl=pt-br>. Acesso em 07/02/2022.

Em 2 de novembro, Dia de Finados, no início da noite, com a pintura em processo, foi realizado um grande ritual coletivo de cura e encantaria envolvendo a experiência ancestral, a defumação de limpeza, o cozimento de alimentos sagrados, o canto para a Jussara sagrada e a pintura com jenipapo dos grafismos marajoaras. A praça foi rebatizada Patú-Anu, tornando-se território encantado pela magia e força ancestrais do povo marajoara (CURA, 2021c). Coincidentemente, naquela mesma noite, em São Paulo, o artista indígena Jaider Esbell se matou (ASSIS, 2021).

## 5 Considerações finais

Na cidade, as ruas, as avenidas, as arquiteturas, os monumentos, as superfícies, os ornamentos, em suma, todos seus marcos são repositórios de memórias que podem ser acionadas a qualquer momento ao longo dos percursos dos sujeitos. O processo de construção e planejamento desses espaços, entretanto, muitas vezes esteve atrelado aos valores hegemônicos da cultura dominante e às suas representações. No Brasil, no contexto da Proclamação da República, o



planejamento das cidades teve como referência os ideais positivistas de ordem e progresso, que na prática significaram uma urbanização segregacionista e higienista. A mestiçagem de negros, brancos e indígenas era vista como um entrave ao avanço e ao desenvolvimento do país. Por isso, aqueles que não interessavam ao dito “projeto de futuro” deveriam ser banidos da cidade planejada e não estariam nela representados.

No caso de Belo Horizonte, o desenho da paisagem se deu a partir de um repertório predominantemente branco e europeu, e os únicos vestígios que restaram daqueles que deveriam ser esquecidos foram os nomes de algumas tribos indígenas nas ruas da cidade planejada. Talvez uma possível democratização da memória tenha se dado por meio da arte urbana contemporânea. O CURA, em suas intervenções impactantes retratando negros e indígenas, criou, em grande escala, experiências da malha de Aarão Reis que propiciaram a construção de outras memórias na vida na cidade, verdadeiras arquiteturas contra-hegemônicas. Outros universos de referência, com grandes dimensões, em cores fortes, tornaram-se visíveis e certamente constituirão territórios de memória enquanto as obras durarem. A esperança é que esse tipo de intervenção, assim como a “Bandeira Brasileira”, de Leandro Vieira, possa inspirar um futuro mais aberto, democrático, inclusivo, justo e respeitoso em nosso país, restituindo a índios, negros e pobres seus espaços. Que a consciência da importância desses grupos se amplie nas memórias, assim como o diálogo e a mistura que, como se sabe, fazem do Brasil um país de muitas cores.

## Referências

ASSIS, T. Partida precoce: a arte, as exposições e a saudade de Jaider Esbell. **Veja**, São Paulo, 4 nov. 2021. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/coluna/memoria/partida-precoce-a-arte-as-exposicoes-e-a-saudade-de-jaider-esbell/>. Acesso em: 2 fev. 2022.

CURA. Ação ilegal de cunho racista da polícia civil. Belo Horizonte, 29 jan. 2021a. Instagram: @cura.art. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CKoqAefnh6k/>. Acesso em: 7 fev. 2022.

CURA. Uma obra ritual, com quase 3 mil metros quadrados. Pintada de forma ininterrupta por mais de 29 pessoas em 3 dias. Belo Horizonte, 14 dez. 2021b. Instagram: @cura.art. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CXex241N4TK/>. Acesso em: 7 fev. 2022.

CURA. Ontem a Praça Raulzona, território marajoara, foi saudada em um ritual de rebatismo como Praça Patu-Anu. Belo Horizonte, 3 nov. 2021c. Instagram: @cura.art. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CV1bfw1IEwu/>. Acesso em: 7 fev. 2022.

CRUZ, M. M. Projeto de artes visuais vai colorir paredões de concreto na Região Central de Belo Horizonte: em sua primeira edição, festival de arte urbana mineiro reunirá cinco artistas. **Uai**. Belo Horizonte, 17 jul. 2017. Disponível em: <http://www.uai.com.br/app/noticia/artes-e-livros/2017/07/17/noticias-artes-e-livros,209881/projeto-de-artes-visuais-vai-colorir-paredoes-de-concreto-em-bh.shtml>. Acesso em: 2 fev. 2022.

GAGNEBIN, J. M. Walter Benjamin e os cacôs da história. São Paulo: n-1 edições, 2018. **Memória e libertação**, p. 62-80.

GONDAR, J. Quatro proposições sobre memória social. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. (Org.). **O que é memória social**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio Janeiro, 2005. p. 11-26.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LEMOS, C. B. A cidade republicana: Belo Horizonte, 1897-1930. In: CASTRIOTA, Leonardo Barci (Org.). **Arquitetura da Modernidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 79-125.

LEMOS, C. B. **Determinações do espaço urbano**: a evolução econômica, urbanística e simbólica do centro de Belo Horizonte. 1988. Tese (Doutorado em Arquitetura) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1988.

PALLAMIN, V. **Arte Urbana**: São Paulo: Região Central (1945-1998): obras de caráter temporário e permanente. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2000.

REVISTA MUSEU. Obra “Entidades”, de Jaider Esbell, sofre ataques virtuais e ameaças de destruição durante festival Cura. **Revista Museu**, 6 out. 2020. Disponível em: <https://www.revistamuseu.com.br/site/br/noticias/nacionais/9650-06-10-2020-obra-entidades-de-jaider-esbell-sofre-ataques-virtuais-e-ameacas-de-destruicao-durante-festival-cura.html>. Acesso em: 2 fev. 2022.

SALGUEIRO, H. A. **A Casaca do Arlequim**: Belo Horizonte, uma Capital eclética do século XIX. São Paulo; Belo Horizonte: Edusp; Editora UFMG, 2020.

SALGUEIRO, H. A. **Engenheiro Aarão Reis**: o progresso como missão. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1997.

SANTOS, M. O retorno do território. In: **OSAL**: Observatorio Social de América Latina, año 6, n. 16, jun. 2005. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 255-260.

SARAIVA, M. O. Q.; CARVALHO, G. C.; DINIZ, C. R. **Análise dos topônimos indígenas das ruas do centro de Belo Horizonte**. 2006. Disponível em: [http://www.filologia.org.br/ileel/artigos/artigo\\_401.pdf](http://www.filologia.org.br/ileel/artigos/artigo_401.pdf). Acesso em: 31 jan. 2022.

SEIXAS, J. A. Percursos de Memórias em Terras de História: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. **Memória e (res) sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

VILLA, A. Poetas Alpinistas: o viaduto de Santa Tereza, em Belo Horizonte, guarda um curioso ritual das gerações literárias de Minas. **Revista Revestres**, 15 fev. 2016. Disponível em: <https://revistarevestres.com.br/reves/cultura/poetas-alpinistas/>. Acesso em: 2 fev. 2022.

WILLMERSDORF, P. “Índios, negros e pobres”: bandeira de desfile campeão da Mangueira vira peça de museu. **Globo**, 28 jan. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/indios-negros-pobres-bandeira-de-desfile-campeao-da-mangueira-vira-peca-de-museu-24857486>. Acesso em: 21 out. 2021.

**NATUREZA E HEGEMONIA NOS MODOS DE MORAR DOS APANHADORES DE SEMPRE-VIVAS**  
**NATURE AND HEGEMONY IN THE WAYS OF LIVING OF SEMPRE-VIVAS PICKERS**  
MARIA CLARA CERQUEIRA

**Maria Clara Salim Cerqueira** é arquiteta e urbanista (UFMG), mestre em geografia pela Universidade de Juiz de Fora (UFJF). É doutoranda do programa de pós-graduação em Geografia pela UFMG na linha de pesquisa Produção do Espaço: teoria e prática. Pesquisadora na área da Geografia Agrária, com temas relacionados à luta pela terra, natureza, ideologias, conflitos socioambientais, formas de morar, habitação, povos e comunidades tradicionais, Estado, política e soberania alimentar. mclaracerqueira@gmail.com  
<http://lattes.cnpq.br/6584339876404483>.

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: CERQUEIRA, M. C. Natureza e hegemonia nos modos de morar dos apanhadores de sempre-vivas. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/611/611pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.

## Resumo

As comunidades tradicionais no Brasil são marcadas historicamente por situações de conflitos, falta de autonomia e negação de direitos. Abordaremos a questão da moradia da comunidade da Mata dos Crioulos, localizada em Diamantina, Minas Gerais, que se autorreconhece como quilombola e apanhadores de flores sempre-vivas. Em meio aos conflitos territoriais nos quais está inserida, os modos de morar se relacionam intimamente com os modos de vida e com a “apanha” de flores, característica que fundamenta sua identidade coletiva. Na época da “apanha”, as famílias moram nas lapas, e na época de cuidar das roças, moram em casas construídas com técnicas tradicionais, prática esta que pode ser compreendida como contra-hegemônica por não estar pautada nas formas socialmente aceitas pela ideologia do modo de produção capitalista. Estas práticas foram ameaçadas pela implantação de Unidades de Conservação de uso restrito, que sobrepõe o território da comunidade. Este texto tece reflexões a respeito do porquê desses modos de morar não serem considerados legítimos pela sociedade ocidental urbana, e se a contra-hegemonia pode ser uma chave para compreensão desses modos de vida. A partir da compreensão da ideologia como forma de consciência social específica e de uma investigação acerca da relação sociedade/natureza, concluímos que o descaso das lapas e das casas de barro que articulam a territorialidade dos apanhadores de flores estão diretamente ligadas às noções hegemônicas de natureza externa e universal.

**Palavras-chave:** Ideologia, Conflitos, Estado

## 1 Introdução

Em meio a um contexto de dissolução dos direitos conquistados pelos povos e comunidades tradicionais no início da década de 2020, as formas de morar se apresentam como territorialidades e objetos de reivindicação desses grupos sociais. Em situação de fragilidade e constantes disputas, as comunidades tradicionais — sejam elas quilombolas, indígenas, extrativistas, etc. — reivindicam ser reconhecidas pelo Estado para terem seus modos de vida legitimados e (re)produzir suas vidas. O caso dos apanhadores de flores sempre-vivas, comunidades localizadas nas proximidades de Diamantina/MG na porção meridional da Serra do Espinhaço, nos servem como exemplo para demonstrar como as formas de morar se inserem na luta pelos territórios das comunidades tradicionais em um contexto mais amplo, como uma prática, de certa forma, contra-hegemônica.

Após a sobreposição dos territórios das comunidades por Unidades de Conservação de uso restrito na década de 1990, as famílias da comunidade da Mata dos Crioulos — distribuídas em cinco localidades diferentes — foram privadas de parte do território. Este é necessário à reprodução de seus modos de vida, tendo sido restringido o acesso aos campos onde realizavam as atividades extrativistas e parte de suas moradias. A dinâmica das formas de morar dessas famílias é marcada pelo fenômeno da transumância, descrito pela fala de uma moradora no documentário *Sempre-Vivas* (2014): “no tempo de nós cuidar [sic] das nossas roças não é o tempo da campina. E no tempo da campina nós já cuidemos das nossas lavouras [sic]”. Em parte do ano, as famílias moram próximas às roças, normalmente em casas de pau-a-pique ou adobe, e quando as sempre-vivas florescem, elas moram próximas aos campos de flores, em lapas — e foram estas tomadas pelos parques. A partir do debate acerca das ideologias da natureza, buscaremos demonstrar os limites e contradições das ações do Estado (em suas diversas esferas) em reconhecer as territorialidades dessas comunidades, o que perpetua e aprofunda cada vez mais as disputas políticas e conflitos que marcam a vida desses povos. Além disso, busca-se refletir sobre a possibilidade de pensar as práticas das comunidades tradicionais como contra-hegemônicas.

Para fundamentação do debate da natureza, nos valem de autores da tradição marxista, em especial Neil Smith (1988), e fazemos nossas observações a partir do observado em trabalho de campo com relato etnográfico apresentado em Cerqueira (2019). O que foi observado em relação às formas de morar, de constituir e construir suas moradias na comunidade da Mata dos Crioulos nos permite vislumbrar práticas contra-hegemônicas, no sentido de não se adequarem totalmente à ideologia e aos valores dominantes. No entanto, consideramos que a noção de hegemonia cultural no sentido gramsciano acarreta mais em uma ocultação de aspectos da realidade dessas práticas do que no auxílio de sua compreensão.



A natureza — as formas de conhecê-la, dominá-la, etc. — são uma das principais e mais antigas questões que remetem ao pensamento ocidental, e podemos afirmar que ela segue como um mistério aos olhos de muitos. Ao ponderar sobre como foi construída uma ideologia burguesa da natureza, traçaremos alguns paralelos que elucidam as formas com que o Estado lida com a questão da moradia no campo brasileiro, que a nosso ver estão atreladas às concepções de natureza externa e universal. Não consideramos que a falta de legitimidade dada às formas de morar em casas com técnicas construtivas de barro cru ou da moradia em lapas são consequência direta da condição de exclusão desse grupo social específico. Esse fenômeno é resultado de uma construção histórica que envolve diversos sujeitos ao longo do tempo. É necessário pensar como a universalidade do sistema produtivo econômico regido pelo capital permite a existência dessas particularidades, como é o caso das formas de morar da comunidade da Mata dos Crioulos.

## **2 Mata dos Crioulos: práticas tradicionais e formas de sobrevivência**

Os povos tradicionais que ocupam a região meridional da Serra do Espinhaço em Minas Gerais são muitos, tais como os quilombolas e indígenas, que há muito tempo habitam aquele território. Ao longo do tempo, esses povos desenvolveram estratégias de ocupação das terras e de sobrevivência, em que as formas de morar se transformam e se conciliam com atividades econômicas, culturais e com o meio ambiente.

A população negra é numerosa por ali, e foi inicialmente levada para a região pelos portugueses colonizadores, que nos séculos XVIII e XIX utilizavam sua mão-de-obra escrava durante o auge do ciclo econômico da mineração. A presença de diamantes na localidade foi “descoberta” no ano de 1729 (IBGE, 1959, p. 21), o que acarretou uma acelerada ocupação do local, devido à promessa de rápida conquista de riquezas, processo que conformou uma pequena aristocracia e consolidou o restante da população em evidente pobreza. Diferentemente de outras atividades econômicas brasileiras coloniais do regime escravocrata, como, por exemplo, os engenhos de cana-de-açúcar, a extração mineral proporcionava uma organização espacial diferente. Ao invés dos senhores e os escravos se concentrarem no mesmo local, como era o caso dos engenhos, a mineração, pela forma como seu trabalho é realizado, exigia a presença de um centro urbano de controle do poder, enquanto a atividade era realizada fora dali. Além da atividade de exploração mineral ser consideravelmente mais perigosa e suja do que a agricultura, a riqueza gerada por ela é desproporcionalmente maior, o que possibilitou a configuração de uma elite poderosa e concentrada, que como em toda colônia de exploração mineral, foi abandonada após o período de fartura (GALEANO, 2015).

Assim como é comum na história oficial do Brasil, há poucas informações a respeito dos vários negros escravizados que tentavam a liberdade e formavam os quilombos da localidade na história registrada da exploração das minas dos diamantes. A presença destes foi fundamental para que a produção das riquezas que consolidaram as elites locais, e o apagamento da relevância histórica da população negra é também um instrumento de controle social hegemônico.

Nos últimos séculos, muitos conflitos ocorreram nos territórios do entorno de Diamantina, porém a situação foi agravada nas últimas décadas, desde a implantação do Parque Estadual do Rio Preto (PERP) em 1996 no município de São Gonçalo do Rio Preto/MG, e ampliação do mesmo em 2005 na direção sul. Esta área corresponde à parte do território da comunidade da Mata dos Crioulos, onde acontece a “apanha” de flores sempre-vivas, uma das principais atividades econômicas da comunidade, que integra a identidade desse grupo social (MINAS GERAIS, 1994; 1998; 1998b). Essa sobreposição das áreas do PERP e da comunidade acarretou muitas mudanças em seus modos de vida, e principalmente nas suas maneiras de ocupar, circular, andar e firmar residências sobre o território. Na época da “panha” de flores, todo o povo da comunidade ia para os altos das serras, e por lá ficaram durante todo o tempo em que as espécies de sempre-vivas floresciam, algo em torno de quatro ou cinco meses. Nesse tempo, os apanhadores de flores e quilombolas saem das casas que ficam na parte baixa do território e residem nas lapas, que são espécies de cavernas, nas quais são feitas vedações e divisões internas para a acomodação das famílias, com materiais comumente encontrados naquele sítio e técnicas de construção que eles dominam há gerações. Nas figuras 1, 2 e 3 podem ser visualizados exemplares de lapas ainda utilizadas pela população.

Nas figuras 4 e 5 é possível ver uma das únicas casas da comunidade que preserva a cobertura de palha e o barreamento<sup>1</sup> como forma de manutenção e limpeza.



**Fig. 1:** Entrada de uma lapa, que já foi utilizada como venda. Fonte: Cerqueira, 2019.

---

<sup>1</sup> O barreamento é um processo em que o barro é diluído em água e outros materiais — como suco de limão, estrume de gado, corantes, etc. — e passado com panos de tecidos nas superfícies de paredes e pisos para manutenção dos mesmos.



**Fig. 2:** Entrada de uma lapa. Fonte: Cerqueira, 2019.





**Fig. 3:** Vista da externa da entrada e da vedação de uma lapa. Fonte: Cerqueira, 2019.



**Fig. 4:** Fachada de uma das únicas casas com cobertura de palha da comunidade. Fonte: Cerqueira, 2019.





**Fig. 5:** Fornalha e chão barreado. Fonte: Cerqueira, 2019.

Os referidos Parques foram implantados em regime de Unidade de Conservação (UC) de uso restrito, restringindo o acesso da comunidade a seu próprio território, onde estavam os campos com maior diversidade de espécies de flores sempre-vivas; bem como as lapas consideradas melhor localizadas por eles, em área que configurava um “bairro” de lapas. Ou seja, a comunidade teve sua territorialidade afetada após parte de sua área ser subtraída pelos que chegaram de fora, alegando querer “proteger a natureza”. A partir do momento que o Parque foi implantado e sua área cercada, as maneiras de andar, permanecer e morar no território do povo da Mata dos Crioulos foram modificadas substancialmente para se adaptar à nova realidade de restrições a que foram obrigados a se moldar. A falta de reconhecimento e descaso desse modo de vida pelo

Estado, tanto dos campos onde apanhavam flores quanto suas moradas durante a prática, resultou em conflitos que até hoje existem no cotidiano da comunidade, e que causaram mudanças significativas em seus modos de vida.

Anteriormente, a comunidade vivia em condições de relativa invisibilidade perante o Estado, pois suas terras não eram alvo de algum tipo de interesse político, econômico ou cultural, salvo recentes investimentos de mineradoras que almejavam ali instalar-se na última década. Após sofrerem as ações violentas e truculentas do Estado através dos órgãos ambientais para tirá-los de seu território, a visibilidade se tornou necessária para a sobrevivência. É nesse contexto que uma investigação acerca dos modos de viver e morar do povo da Mata dos Crioulos é relevante.

A Mata dos Crioulos e outras comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas, em um momento de disputas e conflitos territoriais intensos com os órgãos ambientais, iniciaram uma organização conjunta, que originou a Comissão em Defesa dos Direitos das Comunidades Extrativistas (CODECEX). Essa articulação das várias comunidades apanhadoras de flores ocorreu por ocasião da implantação do Parque Nacional das Sempre-Vivas (PARNA Sempre-Vivas) em meados da década de 2000, que também foi fonte de conflitos relacionados à restrição de uso do território de outras comunidades de apanhadores de flores.

A questão da moradia, de modo geral na ciência humana brasileira, é um tema bastante estudado nos contextos urbanos, em que as contradições são evidenciadas pelos conflitos existentes devido à desigualdade social que se expressa na produção do espaço das cidades. Quando essa temática é tratada em espaços rurais, normalmente o foco dos estudos é nas políticas públicas que interferem na dinâmica do campo e reconfiguram os modos de vida dos camponeses através da ação do Estado. Para compreender a questão da moradia na Mata dos Crioulos, uma comunidade quilombola, ou rural negra, e apanhadora de flores sempre-vivas, que já teve sua existência ignorada ou desvalorizada pelo Estado em diversas ocasiões, não seria possível se apoiar em nenhuma dessas abordagens.

Consideramos que a maneira que possibilita maior compreensão sobre a questão da moradia neste contexto é relacionando o que foi observado em trabalho de campo que utilizou a metodologia da observação participante, realizado no ano de 2018 (CERQUEIRA, 2019). Em as noções de natureza e hegemonia da sociedade ocidental a partir de uma leitura marxista, avaliamos que estas noções são centrais nos conflitos observados na comunidade da Mata dos Crioulos, e a partir destes é possível tecer frutíferas observações que contribuam na compreensão destes problemas práticos.

Considerados a observação participante como a metodologia mais apropriada para o levantamento em campo em uma comunidade em situação de conflito, por permitir um relacionamento mais estreito entre pesquisador e pesquisado. Seguimos as orientações de Foot-Whyte (1980) que relatou sua experiência de pesquisa, afirmando a importância do processo de entrada no grupo e a inserção desse sujeito estranho, e a forma com que as práticas sociais da comunidade são alteradas pela sua presença, como sujeito ativo naquele contexto. Para condensar as informações levantadas, o relato etnográfico foi a forma considerada mais apropriada em Cerqueira (2019), pois permite que, ao mesmo tempo em que a narrativa se desdobra, as percepções do pesquisador são apontadas. Para elaborar as reflexões presentes neste texto, nos apropriamos da experiência da observação participante relatada no texto supracitado para construção das elaborações teóricas a partir das chaves de compreensão da ideologia e da hegemonia das noções de natureza.

### **3 Ideologias e noções de natureza: hegemonia?**

É importante colocar, inicialmente, que consideramos neste texto a ideologia conforme os apontamentos de István Mészáros (2004, p. 65) como “forma específica de consciência social”. Esta não está dissociada e nem é oposta à ciência, pois qualquer neutralidade prometida por ela não é possível, e a busca pelo conhecimento advém do propósito de transformar a realidade. O conhecimento produzido não é neutro, e o papel do pesquisador em campo também não é. Com essa consciência, foram realizados os levantamentos da pesquisa e escritos aqui elaborados.

Escolhemos neste texto trabalhar com “noções” e não com “conceitos”, pois não tratamos necessariamente da disputa acadêmica entre as definições do que vem a ser a moradia, as formas de morar, da ideologia ou da hegemonia. Essas concepções se atrelam às visões sociais de mundo, relacionadas à ideologia, de acordo com Michel Löwy (2002, p. 13): “um conjunto estrutural e orgânico de ideias, de representações, teorias e doutrinas, que são expressões de interesses sociais vinculados às posições sociais de grupos ou classes”. Vemos a questão da moradia, neste caso específico, como o

embate de noções hegemônicas atreladas à ideologia da natureza, com significações distintas em relação ao grupo social que se apropria dele.

É possível afirmar que as técnicas construtivas que utilizam o barro cru são depreciadas no Brasil, até quando observamos comentários de moradores da comunidade. Isso ocorre principalmente devido à indústria do concreto, que estabeleceu sua hegemonia ao longo do século XX no país, de acordo com Roberto Eustáquio Santos e Bernardo Oliveira (2006). Nisso, nasceram os mitos de que construções de pau-a-pique são a causa da proliferação de barbeiros, que transmitem a doença de Chagas, dentre outras crenças que desvalorizavam essas técnicas construtivas tradicionais. Esse conhecimento tradicional foi se esvaindo da vida da população brasileira de modo geral através dessa desvalorização. Santos e Oliveira (2006, s/p) ainda apontam que “[o concreto] é tido por resultado natural de uma longa evolução: o adobe do período colonial teria sido substituído pela alvenaria de tijolos do século XIX, para se chegar finalmente ao concreto, signo de modernização, progresso e desenvolvimento”. As construções de barro são comumente postas como sinônimo de atraso, pobreza — antagônicas à noção hegemônica de progresso e bem-estar. Em outros casos, essas construções são observadas a partir de um viés romântico — originário de uma população predominantemente urbana que busca refúgios à vida urbana em uma suposta proximidade com a natureza através da permacultura<sup>2</sup>, sem se dar conta da artificialidade disso. Essas posições estão intrínsecas aos modos de ver e perceber o rural e o campo no Brasil, e também à visão de natureza, que Neil Smith (1988) apresenta como a ideologia burguesa da natureza consolida as concepções da natureza como *externa* e *universal*, relação esta que explicitamos a seguir.

Ao pensar a natureza como externa, ela é considerada como algo que não se relaciona de forma alguma com a sociedade ou com a cultura, estática e imutável. Vê-se dessa forma as construções de barro como incompatíveis com o desenvolvimento já atingido pela sociedade, se existem técnicas mais adequadas, para que continuar utilizando algo antigo? Entretanto, não leva-se em conta que no Brasil, esses materiais são mais adequados ao clima, devido principalmente à inércia térmica deles. (CERQUEIRA, 2019, p. 159)

A conjuntura que construiu a caracterização dessas técnicas como inferiores às outras no imaginário da população é fundamental para a compreensão do conflito existente entre os saberes tradicionais e a hegemonia posta pelos mais diversos agentes do capitalismo. Se a própria população quilombola diz que “casa” era definida apenas pela construção com tijolo cerâmico e cimento, e que as casas construídas com técnicas tradicionais eram consideradas barracão, de forma pejorativa, quem dirá o que pensam desse povo que em parte do ano habita cavernas.

Quando a natureza é considerada enquanto universal, uma visão romântica é criada em torno da própria natureza, e o ser humano e a sociedade, de modo geral, são apenas mais um elemento dentre toda a natureza posta. Esse bucolismo também falha ao não perceber a natureza como algo socialmente produzido, e desconsidera o papel das intervenções antrópicas ao meio numa relação dialética, e coloca a sociedade como apenas mais um sujeito, sujeitado pela natureza, que não é capaz de afetar em nada. Dessa forma, vemos como pode ser construída uma concepção que exacerba romanticamente as construções de barro. Assim é a “permacultura” — termo utilizado em meios urbanos e acadêmicos —, que possibilita a proximidade com a terra e trazem um suposto bem-estar individual construído sobre o ideal de relação harmônica entre sociedade e natureza.

As definições de permacultura citadas acima se relacionam com uma visão de natureza universal, como definido por Smith (1988), na qual a sociedade humana aparece apenas como uma das partes de um sistema natural que é supostamente harmônico. Ao perceber um desequilíbrio na relação entre sociedade e natureza, um conjunto com outros ativistas ambientais criaram esse termo na tentativa de regular essa relação. Não apenas isso, os que utilizam esse termo ainda se fazem valer de uma valorização de conhecimento ancestral, atribuída justamente às comunidades e povos tradicionais. Mas

<sup>2</sup> Permacultura foi um termo cunhado da junção das palavras *permanent* e *agriculture*, “agricultura permanente”, criado por um australiano no ano de 1976. O termo é definido como “um sistema de planejamento, projeto e design de propriedades (rurais ou urbanas) e de comunidades (bairros, vilas, cidades) sustentáveis e produtivas” (IPOEMA, 2016, p. 15) e pelo “pensamento sistêmico e holístico que somos levados a desenvolver para a implantação e readaptação dos nossos sistemas (residências, propriedades, cidades, biorregiões) na direção da Cultura Permanente” (idem).

apenas assim podem ser estimados por estarem de acordo com os sujeitos que encontraram uma insatisfação com os modos de vida hegemônicos dos centros urbanos. As técnicas construtivas que utilizam barro são romantizadas como uma forma de retorno à natureza, ao bucolismo — como critica Raymond Willians (1989), a uma harmonia entre o homem e a natureza.

Fernanda Monteiro (2011), que trata diretamente da questão dos apanhadores de flores, coloca que

a materialização histórica do “culto ao silvestre” através da criação de parques dá-se principalmente em ex-colônias européias tropicais, em áreas rurais frequentemente ocupadas por indígenas e comunidades tradicionais camponesas. Tais grupos são portadores de outros mitos e signos relativos à natureza, que sustentam outras visões sociais de mundo e outras formas de com ela se relacionar, não se reconhecendo na dicotomia sociedade/natureza. (MONTEIRO, 2011, p. 78)

Este chamado “culto ao silvestre” pode ser compreendido no interior de uma dicotomia entre sociedade e natureza, perpetuada pelas concepções de externa e universal da natureza, como apresentadas por Smith (1988). As comunidades tradicionais, no entanto, não se reconhecem nessa dicotomia.

Se para a sociedade burguesa, em certo ponto, a natureza era considerada hostil, agora ela é encontrada em uma forma “[d]omesticada, higienizada, estendida sobre mesas de café, a natureza era um pertence, da mesma forma como o gato da família” (SMITH, 1988, p. 38), subserviente ao homem. Smith (1988, p. 39) também coloca que “da mesma forma que a visão de uma natureza hostil tinha sua função social — a de legitimar o ataque à natureza — o mesmo ocorria com relação à visão de uma natureza virtuosa”. Cada uma dessas concepções tem uma função social bem específica, que perpetua a noção hegemônica e dicotômica da natureza.

A natureza virtuosa, essa que pode ser cultuada pela sociedade, fomenta a visão nostálgica, que reforça o ideal daquele suposto “retorno” à natureza que legitima o pensamento burguês urbano de “preservação” da natureza (WILLIANS, 1989). As comunidades tradicionais são vistas pela sociedade ocidental, ao mesmo tempo, como hostis, o selvagem a ser dominado; e como amigas, que representam o contato direto com a natureza, que servem como exemplo a ser seguido para a resolução dos problemas ambientais. O mesmo se aplica à percepção de das formas de morar da comunidade da Mata dos Crioulos: as lapas e casas de barro são consideradas atrasadas e obsoletas, que deve se transformar para dar lugar ao tecnológico e moderno, que seria atualmente a alvenaria e o concreto. Quando essas técnicas são apropriadas por uma classe média urbana que busca o citado “retorno” à natureza, as construções em barro são enaltecidas e tidas como algo desejável para a vida urbana, que supostamente não é mais capaz de se “conectar à natureza”, como se esta fosse uma entidade universal da qual os humanos são apenas parte da totalidade. Pode-se dizer o mesmo sobre as lapas, que podem servir de abrigo a mochileiros que passam seus finais de semana nos referidos parques, mas não podem abrigar as famílias que as ocupam há gerações.

Sobre o tema, Smith (1988) continua: “[a] exterioridade é substituída pela universalidade, pelo menos no fim de semana” (SMITH, 1988, p. 44). Assim, a natureza se transforma em uma viagem de férias, algo temporário, que cada um escolhe quando poderá se “reconectar”. Na estrutura social desigual consolidada pelo sistema capitalista, isso implica no acesso desigual à natureza e suas concepções por grupos sociais distintos. Essas duas concepções estão relacionadas e são contraditórias entre si. “A concepção exterior é um resultado direto da objetivação da natureza no processo de produção” (SMITH, 1988, p. 44). É possível então afirmar que ambas as concepções apresentam uma função social e política: a ideologia da natureza burguesa.

É importante entender que o argumento da natureza-humana não é válido se, por qualquer razão, a condição de exterioridade da natureza for negada. Para a “natureza humana” desempenhar sua função ideológica, deve haver uma natureza separada com seus próprios poderes invioláveis, pois é nesta natureza que o argumento da natureza-humana tem sua base de sustentação. Para manter esse poderoso conceito ideológico com toda a sua frágil contradição, há uma omissão singular e reveladora do conceito de natureza. Por definição, a natureza exterior exclui a atividade humana, e o mesmo ocorre no caso da natureza universal, exceto em um sentido mais abstrato de que o trabalho é necessário e dignificado (SMITH, 1988, p. 46).



Se ambas as concepções excluem a presença e a atividade humana — considerada por Neil Smith em uma leitura lukacsiana como “trabalho” em geral — da natureza, como são consideradas essas formas de morar dentro dessas concepções? No caso das lapas, elas podem servir aos viajantes como abrigo temporário, ou podem ser apreciadas como sítio arqueológico, pois essa forma de morar apenas era aceitável quando a espécie humana “não era evoluída”, e apenas pode ser reconhecida como peça de museu, simbolizando parte da evolução humana, intocável. Para os apanhadores de flores, que utilizavam dessas lapas como abrigo no século XXI, como forma de auxiliar e otimizar sua atividade nos campos de flores, o direito de uso das lapas foi negado pelo Estado, pois essas não podem ser moradas *de fato*, dentro dessas concepções de natureza que excluem a atividade humana de sua essência, fato que buscamos contrapor a partir da unidade entre sociedade e natureza.

A ideologia da natureza, aqui, atua nesse processo de dissolução da “culpa” pela crise ambiental a toda a sociedade, a partir da negação da atividade prática: ao mesmo tempo que ela é apresentada com um agente, parte da natureza que a destrói (universal), ela está do lado de fora (externa), observando sua própria atuação, e nenhuma solução viável é apresentada. Quando todos são responsáveis ou culpados, não é possível identificar quem ou o que é o verdadeiro responsável. Entendemos que isso

parte de uma concepção abstrata de igualdade em que todos são supostamente iguais perante o passivo ambiental produzido, como se todos tivessem o mesmo grau de responsabilidade diante dos problemas gerados, esquecendo-se que somos desiguais mediante o ativo econômico produzido (LIMA, 2015, p. 111).

No caso dos quilombolas e apanhadores de flores, ao contrário, a culpa pelos problemas ambientais não é atribuída à sociedade de modo geral. O sujeito que supostamente danifica a natureza é muito bem identificado, culpabilizado e até criminalizado. Não apenas pelas violências físicas e verbais relatadas pelos moradores, mas também a falta de reconhecimento de suas formas de morar pode ser considerada uma violência institucional. Se considerarmos, além dessas questões levantadas, a divisão territorial do trabalho mundial, podemos refletir mais profundamente sobre o caso brasileiro.

As colônias foram exploradas em razão de seus recursos, sem nenhum respeito pelo bem-estar das populações locais (geralmente indígenas). A mineração e a exploração de energia e recursos florestais costumam seguir uma lógica semelhante. Mas os efeitos ambientais são localizados: deixam para trás uma paisagem geográfica desigual de cidades mineiras abandonadas, solos esgotados, depósitos de lixo tóxico e valores patrimoniais desvalorizados. *Os benefícios ambientais situam-se em outro lugar* (HARVEY, 2016, p. 238, grifos da autora).

A ideologia segue reafirmando, a partir da concepção dicotômica da sociedade e da natureza, a desigualdade social nas mais diversas escalas. Como Mézáros (2004) observa: “[a] ideologia dominante tende a produzir uma estrutura categorial que *atenua* os conflitos vigentes e eternaliza os parâmetros estruturais do mundo social estabelecido” (MÉSZÁROS, 2004, p. 69, grifos originais). Quando a responsabilidade sobre a crise ambiental recai sobre toda a população de maneira generalizada, isso é propriamente uma negação de que as classes consomem, se apropriam e produzem a natureza de modos diferentes, e encaminha mais uma vez a resolução dos problemas para alternativas infundadas.

Vemos que a ideologia, em especial aquela imposta sobre a natureza e sua relação com a sociedade, tem um importante papel na definição dos rumos das formas de existir das comunidades tradicionais.

Ressaltamos que as noções de natureza, compreendida aqui nos termos da ideologia da natureza colocados por Neil Smith (1988), corroboram com a perpetuação da hegemonia do capital enquanto relação social — tanto em sua dimensão de universalidade quanto de externalidade em relação à sociedade. É justamente através de leituras que colocam apenas a noção de hegemonia no centro do debate que se perde de vista as contradições da realidade, pois se cria uma aparência de que aquilo que não é idêntico ao hegemônico automaticamente pode ser considerado uma contraposição. Ficam evidentes as contradições dos conflitos das comunidades tradicionais no campo político a partir das políticas de patrimônio cultural e patrimônio natural, como apontamos a partir do estudo do mesmo caso em Cerqueira (2021). O caso dos modos de morar da comunidade da Mata dos Crioulos nos mostra que, apesar de ter elementos não hegemônicos em suas práticas tradicionais, sua forma de existir ocorre ainda nos termos da hegemonia ou universalidade. Esse modo de morar não

necessariamente se contrapõe a tais termos, mas se amalgama para não perder sua essência. Logo, a hegemonia (re)põe a contra-hegemonia em uma relação dialética.

#### 4 Considerações finais

A transformação da condição das comunidades tradicionais não é viável através da romanização das comunidades ou da tentativa de exaltação dos seus modos de vida. Como vemos no caso da Mata dos Crioulos, a indiferença do Estado para com os problemas da comunidade não é recente. A condição de escravização da população negra, agora remanescente de quilombolas, deixou esta parcela da população nos escombros de uma pátria construída a partir da exploração da terra, e as comunidades mais isoladas permaneceram por muito tempo sem acesso aos direitos básicos como cidadãos brasileiros. O reconhecimento dos remanescentes é nada mais que uma tentativa de corrigir uma dívida histórica, algo necessário, porém que não garante à essa população uma condição digna de existência.

As relações de dominação social não são consequência de uma consciência específica da classe dominante para com os dominados, mas acontece dessa forma pois é a única possível que permite a acumulação de capital. Se não levarmos em consideração que as relações sociais são pautadas e cada vez mais aprofundadas nessa lógica, não será possível superar a lógica da sociedade de classes e do fetichismo da mercadoria, onde as relações entre pessoas parecem relações entre coisas, e vice-versa, de acordo com Marx (2017) no primeiro capítulo de sua obra mais relevante.

Não consideramos que a falta de legitimidade dada às formas de morar em casas com técnicas construtivas de barro cru ou em lapas é consequência direta da condição de exclusão social desse grupo, ou até mesmo de considerar estas enquanto hegemônicas ou contra-hegemônicas. Esse fenômeno, permeado por diversas contradições, é resultado de uma construção histórica que envolve diversos sujeitos ao longo do tempo. Não é possível afirmar que apenas a ideologia construída a partir das concepções de natureza é o motivo pelo qual essas formas de morar não são reconhecidas, mas essa ideologia certamente nos auxilia a desvelar o fato de que existem inúmeros fatores que contribuem para essa realidade. Ao considerar uma prática de arquitetura como contra-hegemônica, a partir da noção gramsciana de hegemonia cultural, como uma série de ideias, valores, crenças e comportamentos propostos pelos grupos dominantes, naturalizada e reproduzida pelo corpo social, corremos o risco de apenas repor a condição de hegemonia que coloca grupos dominantes como agentes conscientes da relação social do capital, e não como sujeitos condicionados pelo caráter fetichista dessa relação social universal. Isso demonstra como a busca pela transformação da realidade não é tarefa fácil, e é fundamental termos em vista a construção da *crítica* da realidade, e não apenas reduzir as observações sobre a realidade a conceitos quaisquer. Compreender a condição hegemônica da realidade não como realidade absoluta, mas como uma aparência das relações sociais do capital, como apresentamos no caso das formas de morar da comunidade da Mata dos Crioulos, é apenas mais um passo para a construção crítica da realidade.

#### Dedicatória

Dedico este texto ao professor, mestre e amigo Leonardo Carneiro (*in memoriam*), que acolheu com tanto amor esta pesquisa e a pesquisadora.

#### Referências

CERQUEIRA, M. C. S. **Andanças e territorialidades**: As contradições da questão da moradia na comunidade da Mata dos Crioulos. Dissertação (mestrado) UFJF/ICH. Juiz de Fora, 2019.

CERQUEIRA, M. C. S. As contradições do patrimônio cultural e natural na luta pelo território dos apanhadores de flores sempre-vivas. **Revista NERA**, v. 24, n. 56, p. 72-92, jan.-abr., 2021. DOI: 10.47946/rnera.v0i56.7147. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/7147>. Acesso em: 1 fev. 2022.

FOOT-WHYTE, W. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, A. Z. **Desvendando máscaras sociais**. p. 77-86. Tradução de Claudia Menezes. Livraria Francisco Alves Editora S.A., Rio de Janeiro: 1980.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de Sérgio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2015.

HARVEY, D. A relação do capital com a natureza. In: HARVEY, D. **17 contradições e o fim do capitalismo**. Tradução Rogério Bettoni. 1ª ed., p. 229-243 São Paulo: Boitempo, 2016.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. XXV Volume. Jurandyr Pires Ferreira (Orientação e planejamento). Rio de Janeiro, IBGE: 1959.

IPOEMA (Instituto de Permacultura). **Introdução à permacultura**: seja responsável por sua própria existência. Cartilha do curso de capacitação. Brasília, 2016. Disponível em [https://materiais.ipoema.org.br/download-e-book-permacultura?utm\\_campaign=24-11-18\\_entregaagradecimento\\_e-book\\_introducao\\_a\\_permacultura&utm\\_medium=email&utm\\_source=RD+Station](https://materiais.ipoema.org.br/download-e-book-permacultura?utm_campaign=24-11-18_entregaagradecimento_e-book_introducao_a_permacultura&utm_medium=email&utm_source=RD+Station). Acesso em 27 jan. 2018.

LIMA, E. L. O mito do “fator antrópico” no discurso ambiental geográfico. **Mercator**, Fortaleza, v. 14, n.3, 2015, p. 109-122.

LÖWY, M. **Ideologias e ciência social**: elementos para uma análise marxista. 15 ed. São Paulo: Cortez, 2002.

MARX, K. **O Capital**. Livro I – O processo de produção do capital. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MÉSZÁROS, I. **O poder da ideologia**. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 2004.

MINAS GERAIS. **Decreto no 35.611**, de 01 de junho de 1994. Cria o Parque Estadual do Rio Preto, no Município de São Gonçalo do Rio Preto. Belo Horizonte, Minas Gerais, 1994.

MINAS GERAIS. **Decreto no 39.398**, de 21 de janeiro de 1998. Cria o Parque Estadual do Pico do Itambé, e dá outras providências. Belo Horizonte, Minas Gerais, 1998.

MINAS GERAIS. **Decreto 39. 399** de 21 de janeiro de 1998. Cria a Área de Proteção Ambiental das Águas Vertentes. Belo Horizonte, Minas Gerais. 1998b.

MONTEIRO, F. T. **Os(as) apanhadores(as) de flores e o parque nacional das sempre-vivas (MG)**: travessias e contradições ambientais. Dissertação (mestrado) UFMG/IGC. Belo Horizonte, 2011.

SANTOS, R. E.; OLIVEIRA, B. A cultura do concreto armado no Brasil: educação e deseducação dos produtores do espaço construído. In: **Anais do IV Congresso Brasileiro de História da Educação**. Goiânia: Universidade Católica de Goiânia, 2006.

SEMPRE-VIVAS. [S. l.: s. n.], 2014. 1 vídeo (23min59s). Direção: Tiago Carvalho. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=quD0HPYOxRo>. Acesso em 1 ago. 2022.

SMITH, N. **Desenvolvimento Desigual**: Natureza, Capital e a Produção do Espaço. Tradução: Eduardo de Almeida Navarro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

WILLIAMS, R. **O campo e a cidade na história e na literatura**. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

**PROJETO, TERRA E LIBERDADE: CASA COMUNITÁRIA ILÉ WA QUILOMBO MESQUITA**  
**PROJECT, LAND, AND FREEDOM: THE ILÉ WA QUILOMBO MESQUITA COMMUNITY HOUSE**  
FRANCINEY DE FRANÇA, OCTÁVIO SOUSA

**Franciney Carreiro de França** é Arquiteta, Mestre e Doutora em Arquitetura e Urbanismo, bacharel em Matemática, com Pós-doutorado em Arquitetura e Urbanismo. É professora da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo do Centro Universitário do Planalto Central Aparecido dos Santos (UNICEPLAC). Pesquisadora do Laboratório de Configuração Arquitetônica da FAU-UnB e do grupo de pesquisa DIMPU, onde estuda espaço doméstico, história da casa brasileira, configuração e modo de vida. franciney.franca@uniceplac.edu.br

<http://lattes.cnpq.br/6342158936669343>

**Octávio dos Santos Sousa** é Arquiteto e Mestre em Arquitetura e Urbanismo. É Professor Adjunto do Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP). Coordena pesquisas sobre história da arquitetura e da cidade, processos de projeto em arquitetura, apropriação social de espaços públicos e ensino de arquitetura e urbanismo. octaviossousa@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/0618345087723460>

ARTIGO SUBMETIDO EM 15 DE AGOSTO DE 2022

Como citar esse texto: FRANÇA, F. C. de; SOUSA, O. S. Projeto, Terra e Liberdade: casa comunitária Ilé Wa Quilombo Mesquita. **VIRUS**, n. 25, 2022. [online]. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/papers/v25/623/623pt.php>. Acesso em: dd mês. aaaa.



## Resumo

Este trabalho discute, a partir de um exercício empírico de projeção, as possibilidades de ruptura com lógicas hegemônicas de produção do espaço e da materialidade em arquitetura. A proposta é o projeto para uma Casa Comunitária no Quilombo Mesquita, localizado em Goiás, a cerca de 50 km do Plano Piloto de Brasília. As comunidades quilombolas têm sido, desde seu surgimento, uma alternativa às estruturas sociais de opressão. Elas representam resistência cultural e organização social do povo negro e seus descendentes. Territórios e tradições quilombolas simbolizam, em síntese, a liberdade. De que modo uma arquitetura pensada para o Quilombo pode contribuir para romper com estruturas espaciais hegemônicas e expressar liberdade? O presente trabalho busca responder a essa questão a partir de uma discussão que se relaciona com valores contra-hegemônicos, design contra-hegemônico e saberes vernáculos, temas propostos nesta edição da Revista VIRUS. O objetivo foi criar um espaço a partir de uma lógica não hegemônica de projeção. Para isto, o território, a história do Quilombo e a participação da comunidade foram essenciais no processo de definição de diretrizes e desenvolvimento. A metodologia se estrutura na contextualização teórica e histórica sobre os quilombos, com enfoque no Quilombo Mesquita, e no processo de desenvolvimento de projeto, cujo resultado é a Casa Comunitária Ilé Wa. Neste projeto, o sentido de liberdade é expresso a partir da relação com o território, da configuração espacial e dos elementos construtivos. Ao valorizar a memória, os saberes vernáculos e a luta pela liberdade que está na essência dos quilombos, o projeto mostra possibilidades da arquitetura romper com estruturas espaciais que remetem à opressão.

**Palavras-Chave:** Quilombo Mesquita, Casa Comunitária, Projeto, Comunidade quilombola

## 1 Introdução

As comunidades quilombolas surgem como oposição ao regime escravagista, representando lugares de liberdade, resistência cultural e organização social própria, ou seja, espaços contra-hegemônicos desde sua origem. São mais de três mil comunidades quilombolas reconhecidas no Brasil, mas o número pode chegar a seis mil. Mais que uma referência do passado, elas preservam a cultura negra na contemporaneidade. O Quilombo Mesquita é uma dessas comunidades, constituído a partir de três escravas libertas ainda no século XVIII, e está localizado no Estado de Goiás, cerca de 50 km do Plano Piloto de Brasília. De acordo com Nascimento (1985) e Santos (2015), a liberdade está associada ao quilombo, pois ele representa a antítese do cativo. E, de acordo com Aguiar (2015), a conquista da terra é a materialização desse sentido de liberdade. Portanto, como o significado de liberdade pode ser expresso no espaço arquitetônico? O espaço arquitetônico pode contribuir para romper com estruturas espaciais hegemônicas? Este trabalho busca responder a essas perguntas a partir de uma discussão sobre o projeto para a casa comunitária Ilé Wa Quilombo Mesquita<sup>1</sup>, que teve como objetivo desenvolver uma arquitetura que seja, na essência, contra-hegemônica, como são os quilombos.

A discussão apresentada neste artigo se vincula aos seguintes temas propostos para esta edição da Revista VIRUS: Valores contra-hegemônicos, Design contra-hegemônico e Memória e patrimônio, em especial aos saberes vernáculos. O processo de desenvolvimento do trabalho consistiu em uma abordagem teórica de pesquisa sobre os quilombos, com especial ênfase no Quilombo Mesquita, e um desenvolvimento empírico do projeto. Na discussão teórica, apresentada no tópico 2 deste texto, foram analisados os valores contra-hegemônicos presentes na história e nas dinâmicas sociais e culturais dessas comunidades e os elementos que manifestam o sentido de liberdade. No processo de projeto, apresentado no tópico 3, as diretrizes de programa e tecnologia construtiva foram definidas em interação com a comunidade. Já o anteprojeto busca materializar o sentido de liberdade a partir da relação com o território, da configuração espacial, em que são utilizadas as categorias analíticas da Sintaxe Espacial<sup>2</sup> e dos elementos construtivos.

<sup>1</sup> Ilé Wa significa “Nossa Casa” na língua Iorubá. O nome foi proposto por Manoel Barbosa Neres, historiador e morador do quilombo.

<sup>2</sup> Surgida na década de 1970, o foco da análise da Sintaxe Espacial é a configuração, com ênfase no movimento das pessoas e nas relações básicas entre visibilidade e permeabilidade dos espaços (HILLIER, *et al.*, 1976; HILLIER; HANSON, 1984).

O objetivo foi criar um lugar que abriga diferentes atividades como espaços de formação e encontros multigeracionais. Para isto, o projeto busca romper com padrões arquitetônicos, que têm na configuração espacial a reprodução de espaços hierarquizados e de forte controle social, facilmente encontrados na história da edificação brasileira. Desta forma, o artigo busca contribuir no debate sobre resistências culturais por meio de uma arquitetura contra-hegemônica ao valorizar a memória, os saberes vernáculos e a liberdade, que está na essência dos quilombos.

## 2 Quilombo e Liberdade

De acordo com Beatriz Nascimento<sup>3</sup>, é preciso inverter a análise histórica e sociológica quanto ao estudo da questão negra no Brasil, tirando a centralidade da escravidão e substituindo pela história do quilombo. Este olhar é fundamental para entender a história dos negros a partir das suas construções sociais, políticas, ambientais, territoriais e econômicas (CONAQ; TERRA, 2018). A resistência negra inicia no momento da captura até os dias atuais. Prova disso é a constituição de quilombos, cujos registros são encontrados em documento português ainda em 1559 (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2000)<sup>4</sup>. O quilombo representou uma alternativa concreta à sociedade escravista, tanto no modo de vida como na produção e na organização social. Do ponto de vista da economia, essas comunidades eram autônomas, produziam alimentos e comercializavam com cidades próximas (AGUIAR, 2015). Ou, de acordo com Nascimento,

Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança de uma sociedade melhor. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural. Tudo, de atitude à associação, seria quilombo (NASCIMENTO, 1985, p. 47).

Portanto, o quilombo representa a liberdade e pertencimento em contraposição ao cativo e às estruturas sociais hegemônicas. Outro elemento importante na dinâmica do quilombo é o vínculo não apenas com o lugar, mas com a terra, o território propriamente. Essas comunidades continuaram com os descendentes e mantiveram tradições, crenças e modos de vida. Existe um Brasil Quilombola, dados recentes mostram que o país possui 5.972 localidades quilombolas em 1.672 municípios. Cerca de 1.800 estão em processo de titulação, cerca de 400 territórios são oficialmente reconhecidos e menos de 200, titulados (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 2022; BARROS, 2020). Portanto, menos de 2% das comunidades quilombolas tiveram seu direito à terra reconhecido, longe de cumprir o que determina a Constituição Federal em seu Art. 68. A Figura 01 mostra o número de comunidades quilombolas em processo de titulação e efetivamente tituladas.

---

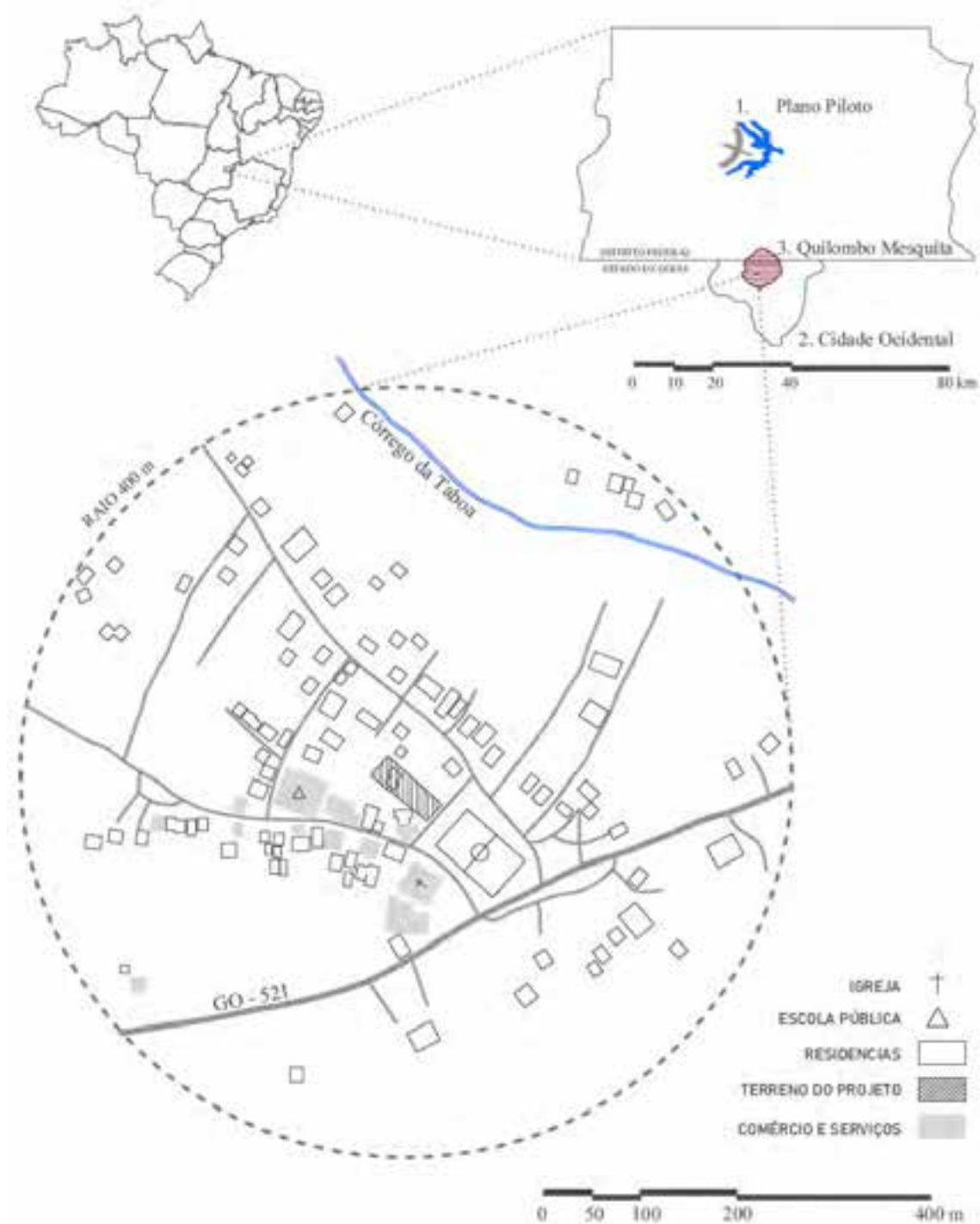
<sup>3</sup> Beatriz Nascimento (1942-1995) foi historiadora, professora, roteirista, poeta e ativista pelos direitos humanos de negros e mulheres. É considerada uma das mais importantes pesquisadoras e teóricas da história negra no Brasil.

<sup>4</sup> Desde 1549 até abolição da escravatura no Brasil, em 1888, várias foram as lutas e resistência do povo negro. Levou um século para terem na Constituição Federal de 1988 o direito à titulação de seus territórios, conforme Artigo 68, da ADCT, que estabelece a obrigatoriedade de o Estado Brasileiro emitir os títulos das terras tradicionalmente ocupadas.



Fig. 1: Territórios Quilombolas no Brasil. Fonte: Comissão Pró-Índio, 2022. Disponível em: <https://cpisp.org.br>. Acesso em: 25 nov. 2022.

A ideia de quilombo apenas como território em áreas rurais também não se aplica mais à realidade brasileira. Estes territórios, outrora distantes dos centros urbanos, estão agora próximos às cidades, fruto do crescimento urbano no Brasil. Este é o caso do Mesquita, um quilombo periurbano, localizado próximo da capital federal, no município de Cidade Ocidental, conforme Figura 2. Em 2006, o Quilombo Mesquita foi certificado pela Fundação Cultural Palmares (INCRA, 2011), com quase trezentos anos de história.



**Fig. 2:** Localização do Quilombo e área de intervenção. Fonte: Autores, 2021, adaptado do Google Earth Pro.

No século XVIII, a busca por metais preciosos chegou à capitania de Goiás e foi o principal motivo para o uso da mão de obra escrava (AGUIAR, 2015). A história do Quilombo Mesquita está diretamente ligada ao ciclo da mineração na Região Centro-Oeste, mas também aos Bandeirantes. Em 1746, o bandeirante Antônio Bueno de Azevedo chegou ao interior de Goiás, na vila de Santa Luzia, hoje Luziânia, em busca de ouro. Com a comitiva do bandeirante, estava José Corrêa de Mesquita (NERES, 2015; AGUIAR, 2015).

A exploração do ouro prosperou até 1775, mas, com o declínio da mineração, grande parte da população branca se desfez ou abandonou suas propriedades, o que provocou a desvalorização das terras (NERES, 2015; AGUIAR, 2015). Isso favoreceu a permanência dos negros nas áreas remanescentes da exploração de minérios. Portanto, se para os brancos a terra não tinha mais valor, para os negros "a terra, propriamente dita, associava-se com a liberdade" (AGUIAR, 2015, p. 31). Com o fim do ciclo do ouro e a proclamação da Lei Áurea, em 1888, os negros libertos passaram a viver na Fazenda Mesquita (NERES, 2015). Neste período, José Corrêa de Mesquita dispôs de terras da sua propriedade para três escravos



libertas (NERES, 2015; INCRA, 2011). As três famílias originárias do Quilombo (Pereira Braga, Lisboa da Costa e Teixeira Magalhães) descendem dessas matriarcas fundadoras da comunidade (OLIVEIRA, 2012). A Figura 3 mostra a Igreja Nossa Senhora da Abadia e o campo de futebol, próximo ao terreno escolhido para o projeto.



**Fig. 3:** Campo de futebol e Igreja. Foto: França, 2021.

Para Anjos (2006, p. 106), a formação do quilombo Mesquita tem “a imagem das três mulheres negras fundadoras da comunidade”, que preservaram as tradições culturais de matriz africana. Posteriormente, recebeu negros livres de várias regiões e, por isso, a identidade quilombola Mesquita é muito rica, formada por diferentes grupos com “ancestralidade comum, estrutura de organização política própria, sistema de produção particular e partilha de elementos linguísticos e religiosos” (ANJOS, 2006, p. 108). Para Anjos (2006), o cotidiano é como “guardião das tradições”. Como guardiões, os mesquitenses zelam por várias tradições do Centro-Oeste (festas, folias, danças e cultivos alimentares). Entre elas, destacam-se a Festa do *N'golo* (uma bebida à base de *Hibiscus sabdariffa*, de origem angolana); o projeto cultural Som de Quilombo; o cultivo de plantas medicinais, festividades e produção do doce de marmelo, considerado a marca do Quilombo (SANTOS, 2011). As Figuras 4, 5 e 6 mostram um pouco desse cotidiano, a produção de alimentos orgânicos, o espaço de reuniões, livros do projeto Arca das Letras.



**Fig. 4:** Produtos orgânicos. Fonte: Gideoni Júnior/Coletivo Enoá, 2013. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/ancestralidadeafriicana/albums>. Acesso em: 25 nov. 2022.



**Fig. 5:** Espaço de reunião existente. Fonte: Gideoni Júnior/Coletivo Enoá, 2013. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/ancestralidadeafriicana/albums>. Acesso em: 25 nov. 2022.





**Fig. 6:** Projeto Arca das Letras. Fonte: Fotografia cedida por Sandra Pereira Braga, 2021.

Da busca por ouro no Centro-Oeste à construção de Brasília, os quilombolas do Mesquita estavam presentes. Para a construção de Brasília, parte de seu território foi cedida (ANJOS, 2006), mas o Quilombo enfrenta ameaças constantes com a especulação imobiliária e perda das terras, uma vez que a titulação ainda não foi efetivada (FELLET, 2018; NERES, 2015). Portanto, a história do Quilombo Mesquita não ficou no passado, faz parte da história de Brasília, do presente e futuro da Região Centro-Oeste.

### **3 Ilé Wa Quilombo Mesquita: arquitetura que nasce da terra**

Para o desenvolvimento de um projeto condizente com o sentido de liberdade, o partido arquitetônico levou em consideração: i) memória e relação do povo Mesquita com o território; ii) lógica de configuração do espaço com ênfase na organização permeável e pouco hierarquizada, nos termos da teoria da Sintaxe Espacial; iii) técnicas e materiais buscaram a pertinência e a construção de significados. A Figura 7 mostra o terreno.



**Fig. 7:** Terreno da Casa Comunitária. Fonte: Fotografia cedida por Sandra Pereira Braga, 2021.

### 3.1 Território e memória como elementos de partido

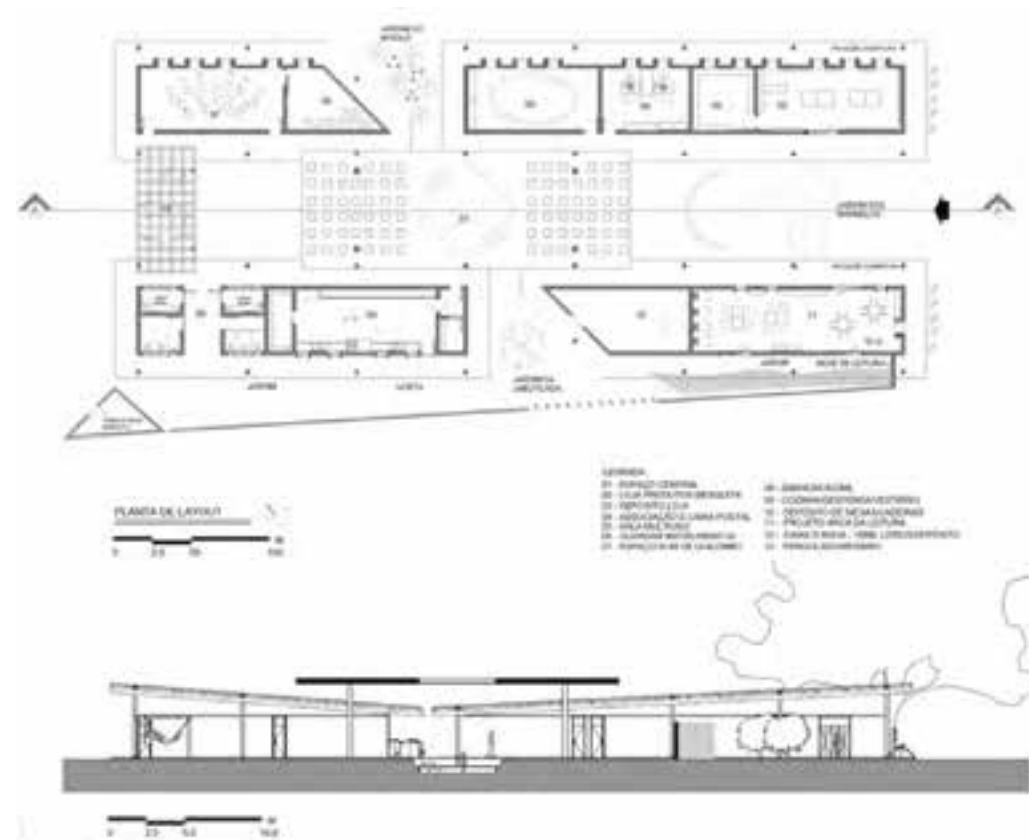
De acordo com Augé (1992) e Certeau (2000), quando tratamos de lugares identitários e práticas cotidianas como forma de pensar um espaço que possa agregar pessoas, histórias e tradições, as práticas do lugar nos remetem a espaços como a casa; a moradia como lugar de múltiplas atividades, diferentes faixas etárias, tradições e cultura: uma Casa Comunitária. Como em uma casa, o programa arquitetônico proposto foi organizado em setores, mas, diferente da lógica tripartite do espaço doméstico, em que predomina a organização em setores social, íntimo e de serviço, com clara menção à herança escravocrata (TRAMONTANO, 1998; FRANÇA, 2008), no quilombo, o espaço destinado aos serviços é abolido, dando lugar a uma estrutura tripartite com ênfase no convívio social, cultural e economia solidária. O conceito é um espaço multiagregador<sup>5</sup>, que acolhe crianças, jovens e adultos, múltiplas atividades, troca de saberes e de fortalecimento da identidade quilombola. Constam do projeto os seguintes ambientes: a) espaço de encontro para reuniões, festas e apresentações; b) cozinha comunitária; c) sala de leitura para o projeto Arca das Letras; d) sala de música para o projeto Som de Quilombo; e) loja para comercialização de produtos da comunidade; f) sala multiuso para reuniões; g) administração; h) sanitários.

Para a definição do partido arquitetônico, foram considerados na composição elementos da história e da tradição da comunidade Mesquita, ou seja, a pertinência arquitetônica (MAHFUZ, 2004). Por isso, o território foi o ponto de partida, como elemento que representa a liberdade e a relação com a terra, lugar de vida e sustento desta comunidade. Da relação do território e a história do quilombo surgiram os três elementos geométricos definidores do partido arquitetônico: o trapézio, a reta e o círculo. O trapézio é a figura recorrente na morfologia desta parte do território Mesquita, particularmente onde está localizado o terreno. Da topografia, a diagonal divide o retângulo em dois trapézios retangulares. O círculo, elemento importante na cultura africana por ter como base o espaço da existência humana e trazer a ideia de uniformidade e

<sup>5</sup> Multiagregador foi um termo cunhado por Sandra Pereira Braga, líder quilombola, durante conversa em março de 2021.



continuidade (PEREIRA, 2011) também está presente no tacho de cobre da feitura do doce de marmelo, símbolo da comunidade. Por isso, o tacho de cobre está referenciado na abertura localizada no espaço central, criando uma relação direta com o céu, a chuva e a terra. É o lugar onde todos se encontram sob o círculo e, ao mesmo tempo, estão inseridos nele. Sob a projeção do rasgo, a plenária é rebaixada, como no corte AA na Figura 8. Na entrada, o Jardim dos Marmelos representa as três escravas libertas que deram origem ao Quilombo Mesquita, conforme planta baixa na Figura 8.



**Fig. 8:** Leiaute e corte.  
Fonte: Autores, 2021.

### 3.2 Espaço e o sentido de liberdade

Entre as diretrizes do projeto, a configuração é elemento fundamental para materializar o sentido de liberdade. O aparato metodológico da Sintaxe Espacial foi utilizado no estudo da configuração espacial do edifício, considerando as relações básicas entre visibilidade e permeabilidade. A permeabilidade representa a possibilidade de um usuário se deslocar de uma unidade espacial para outra, e visibilidade é a possibilidade de um espaço ou parte de um espaço ser visto a partir de outro (HILLIER, et al, 1976; HILLIER; HANSON, 1984). Foram considerados os seguintes aspectos: i) criar espaços pouco hierarquizados, que evitem segregações e forte controle espacial, características de lugares comunitários e livres, como os quilombos; ii) maior visibilidade e permeabilidade e suas relações com padrões de movimento, para criar espaços mais intensamente utilizados, em referência à liberdade tão almejada pelo povo negro; iii) fácil acesso a partir do exterior (raso), relação direta do edifício com a comunidade.

A configuração final do projeto pode ser descrita como a busca por um espaço com centralidade simbólica, configuracionalmente acessível, permeável e integrado. Para cumprir o objetivo de criar um espaço multiagregador e pouco hierarquizado, era necessário não apenas que os espaços usuais (cozinha, sala de leitura, salas multiuso, entre outros) fossem acessíveis a partir da rua, mas que estivessem em relação direta com o principal espaço social, o espaço de encontro. A análise dos grafos de visibilidade<sup>6</sup> explicita o cumprimento dessas diretrizes de organização espacial.

<sup>6</sup> Os Grafos de Visibilidade calculam métricas referentes aos campos visuais e foram gerados no software Depthmap 0.8.0. As medidas de conectividade, integração visual e isovistas são importantes para abordar questões relacionadas à cognição espacial, para entender ou prever como a configuração do espaço pode gerar potencial de movimento (CASTRO, 2017). Na legenda, cores quentes significam mais integração e o contrário, menos integração. Ver análise detalhada em FRANÇA; SOUSA, 2022.

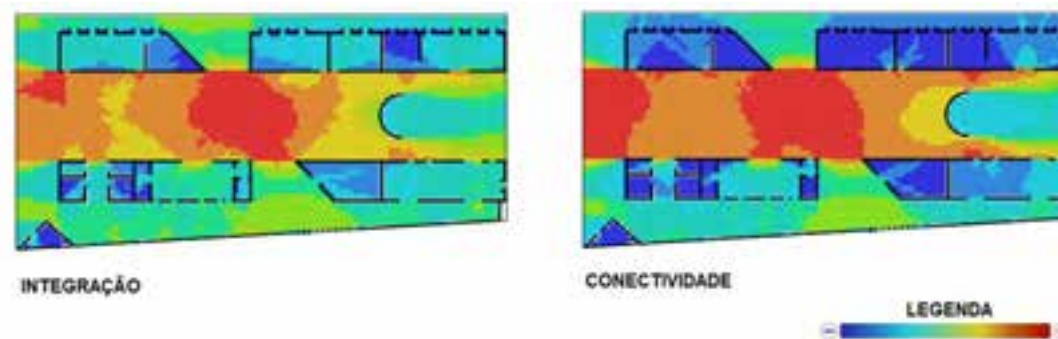


Fig. 9: Integração e Conectividade, elaborada com dados do DepthmapX 0.8.0. Fonte: Autores, 2022.

As medidas de integração e conectividade visual mostram as áreas mais integradas e conectadas, representadas pelas cores mais quentes, conforme Figura 9. O espaço de encontro, no centro do projeto, é o espaço mais integrado do sistema – isso é importante porque a centralidade passa por este espaço, para onde todos os demais se abrem. Espaços do cotidiano (sala de leitura, loja, sala de reunião e música) são integrados, sendo os espaços de apoio (depósitos e banheiros) menos integrados. A cozinha tem papel de destaque, é um dos espaços mais integrados e em relação de permeabilidade com o principal espaço social, o espaço de encontros, a sala da casa comunitária. O grafo de conectividade confirma o espaço de encontro como de maior conectividade visual. Entre os espaços usuais, cozinha e espaço de leitura estão entre os espaços com maior conectividade (FRANÇA; SOUSA, 2022).

A análise de Isovistas utilizou dois pontos: a partir da entrada (01) e do espaço de encontro (02). A isovista 01 apresenta campo visual que abrange a loja e o espaço de leitura, este campo visual é interrompido apenas pelo muro de gabião que separa a entrada do espaço central, estabelecendo assim relação franca do edifício com a rua, conforme Figura 10. Esta aproximação reforça a permeabilidade a este espaço comunitário. A isovista a partir da entrada funciona como um convite para a comunidade, mas o gesto de não entregar diretamente o espaço principal é intencional, um ato de respeito pela trajetória de luta e autogestão da comunidade quilombola. O muro de gabião semicircular foi o recurso usado e tem dupla função: criar um fundo para os três pés de marmelos que homenageiam as fundadoras do quilombo e proporcionar a mediação do tempo necessário para que o espaço de encontro seja finalmente descortinado.

256

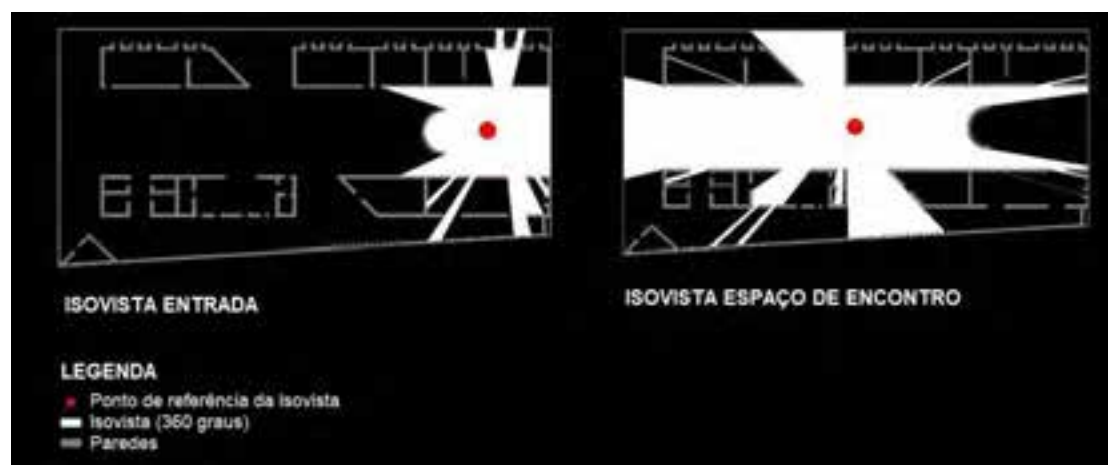


Fig. 10: Isovistas, elaboradas com dados do DepthmapX 0.8.0. Fonte: Autores, 2022.

A isovista 02, do espaço de encontro, revela aspectos importantes: i) explode em várias direções, abrangendo praticamente todos os espaços do cotidiano, com exceção apenas daqueles que estão antes do muro de gabião; ii) estabelece relação visual direta da cozinha com o principal espaço. A cozinha é uma das chaves para entender as relações sociais no espaço doméstico no Brasil, em função de seu passado escravista. Ela sempre foi separada da estrutura doméstica por questões sociais (LEMOS, 1976) e isso é evidenciado por Trigueiro (1994; 2012) em sua análise dos sobrados coloniais. Na Figura 11, em azul, a posição da cozinha nos sistemas analisados por Trigueiro e no projeto em estudo, o autor demonstrou que a cozinha, junto com os espaços dos serviços, sempre foram os mais segregados na estrutura doméstica nos sobrados coloniais do Recife. Segundo ela, “A cozinha (Cz) e a despensa são as últimas células a se atingir. [...] a cozinha (Cz) e os cômodos presumivelmente ocupados por escravos ou criados situam-se na banda mais segregada” (TRIGUEIRO, 2012, p. 206-207).



Fig. 11: Sobrados Coloniais de Trigueiro e o projeto. Fonte: Trigueiro, 2012; Autores, 2022.

Portanto, a configuração espacial proposta rompe com a lógica de segregação historicamente encontrada na moradia brasileira (TRIGUEIRO, 1994; 2012) ao colocar a cozinha como espaço integrado e raso no sistema – ou seja, não é distante configuracionalmente –, diferente dos estudos de Trigueiro nos quais está, em relação à rua, entre os espaços mais distantes na estrutura espacial. Este foi um dos objetivos da proposta e denota a valorização desse espaço na dinâmica da casa coletiva (FRANÇA; SOUSA, 2022).

### 3.3 Materialidade como expressão da identidade quilombola Mesquita

A definição dos materiais considerou o resgate de referências construtivas locais, históricas e contemporâneas. A variedade foi a intenção, uma vez que o Quilombo Mesquita representa múltiplas facetas, e os pontos de partida foram o adobe e o concreto. A ênfase foi dada ao adobe, sem esquecer que os quilombolas também contribuíram para a construção de Brasília, por isso, a presença do concreto – embora tenha forte influência portuguesa, os povos africanos já dominavam a técnica do adobe (SANTOS, 2018). Logo, não é uma técnica construtiva associada aos colonizadores, mas sim aos povos africanos. A decisão levou em consideração o fato de ser a técnica que os quilombolas do Mesquita dominam e de ser um pedido da comunidade, de acordo com a quilombola Sandra Pereira Braga, além de ter a possibilidade de ser feito com matéria prima local. Ademais, tem a simbologia da relação com a terra, elemento-chave na história dos quilombolas, pois o adobe é mais que um material construtivo. A Casa Comunitária é nascida da terra e pelas mãos dos quilombolas.



Fig. 12: Ilé Wa –  
Fachada principal.  
Fonte: Autores, 2022.

Assim como o adobe, a pedra é uma das referências construtivas mais antigas, por isso, nesta proposta, será utilizada em duas versões: i) na fundação do tipo baldrame e ii) como muro de gabião. O muro de gabião será usado em dois momentos: no espaço central rebaixado – fazendo papel de muro de arrimo, ao mesmo tempo estrutura permeável e banco, tendo a madeira como assento – e também no elemento vertical que separa o jardim dos marmelos do espaço central. O mesmo recurso será utilizado no muro da fachada lateral esquerda, como mostrado na Figura 12.

Outro material é Madeira Laminada Colada (MLC), uma estrutura pré-fabricada que alia tecnologia e resistência<sup>7</sup>. A tecnologia propicia vencer grandes vãos, o que viabilizou: i) adoção da cobertura solta da construção, dando leveza e ênfase ao adobe; ii) valorização do telhado de uma água, muito encontrado nas casas da comunidade; iii) a escolha pela madeira, ao invés do aço, teve na questão ambiental seu fator decisivo; iv) ser madeira certificada. As águas pluviais são recolhidas

<sup>7</sup> Esta tecnologia foi adotada na Escola de Canuanã, Tocantins, Aleph Zero e Rosenbaum, 2017, e na Casa Palicourea, Bloco Arquitetos, 2021, localizada na Chapada dos Veadeiros, Goiás.



por calhas transversais ao longo do telhado e armazenadas nos pontos mais baixos do terreno, pensadas para uso do viveiro. A cobertura solta da edificação foi uma das definições de projeto, mas a preocupação com o fechamento do vão entre a construção de adobe e a cobertura exigiu a escolha de outro material, a palha, cuja versatilidade e presença na cultura africana foram decisivos em sua aplicação, tanto para o fechamento externo quanto para o forro nos ambientes internos do projeto.

O concreto foi definido como material para a estrutura e cobertura do espaço central, com o círculo vazado. O traço tradicional do concreto (cimento, brita, areia e água) pode apresentar variações na tonalidade, mas gira entre o cinza claro e o escuro. Na proposta, o concreto ganhou uma versão mais contemporânea e se adequa aos tons terrosos da paleta de cores – as cores amarelo, vermelho e suas derivações (marrons) são obtidas na pigmentação da massa com a adição do óxido de ferro. O concreto já faz parte dos materiais definidos no projeto, em função do protagonismo da comunidade quilombola na construção de Brasília.



**Fig. 13:** Ilé Wa – Jardim dos Marmelos. Fonte: Autores, 2022.

O piso ganhou relevância no projeto e levou em consideração vários aspectos: praticidade, durabilidade, beleza e relação com a história da comunidade. A escolha foi pelo concreto polido por seu caráter duradouro e fácil manutenção e, dada a grande área de piso, a preocupação foi evitar trabalho de limpeza, normalmente resguardado às mulheres. Isso, aliado à sua resistência e ao fato de poder ser usado em todas as áreas, inclusive áreas molhadas, revelou-se como material a ser usado em todo o conjunto, conforme Figura 13.

Mas o concreto sozinho não caracteriza a Comunidade Quilombola Mesquita, por isso este material foi aliado ao metal, presente na história da comunidade desde o século XVIII: o cobre. Filetes de cobre foram incluídos na paginação do piso nos ambientes de maior uso, o metal é apreciado por sua estética, durabilidade, além de poder ser reciclado inúmeras vezes. Além de ser usado junto com o concreto (piso), está presente na junção de outros materiais, como a pedra e o concreto (espaço central rebaixado, conforme Figura 14), na madeira e o concreto (base dos pilares da cobertura). Portanto, é o elemento que vai "costurar" os outros materiais, dando brilho e beleza, em uma exaltação à história de resistência dessa comunidade.



Fig. 14: Ilé Wa – Espaço Central. Fonte: Autores, 2022.

A vegetação é um dos elementos do cotidiano dos Mesquitenses, está presente no viveiro comunitário, que produz espécies nativas do cerrado e, por isso, foram escolhidas três espécies produzidas na comunidade para o paisagismo: o marmelo, a jabuticaba e o *Hibiscus sabdariffa L.* Além do capim barba-de-bode, típico do bioma cerrado. Essas espécies representam: i) africanidade do *Hibiscus sabdariffa L.*, usado para fazer o *N'golo*, bebida que representa a matriz angolana do Quilombo Mesquita; ii) a brasilidade da jabuticaba; iii) o cerrado com o capim barba-de-bode; e iv) a mesquitania do marmelo.

A paleta de cores é elemento importante do projeto e pode ser denominada como as cores da terra, em alusão ao solo e aos frutos do Quilombo Mesquita. Os tons do amarelo ao vermelho escuro são referências aos produtos encontrados na comunidade, como o açafraão e o *Hibiscus sabdariffa L.*; os tons de marrom e laranja são do solo do Mesquita (NASCIMENTO, 2016) e são encontrados nas paredes externas de adobe cru, no piso e na madeira da cobertura e aberturas. Enquanto as cores laranja e vermelho serão usadas nas bandeiras das portas de madeira e nas janelas, conforme Figura 15.



Fig. 15: Ilé Wa – perspectiva lateral direita. Fonte: Autores, 2022.

No projeto da Casa Comunitária Ilé Wa Quilombo Mesquita, a memória e a relação com o território foram definidores da configuração, técnicas e materiais construtivos. Estes foram cuidadosamente escolhidos com a participação de lideranças quilombolas para criar uma arquitetura que não seja imposta a eles, mas que seja algo que nasce e seja nutrido por eles.

#### 4 Considerações finais

Embora a arquitetura não seja um fator definitivo das relações sociais, ela é um elemento ativo na manutenção de sociabilidades baseadas na opressão. O caminho inverso, proposto por este artigo, é pensar uma arquitetura que seja ativa na representação da liberdade, contrapondo estruturas hegemônicas. O processo de projeto buscou no protagonismo, história e tradições do Quilombola Mesquita a essência desta Casa Comunitária, em termos de programa arquitetônico. E, no território e saberes vernaculares, os elementos para composição e definição da materialidade arquitetônica.

De acordo com Holanda (2007), a arquitetura cria um campo de possibilidades e restrições, de encontros e esquivanças. Ao inverter a lógica histórica de configuração de espaços segregados e hierarquizados, o projeto reconfigura as sociabilidades possíveis na Casa Comunitária. Nesse sentido, o aparato teórico e metodológico da Sintaxe Espacial permitiu chegar a uma proposta, cuja configuração é rasa (fácil acesso), permeável (pouco hierárquica) e com alta conectividade e integração (espaços não segregados). Isso está na relevância dada à cozinha no arranjo espacial ou na centralidade do espaço de encontro, que é o mais integrado do sistema e para onde todos os demais espaços se voltam (sem distinção hierárquica entre eles).

Neste espaço, a centralidade é reforçada com o círculo, elemento sob o qual a comunidade se reúne, e faz referência ao tacho de cobre e à atividade econômica que sustenta a comunidade Mesquita ao longo de séculos, sendo, portanto, o principal espaço de manutenção das tradições da comunidade (festas, reuniões, apresentações culturais, entre outros). Neste espaço central, o piso é terra batida para que todos possam sentir e entrar em contato direto com o solo quilombola, reforçando a importância do território na construção do sentido de liberdade. A terra é base para a técnica construtiva definida pela comunidade, o adobe, que será executado em mutirão, reforçando o sentido de empoderamento e coletividade que está na essência do Quilombo. A vegetação adotada para o paisagismo nasce no viveiro comunitário, representando a africanidade e a brasilidade do Mesquita. A paleta de cores definida para a arquitetura foi escolhida a partir do solo e dos alimentos produzidos pelo Quilombo.

Ao valorizar a memória, os saberes vernáculos e o protagonismo da comunidade quilombola por meio de lideranças, o processo de projeto incorpora práticas do design contra-hegemônico, pois se coloca como manifestação de resistência, questionamento e oposição à lógica predominante de produção de espaço na arquitetura. O projeto se pauta pelo valor simbólico da terra, pelo patrimônio imaterial manifestado nas tradições e na organização social do povo negro. Estes são valores contra-hegemônicos que estão na essência do Quilombo. O resultado é uma arquitetura que nasce da terra e é nutrida pela vivência cotidiana da comunidade, priorizando as possibilidades de encontros, afago, arte, autonomia e liberdade do povo quilombola.

#### Agradecimentos

Agradecemos à liderança quilombola Sandra Pereira Braga por disponibilizar seu tempo para conversas fundamentais para a definição das diretrizes do projeto. Na pessoa dela, agradecemos a toda a comunidade quilombola Mesquita.

#### Referências

AGUIAR, V. G. **Conflito Territorial e Ambiental no Quilombo Mesquita, Cidade Ocidental**: racismo ambiental na fronteira DF e Goiás. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, p. 154, 2015.

ANJOS, S. G. Cultura e Tradições negras no Mesquita: Um estudo da matrifocalidade numa comunidade. **PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos**, Brasília, 1, p. 103-119, 01 jan. 2006. Disponível em: <http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/pade/article/view/134/123>. Acesso em: 10 mar. 2021.

AUGÉ, M. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus Editora, 1992.

BARROS, A. **Contra Covid-19, IBGE antecipa dados sobre indígenas e quilombolas**. Agência IBGE de Notícias, 02 junho de 2020. Disponível em: <https://censo2021.ibge.gov.br>. Acesso em: 23 fev. 2021.

CASTRO, A. **Análise de Isovistas e Grafos de Visibilidade**. Parte 1: Conceitos, Medidas e Aplicações. Rede Urbana, 2017.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: as artes de fazer**. 5. ed., Rio de Janeiro, 2000.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **Observatório terras Quilombolas**. Disponível em: <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/>. Acesso em: 25 nov. 2022.

CONAQ; T. **Racismo e Violência contra quilombos no Brasil**. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

FELLET, J. **A história do quilombo que ajudou a erguer Brasília e teme perder terras para condomínios de luxo**. São Paulo: s.n. 2018.

FRANÇA, F. C. de. **A indisciplina que muda a arquitetura: a dinâmica do espaço doméstico no Distrito Federal**. Tese (Doutorado) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

FRANÇA, F. C. de.; SOUSA, O. S. Quilombo Mesquita: Space of freedom. **Proceedings 13th international space syntax symposium**, Akkelies van Nes & Remco E. de Koning (Eds). Bergen p. 20-24 June 2022. ISBN 978-82-93677-67-3).

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. MINISTÉRIO DA CULTURA. **África e Brasil. Quilombos no Brasil**. n. 5. Revista Palmares. Brasília, p. 353, 2000.

HILLIER, B., LEAMAN, A., STANSALL, P., & BEDFORD, M. **Space Syntax**. Environment and Planning B: Planning and Design, v. 3, n. 2, p. 147–185. 1976. <https://doi.org/10.1068/b030147>

HILLIER, B.; HANSON, J. **The Social Logic of Space**. Cambridge: University Press, 1984.

HOLANDA, F. B. Arquitetura sociológica. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. v. 9, n. 1, 2007. DOI: <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2007v9n1p115>.

INCRA. RTID - **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação**. INCRA. Brasília, p. 112- 414, 2011.

LEMOES, C. A. C. **Cozinhas, etc: um estudo sobre as zonas de serviço da Casa Paulista**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

MAHFUZ, E. Reflexões sobre a construção da forma pertinente. **Vitruvius**, 2004. Disponível em: <https://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/04.045/606>. Acesso em: 12 abr. 2020.

NASCIMENTO, B. **O conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra**. Afrodiáspora, p. 41-49, 1985.

NASCIMENTO, R. S. M. P. **Qualidade do solo e aptidão agrícolas das terras do Quilombo Mesquita, estado de Goiás**. 2016. xi, 190 f., il. Tese (Doutorado em Agronomia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

NERES, M. B. **Educação quilombola em Mesquita: estudo da gestão da escola a partir do processo histórico, emancipatório e das relações de conflito**. Universidade Católica de Brasília, Brasília, p. 150, 2015.

OLIVEIRA, W. S. **Quilombo Mesquita: Cultura, Educação e Organização sociopolítica na construção do pesquisador coletivo**. Universidade de Brasília, Brasília, p. 1-230, 2012.

PEREIRA, V. M. T. B. A herança da arquitetura africana nas comunidades quilombolas. **anais do XXVI Simpósio de História - ANPUH**, São Paulo, p. 01-15, 2011. Disponível em: [http://encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/14/1308185752\\_ARQUIVO\\_herancadaarquitecturaafricana.pdf](http://encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/14/1308185752_ARQUIVO_herancadaarquitecturaafricana.pdf). Acesso em: 02 fev. 2021.

SANTOS, I. R. do. Tá fazendo marmelada, compadre? Um ensaio sobre a cultura do marmelo em Mesquita, Goiás. **3º Prêmio Territórios Quilombolas, por Ministério do Desenvolvimento Agrário**, Brasília, 2011. p. 17-38.



SANTOS, M. P. dos. Arquitetura Vernácula na tradição construtiva quilombola. **Anais do Seminário de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação**, Belo Horizonte, p. 01-11, 2018. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/papcsseminario/75007-arquitetura-vernacula-na-tradicao-construtiva-quilombola/>. Acesso em: 24 jan. 2021.

SANTOS, N. G. dos. Trajetória, memória e vivência de Valdina Pinto de Oliveira. **Pensando Áfricas e suas diásporas – NEABI – UFOP**, v. 01, n. 01, jan/jun 2015. p. 83-97.

TRAMONTANO, M. **Paris, São Paulo, Tokyo**: novos modos de vida, novos espaços de morar. 399 p. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

TRIGUEIRO, E. B. F. **Change (and continuity) in Domestic Space Design**: a comparative study of nineteenth and early twentieth century houses in Britain and Recife. 1994. Tese (Doutorado) - Faculty Of The Built Environment, University College London, London, 1994.

TRIGUEIRO, E. Sobrados coloniais: um tipo só? Are colonial sobrados seen-one-seen-them-all buildings?. **Cadernos do PROARQ**, n. 19, dezembro de 2012, p. 195-211.