Cidades na Comunicação e na Cultura:

Epistemes e poéticas da pesquisa interdisciplinar

YUJI GUSHIKEN e ANTONIO CARLOS SARDINHA (ORG.)

Cidades na comunicação e na cultura:
Epistemes e poéticas
da pesquisa interdisciplinar

REALIZAÇÃO

ECCO
ESTUDOS DE CULTURA CONTEMPORÂNEA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

PROGRAMA DE MESTRADO PROFISSIONAL EM ESTUDOS DE CULTURA E POLÍTICA - UNIFAP

FINANCIAMENTO

CAPES

ORGANIZADORES

YUJI GUSHIKEN
ANTONIO CARLOS SARDINHA

Copyright © 2024, organizadores

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira
Vice-Reitora: Prof.ª Dr.ª Ana Cristina de Paula Maues Soares
Pró-Reitor de Administração: Me. Seloniel Barroso dos Reis
Pró-Reitor de Gestão de Pessoas: Ma. Emanuelle Silva Barbosa
Pró-Reitor de Ensino de Graduação: Prof. Dr. Christiano Ricardo dos Santos
Pró-Reitor de Planejamento: Prof.ª Dr.ª Simone de Almeida Delphim Leal
Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Prof. Dr. Carlos Eduardo Costa de Campos
Pró-Reitor de Extensão e Ações Comunitárias: Prof. Msc. Steve Wanderson Calheiros

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá
Prof. Dr. Fábio Wosniak
Editor-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá
Prof. Dr. Fábio Wosniak

Conselho Editorial
Fabio Wosniak, Aldrin Vianna de Santana, Alisson Vieira Costa, Alaan Ubaiara Brito, David Junior de Souza Silva, Daniel Batista Lima Borges, Eliane Leal Vasquez, Frederico de Carvalho Ferreira, Ivan Carlo Andrade de Oliveira, Inara Mariela da Silva Cavalcante, Marcus André de Souza Cardoso da Silva, Marcos Paulo Torres Pereira, Rosivaldo Gomes, Romualdo Rodrigues Palhano, Victor André Pinheiro Cantuario

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central/UNIFAP-Macapá-AP
Elaborado por Aline Farias Bandeira Couto – CRB-2 1700/0

C568c Cidades na comunicação e na cultura: epistemes e poéticas da pesquisa interdisciplinar / organizadores, Yuji Gushiken, Antonio Carlos Sardinha. – [Macapá-AP] : EdUNIFAP, [2024]

360 p. : il. color.

Coletânea de artigos produzidos em pesquisas de professores doutores e pós-graduandos dos programas de pós-graduação em Estudos de Cultura Contemporânea (PPGECCO-UFMT) e Estudos de Cultura e Política (PPCult-UNIFAP).
Inclui bibliografias.
ISBN 978-85-5476-141-7

1. Educação – Estudo e Ensino (Pós-Graduação). 2. Comunicação e Cultura. 3. Urbanização – Relações culturais. I. Gushiken, Yuji. II. Sardinha, Antonio Carlos. III. Título.

CDD 23. ed. – 378.0071

Diagramação e capa: Gil Toyoki Mendes

Editora da Universidade Federal do Amapá
www2.unifap.br/editora | E-mail: editora@unifap.br
Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade, Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419

Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem permissão dos organizadores.
É permitida a reprodução parcial dos textos desta obra desde que seja citada a fonte.
As imagens, ilustrações, opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva responsabilidade dos autores dos respectivos textos.

SUMÁRIO

05 Apresentação
YUJI GUSHIKEN e ANTONIO CARLOS SARDINHA

12 As cidades para além do óbvio: diálogos e abordagens possíveis
BRUNA FRANCO CASTELO BRANCO CARVALHO e MARIA ÉRICA DE OLIVEIRA LIMA

38 Telefonia 4G e a formação do meio técnico-científico-informacional na cidade de Cuiabá
DANILO BERTOLOTO

61 O lado avesso da camiseta: transformações na cultura e no mundo do trabalho na cidade de Cuiabá-MT
CAMILA BARBOSA PASINATO

95 Ativismo de mulheres negras em Cuiabá, Mato Grosso: comunicação e práticas de vinculação social
NEUSA BAPTISTA PINTO

128 Festa de Nossa Senhora da Conceição: memórias e narrativas
NILMA DA CUNHA GODOI

157 Museu do Cangaço e Casa Grande das Almas: conflitos do cangaço como recurso de um imaginário pacificado em Triunfo, Perna
VERA LÚCIA XAVIER DOS SANTOS

183 Territórios dissidentes e a prostituição entre transexuais e travestis em Macapá: registros de cartografia queer da cidade em perspectiva de gênero
ANTONIO CARLOS SARDINHA, ADYMAILSON NASCIMENTO SANTOS e PATRÍCIA ROCHA CHAVES

205 Território quilombola: uma etnografia político-cultural na comunidade do Abacate da Pedreira, município de Macapá, Amapá
MARIA DA CONCEIÇÃO DA SILVA CORDEIRO e MARCOS VINICIUS DE FREITAS REIS

225 As poéticas dos vínculos em interações sociais nas comunidades emocionais nas Amazônias
SILVIA MARQUES

256 Bubuiar na arte e na paisagem amapaense: inflexões na pesquisa em Cultura, Artes Visuais e Arte/educação
FÁBIO WOSNIAK

284 ConexãoCuiabá (CNXCBA): Poética da visualidade e modos de ver a cidade em jornalismo de laboratório”
NEEMIAS SOUZA ALVES, GIBRAN LUIS LACHOWSKI e YUJI GUSHIKEN

306 Sobre os autores

APRESENTAÇÃO

A cooperação entre grupos e redes de pesquisa é estratégica para implementação, consolidação e sustentabilidade de cursos de pós-graduação, sobretudo quando estão situados em universidades universidades das regiões Norte e Centro-Oeste do país, e diante de desafios estruturais locais e nacionais na oferta de pós-graduação.

Em uma dimensão institucional, primeiro em escala nacional articulada a cenários que afetam o funcionamento do Sistema Nacional de Pós-Graduação, pensar no ensino e pesquisa em programas de mestrado e doutorado é lidar com os impactos das políticas públicas para a educação superior, desarticulada de um conjunto de outras políticas públicas, destacadamente as políticas de Ciência, Tecnologia e Inovação.

Esse cenário impõe desafios à gestão de políticas locais para pós-graduação, que se soma a particularidades regionais impactadas por falta de recursos e sistemas locais de financiamento e promoção da ciência, e pela necessidade de gestão horizontal dos próprios programas de pós-graduação, diante da verticalidade na definição de métricas e estratégias de gestão e avaliação do sistema de pós-graduação como política pública.

Em se tratando da Área Interdisciplinar, adicionamos ao cenário apresentado desafios de ordem epistemológica envolvendo pensar e fazer formação para pesquisa interdisciplinar, em uma trajetória de disputas entre áreas construídas sob o rigor de uma dinâmica cartesiana, de especialização e

da eficiência para justificar a im(pertinência) do que se define e exige como ciência.

É por esse contexto que ousamos, como dito, no espaço periférico de produção e formação científica no contexto dos cursos de mestrado e doutorado, pensar o sistema de pós-graduação que estamos imersos, buscando saídas criativas de sustentá-los não só como espaços de formação de recursos humanos, mas como fonte de criatividade e inovação de saberes. Isso implica enfrentar institucionalidades particulares nas universidades e no interior dos próprios cursos de pós-graduação.

Portanto, por uma via estratégica, elaboramos no trânsito horizontal de construção de pontes entre programas e pesquisadores alternativas para sobreviver à verticalidade de constituição e funcionamento da estrutura institucional (normativa, orçamentária), como modelo de gestão da pós-graduação no país.

Nesse contexto, a estratégia está em construir redes e operá-las sob uma agenda colaborativa. Esse caminho está na origem da colaboração entre o Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT), por meio do Grupo de Pesquisa Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT) e o Programa de Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (PPCult-Unifap), a partir do Grupo de Pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas.

Para além da cooperação fundamental, que culminou na criação do PPCult-Unifap, em 2023, com apoio institucional do PPGECCO-UFMT, o diálogo entre pesquisadores da

UFMT e da Unifap resultou em projetos importantes, como a produção coletiva da obra **“Estudos de Cultura: abordagens e perspectivas”**, editada em 2020.

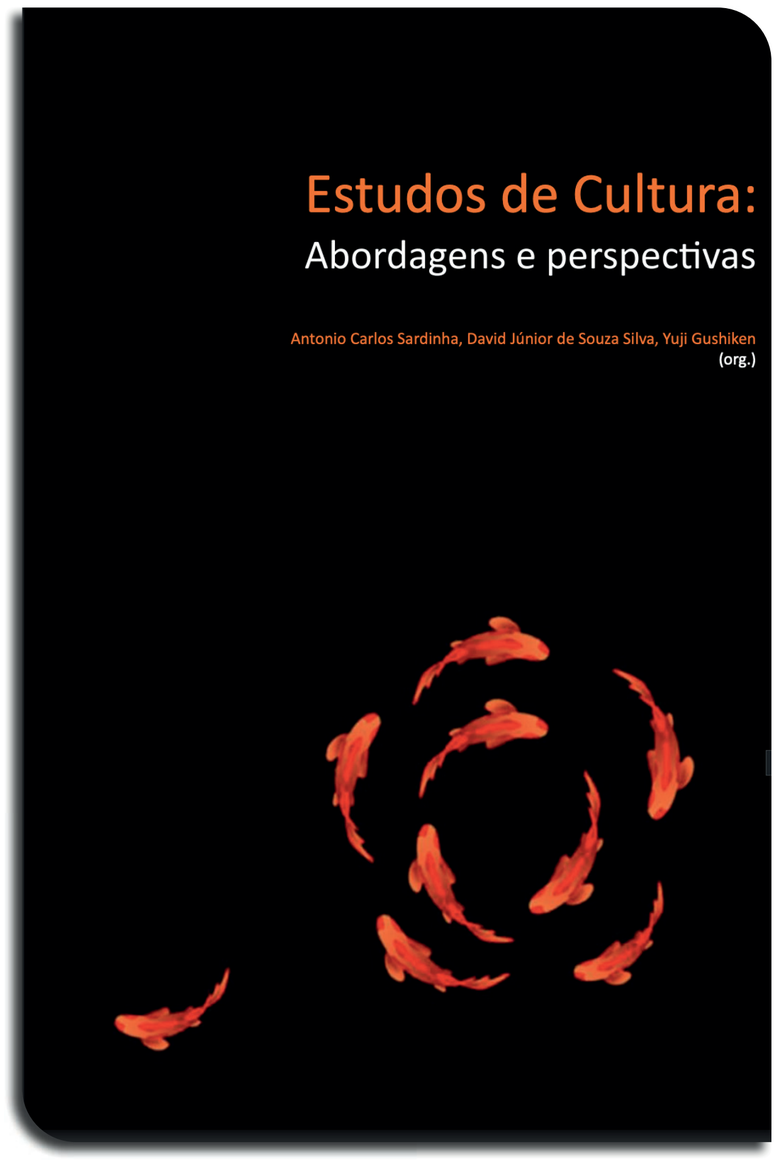


imagem: divulgação

A cooperação, a partir de 2024, agora entre os programas de pós-graduação interdisciplinares, formaliza uma agenda de ensino e pesquisa e fazem do Amapá e Mato Grosso locais de encontro de pesquisadores que se dedicam a pensar o campo da cultura e suas múltiplas interfaces. O resultado desse diálogo entre redes de pesquisa resulta em mais uma publicação conjunta apresentada aos leitores.

Em ampla medida, os artigos refletem o esforço de duas gerações de pesquisadores. Uma geração que, hoje em atividade de pesquisa e ensino de pós-graduação, vem trabalhando nas diversas instâncias acadêmicas para que outra geração seja formada no exercício de pensar, escrever, defender e publicar resultados de pesquisa.

O livro **Cidades na Comunicação e na Cultura: epistemes e poéticas da pesquisa interdisciplinar** é uma coletânea de artigos produzidos em pesquisas de professores doutores e pós-graduandos vinculados ou egressos dos programas de pós-graduação em Estudos de Cultura Contemporânea e Estudos de Cultura e Política.

A proposta é reunir reflexões, sustentadas em pesquisas empíricas, que problematizam a produção das cidades, a

partir de práticas, dinâmicas e complexos fenômenos tecidos pela cultura como campo potencial para explicar a percepção, as narrativas e os discursos que elaboram nossas percepções, representações e visualidades dos espaços urbanos.

O livro se produz, basicamente, a partir do olhar de pesquisadores que, em percurso interdisciplinar observam e registram em imagens, sentidos e críticas as suas respectivas interpretações sobre como as cidades se produzem, resistem e se reconfiguram em dinâmicas perpassadas pelo campo da cultura e da comunicação.

Os conceitos introdutórios que produzem sentido sobre como percebemos e interpretamos as cidades abre a sequência de artigos da coletânea, com a colaboração das pesquisadoras Bruna Franco Castelo Branco Carvalho e Maria Érica de Oliveira Lima em **As cidades para além do óbvio: diálogos e abordagens possíveis.**

Desde Cuiabá, observamos a persistência dos pesquisadores em desvendar a cidade atravessada por dinâmicas econômicas, sociotécnicas e políticas, capazes de revisar a paisagem cultural e fazer emergir uma urbanidade sustentada em protagonismos distintos. Nessa parte da obra, apontamos a colaboração dos pesquisadores Danilo Bertoloto, ao pontuar a interface entre tecnologia e constituição tecnológica da cidade em **Telefonia 4G e a formação do meio técnico-científico-informacional na cidade de Cuiabá**.

Na mesma perspectiva de interpretar a cidade atravessada por agentes em disputa, destacamos ainda as reflexões das pesquisadoras Camila Barbosa Pasinato, Neusa Baptista Pinto e Nilma da Cunha Godoi, que situam um

olhar sobre a cidade a partir do mundo do trabalho, do ativismo político e da religiosidade popular.

Em **O lado avesso da camiseta: transformações na cultura e no mundo do trabalho na cidade de Cuiabá-MT**, Camila Barbosa Pasinato aborda o lado invisível das facções de costura na capital de Mato Grosso, ao problematizar o trabalho precário em contexto de consumo massivo e mutações tecnológicas no setor têxtil, impactado por dinâmicas culturais localizadas/mundializadas.

A ação sociopolítica do ativismo que problematiza a cidade, sob uma ótica interseccional de marcadores de gênero e raça, é objeto de discussão da pesquisadora Neusa Baptista Pinto no artigo **Ativismo de mulheres negras em Cuiabá, Mato Grosso: comunicação e práticas de vinculação social**. Já a religiosidade popular e suas reconfigurações a um contexto contemporâneo está entre as ideias apresentadas em **Festa de Nossa Senhora da Conceição: memórias e narrativas**, de autoria de Nilma da Cunha Godoi.

Na dinâmica de cidades que se comunicam e se interrelacionam culturalmente, apontamos desde o sertão pernambucano a forma como imaginários sustentam a ideia de cidade como lugar de memória, a partir da reflexão da pesquisadora Vera Lúcia Xavier dos Santos em **Museu do Cangaço e Casa Grande das Almas: conflitos do cangaço como recurso de um imaginário pacificado em Triunfo, Pernambuco**.

E em outro espaço geográfico, distante do sertão pernambucano, acessamos Macapá, apresentando reflexões sobre como as dinâmicas e sistemas de gênero estruturam e moldam os contextos urbanos, sustentados na gestão de corpos

e subjetividades. Nesse constructo, está o artigo **Territórios dissidentes e a prostituição entre transexuais e travestis em Macapá: registros de cartografia *queer* da cidade em perspectiva de gênero**, de autoria dos pesquisadores Antonio Carlos Sardinha, Adymailson Nascimento Santos e Patrícia Rocha Chaves.

Na ideia da cidade como produto dos atores que as (re)produzem a partir da apropriação político-cultural do espaço, estão as reflexões em torno de territórios dissidentes que enfrentam dinâmicas e estruturas de cidades como espaços em disputa. É o percurso traçado pelas reflexões de Maria da Conceição da Silva Cordeiro e Marcos Vinicius de Freitas Reis em **Território quilombola: uma etnografia político-cultural na comunidade do Abacate da Pedreira, município de Macapá, Amapá**.

Esse também é o caminho assumido nas provações para um pensar e sentir, a partir de uma epistemologia situada, ancestral e plural, os vínculos poéticos entre a cidade, corpos e suas expressões como fontes legítimas de saber, no artigo da pesquisadora Silvia Carla Marques, intitulado **As poéticas dos vínculos em interações sociais nas comunidades emocionais nas Amazônias**.

Nesse diapasão, cabe destacar também a ótica ensaística do pesquisador Fábio Wosniak para problematizar a paisagem urbana amazônica, em uma periferia situada na cidade de Macapá e caracterizada por uma dinâmica de (des) encontros entre memórias coloniais, projetos desenvolvimentistas e resistências diversas, abordadas pelo artigo **Bubuiar na arte e na paisagem amapaense: inflexões na pesquisa em Cultura, Artes Visuais e Arte/educação**.

E no fluxo de ir e vir pelas cidades imaginadas, à luz de epistemes e poéticas registradas pela pesquisa interdisciplinar, voltamos a Cuiabá para observar, pelas lentes da comunicação jornalística, experimentada na inovação e criatividade de um laboratório aplicado a pensar e fazer jornalismo cultural, como a cidade emerge na reportagem como narrativa singular, capaz de produzir sentidos sobre espaço urbano. Nessa perspectiva, está construído o relato de experiência do projeto que articula pesquisa e extensão no ensino de pós-graduação, por meio da revista laboratório apresentada no artigo intitulado **ConexãoCuiabá (CNXCBA): Poética da visualidade e modos de ver a cidade em jornalismo de laboratório**, de autoria dos pesquisadores jornalistas Neemias Souza Alves, Gibran Luis Lachowski e Yuji Gushiken.

Mais do que uma coletânea, o que sugerimos é uma experiência de conexão com cidades formatadas em territórios plurais e distintos, conectados pela forma de entendermos a cultura como um espaço de produção de sentidos, que produzem práticas e modos de vida, que como componentes de um tecido urbano potente, são capazes de elaborar uma nova geografia da cidade.

E, por fim, registramos que esta obra é publicada com recursos do Proap-Capes, decorrentes de edital do PPGECCO-UFMT (chamada interna ECCO-23/07/2025), e com apoio institucional da Editora da Universidade Federal do Amapá (EdUnifap).

Boa leitura!

Yuji Gushiken e Antonio Carlos Sardinha

Organizadores

As cidades para além do óbvio: diálogos e abordagens possíveis[1]

Bruna Franco Castelo Branco Carvalho
Maria Érica de Oliveira Lima

Introdução

Se acaso alguém ousasse fazer uma breve pesquisa ou entrevista pelas ruas perguntando à população sobre o que entende ser uma cidade ou quais os elementos a caracterizam, provavelmente a resposta prevalecente seria a ideia de que os elementos sempre presentes que tipificam um determinado núcleo urbano, por menor que ele seja, são: uma praça central, uma agência de banco, uma igreja principal e uma sede representativa do poder municipal, como a câmara e a prefeitura, com seus demais prédios e órgãos administrativos. Além disso, há de se considerar a existência de uma rua ou avenida principal e uma possível feira popular no centro de comércio local.

Esses são componentes que realmente integram o cenário urbano clássico, puro e habitual; pois sabemos que nesta breve descrição está presente, de fato, a concentração dos principais poderes que classificam não só uma cidade, mas de acordo com o membro da Escola de Chicago e sociólogo alemão Louis Wirth, são eles que orientam e conduzem já

1 Artigo originário da tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM-UFC), sob orientação da Profa. Dra. Maria Érica de Oliveira Lima.

há bastante tempo o padrão de vida humano; ou seja, basicamente: a Igreja, a Economia e o Estado.

> *As influências que as cidades exercem sobre a vida social do homem são maiores do que poderia indicar a proporção da população urbana, pois a cidade não somente é, em graus sempre crescentes, a moradia e o local de trabalho do homem moderno, como é o centro iniciador e controlador da vida econômica, política e cultural que atraiu as localidades mais remotas do mundo para dentro de sua órbita e interligou as diversas áreas, os diversos povos e as diversas atividades num universo (Wirth, 1967, p. 89).*

Pensando já nos dias atuais, entendemos que, para além das modernas tecnologias que demonstram cada vez mais o seu poderio e eficácia de conseguir conectar pessoas, mesmo em largas distâncias – fato evidenciado pelo recente período pandêmico provocado pela crise de saúde mundial com o surto do novo coronavírus, temos claro que para um encontro acontecer de modo presencial, há de haver, obviamente, um espaço, um local situado, fixo, de preferência coletivo e de acesso a todos.

Esses locais podem ser públicos ou privados. Porém, o palco por excelência para encontros, reuniões e coletividades está nos espaços públicos. Esses espaços podem ser ruas, praças, jardins, avenidas, logradouros e demais ambientes

abertos, que se encontram majoritariamente nos espaços urbanos das metrópoles e/ou demais cidades mundiais.

> *La ciudad aporta la condición previa para el ejercicio de la cultura: la posibilidad de interrelación, del cara a cara, del encuentro ciudadano en los espacios y equipamentos de uso común. La ciudad se resume en la plaza, el ágora, lugar parcialmente sustituído o completado hoy en día por los equipamientos socioculturales (Aguileta, 2000, p. 57).*[2]

Conforme visto, o autor ratifica o pensamento predominante no senso comum com relação aos locais e estabelecimentos centrais presentes em ambientes urbanos.

Nesse contexto, o presente artigo aborda as cidades como ponto central de análise, por se tratar do ambiente onde, predominantemente, a vida moderna acontece e onde as diversas sociabilidades são evidenciadas. Adotamos como metodologia a reflexão conceitual sobre cidade, mantendo o foco na análise teórica do termo, buscando compreender como diferentes autores abordam e definem o espaço urbano. A escolha por essa abordagem se justifica pela complexidade e polissemia do conceito de cidade, cuja definição transita entre dimensões físicas, simbólicas, sociais e comunicativas.

Dessa forma, a discussão conceitual permite não apenas mapear os principais autores e correntes que tratam do tema

---

2 Tradução nossa: A cidade oferece o pré-requisito para o exercício da cultura: a possibilidade de inter-relação, face a face, o encontro do cidadão nos espaços e equipamentos de uso comum. A cidade se resume na praça, a ágora, lugar parcialmente substituído ou complementado hoje em dia por equipamentos socioculturais.

na literatura, mas também refletir criticamente sobre os sentidos atribuídos à cidade em diferentes contextos e épocas. A reflexão realizada prioriza obras de autores e estudiosos, cujas contribuições ao debate dialogam com a cidade enquanto espaço de produção de sociabilidades, disputas simbólicas, práticas culturais e fluxos de informação.

A análise foi orientada pela identificação de eixos temáticos recorrentes – como urbanização, territorialidades e espaço público – que permitissem estabelecer pontes entre as abordagens sociológicas e comunicacionais. Ao privilegiar a dimensão teórico-conceitual, esta metodologia busca oferecer uma base crítica para fomentar o debate interdisciplinar sobre as múltiplas formas de compreender o fenômeno urbano.

Cidades no centro de análise

Ao escrever sobre o conceito e categorias da cidade, o clássico sociólogo Max Weber (1967) decidiu enxergá-la sob a perspectiva de um estabelecimento de mercado. Isso porque, segundo ele, a cidade funciona como um centro permanente econômico da produção artesanal, comercial e industrial; sendo, portanto, um verdadeiro “local de mercado” (Weber, 1967, p. 68).

Esse recorte realizado por Weber está de acordo com o que aponta o dicionário[3] relativamente ao significado da palavra urbe, advinda do latim, que origina o termo urbano. Diz ele que se trata de um substantivo feminino, podendo ser um centro urbano ou cidade; com designação atribuída ao

3 Disponível em: <https://www.dicio.com.br/urbe/>. Acesso em: 10 de dez. de 2024.

conjunto de pessoas que habitam uma área delimitada, com casas e atividades financeiras, comerciais, culturais, administrativas, entre outras.

Mas é certo que cidade não se limita somente a isso, pois inúmeras outras atividades se desenrolam dentro de um núcleo urbano – e ao seu redor, sendo que elas podem ser de teor religioso, familiar, para subsistência e estabelecimento de relações das mais diversas naturezas. Por isso, também para Weber é tão natural que a estrutura da cidade seja bem diferente da que ocorre no campo; enquanto que Wirth elenca os principais aspectos citadinos:

> *Para finalidades sociológicas, uma cidade é uma fixação relativamente grande, densa e permanente de indivíduos heterogêneos. Os grandes números são responsáveis pela variabilidade individual, pela relativa ausência de conhecimento pessoal íntimo, pela segmentação de relações humanas as quais são em grande parte anônimas, superficiais e transitórias e por características correlatas. A densidade envolve diversificação e especialização, a coincidência de contato físico estreito e relações sociais distantes, contrastes berrantes, um padrão complexo de segregação, a predominância do controle social formal, e atrito acentuado, entre outros fenômenos. A*

> *heterogeneidade tende a quebrar estruturas sociais rígidas e a produzir maior mobilidade, instabilidade e insegurança, e a filiação de indivíduos a uma variedade de grupos sociais opostos e tangenciais com um alto grau de renovação dos seus componentes. O nexo pecuniário tende a deslocar as relações pessoais, e as instituições tendem a atender às necessidades das massas em vez do indivíduo (Wirth, 1967, p. 112).*

Derivado do latim *civitas* (cidade) e pensado para ser esse espaço comum de aglomeração de pessoas em profunda convivência, criando laços de relacionamentos diversos, um outro grande representante no que tange aos estudos culturais da Escola de Chicago, Robert E. Park (1967) destacou:

> *Em suma, a cidade mostra em excesso o bem e o mal da natureza humana. Talvez seja este fato, mais do que qualquer outro, que justifica a perspectiva que faz da cidade um laboratório ou clínica onde a natureza humana e os processos sociais podem ser estudados conveniente e proveitosamente (Park, 1967, p. 66).*

Essa categorização de colocar a cidade como destaque no sentido de ser um laboratório das relações humanas e sociais faz parte de praticamente um consenso entre estudiosos da vida social em suas mais variadas perspectivas de análise; seja na História, na Antropologia, na Psicologia ou na Sociologia Urbana.

Até mesmo dentro da perspectiva dos estudos brasileiros da ciência da Comunicação sob o viés popular, a grande referência da Folkcomunicação no Brasil, Luiz Beltrão (2004), também dá abertura a essa discussão sobre territorialidades; considerando as regiões como sendo esse palco principal e verdadeiro laboratório humano, no sentido de que há uma concentração populacional, ele afirma então que "conhecer uma região é pré-requisito ao diálogo que se deseja manter com os seus habitantes" (Beltrão, 2004, p. 57).

A pesquisadora Cristina Schmidt (2013) analisa a territorialidade contemporânea como interativa, diversa e globalizada, pois "demarca a universalização de algumas características sociais e a substituição de outras; todo o arcabouço de conhecimento, saberes atuais e tradicionais apresentam expressões, mídias, mediadores que atuam nessa dinâmica geografia cultural" (Schmidt, 2013, p. 805).

Para os autores da Organización de Estados Iberoamericanos (OEI), "en una fase de globalización, la región cada día se consolida como un interlocutor insustituible en la conformación del destino cultural y social de sus habitantes" (Samper, Trujillo, Tabares, 2001, p. 20).[4]

---

4 Tradução nossa: Em uma fase de globalização, a região se consolida a cada dia como um interlocutor insubstituível na formação do destino cultural e social de seus habitantes.

Mantendo, então, a discussão sobre territorialidades:

> *Beltrão alerta ainda para as diferentes variantes que se apresentam neste grande "laboratório" das ocorrências comunicativas que é a região. A dinâmica da sociedade promove as suas próprias subdivisões internas e marginalizam setores por aspectos econômicos, comportamentais, políticos, ideológicos, étnicos, intelectuais. Em se tratando de uma sociedade cheia de diversidades e contrastes, tais características tendem a aparecer em alguns momentos, senão em vários. Os diversos grupos sociais e suas ramificações tendem a se organizar em coletividade para participar da vida social com os recursos que têm a disposição (Carvalho, 2019, p. 60).*

As territorialidades podem ser de aspectos diversos e possuir variáveis que determinam a condição e dimensões de integração espacial dentro de uma área geográfica determinada. Esses espaços físicos são continuamente modificados pela intervenção humana à medida que os indivíduos em todas as suas alteridades buscam fixar-se em novos ambientes e os transformam para atender às suas condições e padrões de vida, que são cada vez mais citadinos.

2. A FORMAÇÃO DAS CIDADES E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO URBANO

Wirth (1967) arriscou-se a definir a cidade de forma tímida: “uma cidade pode ser definida como um núcleo relativamente grande, denso e permanente, de indivíduos socialmente heterogêneos” (Wirth, 1967, p. 95). Já Robert Park, por sua vez, mostrou-se mais ousado ao apresentar a cidade a partir da célebre citação abaixo:

> *A tentativa mais bem-sucedida do homem de reconstruir o mundo em que vive o mais próximo do seu desejo. Mas, se a cidade é o mundo que o homem criou, doravante ela é o mundo onde ele está condenado a viver. Assim, indiretamente, e sem qualquer percepção clara da natureza da sua tarefa, ao construir a cidade o homem reconstruiu a si mesmo (Park, 1967, p. 3).*

Ou seja, ao modificar o seu ambiente, o indivíduo modificou a si mesmo em suas estruturas, funções, culturas e modelos de vida. O sujeito urbano, em sua noção universal, assume novos papéis dentro da cena cotidiana. Ele toma a cidade para si e adapta-se ao modo de vida urbano. Tornam-se sujeitos altamente racionais, calculistas, burocráticos, controladores do tempo, da paisagem, das convenções sociais, detentores da atitude *blasé*[5] (Simmel; 1987) que, aos

5 Tendência do indivíduo urbano a manter uma postura de indiferença perante as ocorrências que passam diante de si no ambiente urbano.

poucos, distancia-o de sua sensibilidade humana; atendendo ao contexto das modernas “modalidades do habitar e modulações do cotidiano no urbano” (Lefèbvre, 2001, p. 81). São circunstâncias que se podem observar em quaisquer núcleos de grande densidade populacional e que possuem traços de urbanidade.

Ao refletir sobre “o direito à cidade”, o francês Henri Lefèvbre assume uma postura minuciosamente questionadora e analítica sobre a miséria do padrão de vida que o indivíduo adquiriu no ambiente da cidade.

> *Do lado da habitação, a decupagem e a disposição da vida cotidiana, o uso maciço do automóvel (meio de transporte “privado”), a mobilidade (aliás, freada e insuficiente), a influência dos “mass media” separaram do lugar e do território os indivíduos e os grupos (famílias, corpos organizados). A vizinhança se esfuma, o bairro se esboroa; as pessoas (os “habitantes”) se deslocam num espaço que tende para a isotopia geométrica, cheias de ordens e de signos, e onde as diferenças qualitativas dos lugares e instantes não têm mais importância. Processo inevitável de dissolução das antigas formas, sem dúvida, mas que produz o sarcasmo, a miséria mental e social, a pobreza da vida cotidiana a*

> *partir do momento em que nada tomou o lugar dos símbolos, das apropriações, dos estilos, dos monumentos, dos tempos e ritmos, dos espaços qualificados e diferentes da cidade tradicional (Lefèvbre, 2001, p. 83).*

Em trabalho inusitadamente homônimo ao de Lefèvbre, o geógrafo David Harvey enxerga, desde uma visão marxista, o processo de urbanização como efetivamente um fenômeno de classes, e entende que a urbanização caminha lado a lado com o capitalismo. Harvey considera o direito à cidade como um direito humano e, por isso, comum a todos.

> *A questão de que tipo de cidade queremos não pode ser divorciada do tipo de laços sociais, relação com a natureza, estilos de vida, tecnologias e valores estéticos desejamos. O direito à cidade está muito longe da liberdade individual de acesso a recursos urbanos: é o direito de mudar a nós mesmos pela mudança da cidade. Além disso, é um direito comum antes de individual já que esta transformação depende inevitavelmente do exercício de um poder coletivo de moldar o processo de urbanização (Harvey, 2012, p. 74).*

Em certo momento da discussão em torno do direito à cidade a partir das lutas sociais, os dois dialogam que esta há de ser uma luta global, pois entendem que o direito à cidade não pode ser direcionado a um grupo de felizardos, mas deve ser democratizado para que não mais ocorra o fato de que "a extensão da cidade produz o subúrbio, e depois o subúrbio engole o núcleo urbano" (Lefèbvre, 2001, p. 83) na medida em que "a gestão centralizada das 'coisas' e da 'cultura' procura se libertar desse degrau imaginário que é a cidade" (Lefèbvre, 2001, p. 83). Ambos os autores concordam a tal ponto que Harvey chega a reconhecer que "Lefèbvre estava certo ao insistir que a revolução tem de ser urbana, no sentido mais amplo deste termo, ou nada mais" (Harvey, 2012, p. 88).

Toda essa discussão nos motiva a pensar sobre a posição do sujeito urbano como cidadão e qual o seu papel dentro desse espaço tão heterogêneo. Cidadania é um conceito tão antigo quanto complexo, cuja origem remonta a Aristóteles nos tempos das pólis da Grécia Antiga, e possui ligação com a vida em sociedade e profunda relação com o indivíduo e o exercício de seus direitos e deveres políticos. O grande pensador e filósofo explica que:

> *[...] podemos comparar os cidadãos aos marinheiros: ambos são membros de uma comunidade. Ora, embora os marinheiros tenham funções muito diferentes, um empurrando o remo, outro segurando o leme, um terceiro vigiando a proa ou*

> *desempenhando alguma outra função que também tem seu nome, é claro que as tarefas de cada um têm sua virtude própria, mas sempre há uma que é comum a todos, dado que todos têm por objetivo a segurança da navegação, à qual aspiram e concorrem, cada um à sua maneira. De igual modo, embora as funções dos cidadãos sejam dessemelhantes, todos trabalham para a conservação de sua comunidade, ou seja, para a salvação do Estado. Por conseguinte, é a este interesse comum que deve relacionar-se a virtude do cidadão (Aristóteles, 2006, p. 32).*

Daí que atualizando o conceito, consultamos José Murilo de Carvalho, que, em “Cidadania no Brasil”, desdobrou a cidadania no usufruto e utilização de três direitos básicos e individuais para a constituição e reconhecimento do indivíduo como cidadão: direitos civis, políticos e sociais. Cada um deles deve ser acessível aos sujeitos sociais para que convencionalmente exerçam, em comunidade, sua cidadania plena.

> *O cidadão pleno seria aquele que fosse titular dos três direitos. Cidadãos incompletos seriam os que possuíssem apenas alguns dos direitos. Os que não se beneficiassem de nenhum dos direitos seriam não-cidadãos (Carvalho, 2002, p. 9).*

Essa cidadania plena, segundo o autor, é algo bastante difícil de ser atingida em razão de que há um complexo jogo de interesses atuante na esfera social e na elaboração das políticas públicas. O fato é que o termo cidadania, também por estar associado ao latim *civitas* (cidade), está envolto por uma complexidade tamanha a tal ponto que:

> *A evolução de seu conceito e conteúdo acompanhou as mudanças de nossa sociedade, atingindo, hoje, uma concepção bem mais abrangente e complexa do que a concebida em outras épocas. Por outro lado, alargou-se a sua aplicação para outros segmentos da comunidade que, muitas vezes, eram esquecidos ou ignorados em seus direitos fundamentais, como mulheres, negros e pobres, que passaram a ter direitos civis e políticos reconhecidos, ou mesmo o direito de qualquer pessoa ser considerado cidadão pelo simples fato de ter nascido em determinado Estado (Brzezinski, Menezes Júnior, Lima; 2019, p. 2492).*

Portanto, de acordo com Wirth (1967), esse universo das cidades envolve fatores que desembocam numa miscelânea de gentes pelo motivo da necessidade de se estabelecer uma grande coletividade com variação de utilidades e com

capacidades distintas e heterogêneas dentro da configuração socioespacial do contexto contemporâneo.

> *A cidade tem sido, dessa forma, o cadinho das raças, dos povos e das culturas e o mais favorável campo de criação de novos híbridos biológicos e culturais. Ela não só tolerou como recompensou diferenças individuais. Reuniu povos dos confins da terra porque eles são diferentes e, por isso, úteis uns aos outros e não porque sejam homogêneos e de mesma mentalidade (Wirth, 1967, p. 97).*

Ocorre que a necessidade de toda essa coletividade e dessa massa completamente difusa e abundante pode acarretar problemas sérios no que se refere, por exemplo, ao bem-estar e à qualidade de vida desses indivíduos urbanos, pois estes elementos passam a ser considerados como um bem, que nem sempre está assegurado, mas que está sempre em negociação no jogo político, conforme explica Iglesias (2010):

> *Durante las dos últimas décadas la importancia otorgada a la búsqueda de la calidad de vida a escala local y urbana es cada vez mayor, a menudo se ofrece como un bien que los políticos prometen a los ciudadanos y que, por*

> *tanto, es determinante en la toma de sus decisiones y en el desarrollo de sus proyectos; pero también ha alcanzado una dimensión geográfica al convertir-se a menudo en la base del desarrollo local y del desarrollo urbano em parti-cular (Iglesias, 2010, p. 13).*[6]

Nota-se, neste trecho, a relevância desses componentes no momento em que o autor cita a palavra desenvolvimen-to; observando, sobretudo, o desenvolvimento urbano e lo-cal como base central. Iglesias (2010) recorre também ao pensador grego Aristóteles ao relatar a importância funda-mental que se deve enxergar com relação à qualidade de vida nas cidades, e o referido filósofo considera que a exis-tência dessa tão almejada qualidade de vida torna-se inver-samente proporcional ao tamanho da cidade e ao número de habitantes que ela possui, estatisticamente falando, o que compromete em muito a rotina habitual.

> *La relación entre la calidad de vida existente en una ciudad y la dimensión de esta fue puesta de manifiesto ya en tiempos de la antigua Grecia. El mismo Aristóteles observó, en su "Política", que el número de habitantes de las ciuda-des incidía sobre la calidad de vida que*

---

6 Tradução nossa: Nas últimas duas décadas, tem vindo a aumentar a importância atribuída à procura da qualidade de vida à escala local e urbana, muitas vezes oferecida como um bem que os políticos prometem aos cidadãos e que, portanto, é decisivo na tomada de decisões e no desenvolvimento de seus projetos; mas também atingiu uma dimensão geográfica, tornando-se frequentemente a base para o desenvolvimento local e, em particular, para o desenvolvimento urbano.

> *estas podían proporcionar, pues según su pensamiento la democracia era el elemento fundamental de esa calidad de vida, y esa forma política era difícilmente sostenible en ciudades cuyo número de habitantes no fuese un número factorial (Iglesias, 2010, p. 13 – 14).*[7]

Isso justifica, por exemplo, a ocorrência e o interesse por diversos novos estudos relacionados ao binômio: Dimensão da cidade X Qualidade de vida.

3. A aposta no Projeto-cidade

O ideal para conseguir alcançar objetivos relacionados ao bem-estar, de acordo com Castells e Borja (1996), seja talvez a realização anterior de um Projeto de cidade, coisa que quase dificilmente acontece efetivamente dentro da esfera ordinária e cotidiana das agendas políticas administrativas.

Em estudo conjunto, os respectivos autores assumem a difícil missão de vislumbrar as cidades (européias e latino-americanas) como atores políticos, ou seja, individualizam-nas e as personificam como sujeitos de múltiplas dimensões dentro do cenário global, tendo em vista que "as cidades adquirem, cada dia mais, um forte protagonismo tanto na vida política como na vida econômica, social, cultural e nos meios de comunicação" (Castells,

---

7 Tradução nossa: A relação entre a qualidade de vida que existe em uma cidade e seu tamanho já era destacada nos tempos da Grécia Antiga. O próprio Aristóteles observou, em sua Política, que o número de citadinos afetava a qualidade de vida que eles podiam proporcionar, pois, segundo ele, a democracia era o elemento fundamental dessa qualidade de vida, e essa forma política dificilmente se sustentava nas cidades. cujo número de habitantes não é um número fatorial.

Borja; 1996, p. 152). Para eles, esse grande núcleo urbano se comporta como um ator social quando naturalmente carrega a função de dialogar e, sobretudo, articular diversas administrações públicas entre instituições políticas e sociedade civil.

Para eles, é essencial a feitura antecipada e racionalizada de um projeto-cidade que atenda a cinco fatores, porque "as grandes cidades devem responder a cinco tipos de objetivos: nova base econômica, infra-estrutura urbana, qualidade de vida, integração social e governabilidade" (Castells, Borja; 1996, p. 155). Observemos que, mais uma vez, está elencada a qualidade de vida como um dos componentes em jogo que deve ser atendido.

Os autores enfatizam três fatores principais que devem ser efetivamente considerados para a realização do projeto-cidade, que funciona também como ferramenta de comunicação proposto por eles. Vejamos as suas categorizações de análise:

> *Em primeiro lugar, a definição de um Projeto de Futuro só será eficaz se mobilizar, desde o seu momento inicial, os atores urbanos públicos e privados e concretizar-se em ações e medidas que possam começar a implementar-se de imediato. Somente assim, verificar-se-á a viabilidade do plano, gerar-se-á confiança entre os agentes que o promovem e poder-se-á construir um consenso público*

> *que derive numa cultura cívica e num patriotismo de cidade. Esta será a principal força de um plano estratégico (Castells, Borja; 1996, p. 158).*

Um segundo eixo do projeto-cidade seria a visão externa da cidade.

> *Em segundo lugar, um plano estratégico deve construir e/ou modificar a imagem que a cidade tem de si mesma e projeta no exterior. Na medida em que se trata de uma resposta a uma sensação de crise, resultado da vontade de inserção em novos espaços econômicos e culturais globais, e que pretende integrar uma população que muitas vezes se sente excluída ou pouco levada em conta, o Projeto-Cidade é um empreendimento de comunicação e de mobilização dos cidadãos e de uma promoção externa e interna da urbe (Castells, Borja; 1996, p. 158).*

E, por último, a importância da realização de uma certa autoanálise gerencial.

> *Finalmente, o plano estratégico questiona o governo local, suas competências e sua organização, seus mecanismos de*

> *relacionamento com outras administrações e com os cidadãos, sua imagem e sua presença internacionais. Por conseguinte, sem uma reforma política radical – tão ou mais radical na forma de agir do que na base legal – dificilmente alcançar-se-ão os objetivos de resposta aos propósitos atuais anteriormente expostos (Castells, Borja; 1996, p. 158).*

Para concluir, os estudiosos ressaltam a importância da realização desse planejamento por eles orientado, porque "um Plano Estratégico é a definição de um Projeto de Cidade que unifica diagnósticos, concretiza atuações públicas e privadas e estabelece um marco coerente de mobilização e de cooperação dos atores sociais urbanos" (Castells, Borja; 1996, p. 166). Antes de finalizar, os dois são enfáticos ao valorizarem e defenderem a concretização de suas propostas.

> *Num momento histórico caracterizado pela globalização da economia e pelas políticas de abertura dos mercados, pela descentralização política, revalorização dos âmbitos e identidades locais ou regionais e pela multiplicação de demandas sociais heterogêneas que não se sentem satisfeitas pelas respostas estatais, o Projeto de Cidade (ou de região), baseado num Plano Estratégico de amplo*

> *consenso social, representa uma grande oportunidade democrática. Por um lado, oferece uma resposta integrada do lugar onde os problemas da sociedade são delineados e de onde os agentes públicos e privados podem atuar conjuntamente. Por outro, podem permitir-nos reconstruir o sentido da cidade, do território, numa época em que a perda de consciência dos limites e a dissolução das ideologias que dão suporte aos projetos coletivos nos desafiam a refazer nossos sistemas de convivência (Castells, Borja; 1996, p. 166).*

É uma solução que parece coerente sob a perspectiva de representar uma grande oportunidade democrática; porém, sendo realistas, temos consciência de que, na vida prática, um projeto de grande dimensão, como este, demanda tempo, estudo, profissionais, acordos e articulações que dificilmente sairão do papel e permitirão a sua realização de fato; talvez no máximo um projeto-piloto, como muito. É o que pondera Sanchez (2001):

> *A participação dos cidadãos, o sentido de pertencimento à cidade, a adesão aos novos projetos ou serviços oferecidos, o elevado grau de aceitação e aprovação pública dos "projetos de cidade"*

> *e, principalmente, a aparente unanimidade que alguns projetos têm alcançado são elementos reiteradamente apresentados pelos governos municipais (...). Entretanto, torna-se necessário deter-se na natureza dessa participação: trata-se de uma participação efetiva ou representada, passiva ou ativa, legitimadora ou transformadora dos projetos oficiais? Essas perguntas parecem centrais para aqueles que reivindicam a necessidade de decodificar os projetos de renovação urbana. Torna-se necessário deter-se na relação entre projeto político de cidade e criação de patriotismo urbano (Sanchez, 2001, p. 41).*

Além do mais, tal plano estratégico também pode ser passível de falhas porque humano, e a própria obscura convivência coletiva certamente não permitirá a concretização desta certa "cidade idealizada" indicada pelos autores, ainda que demasiadamente estruturados e planificados.

Considerações Finais

Diante de toda a discussão realizada, é importante pontuar que atualmente existem diversas propostas e modelos de cidades (cidades universitárias, cidades dormitórios, cidades satélites etc.); além destas, existem também algumas propostas de cidades mais responsáveis e conscientes

que se utilizam de alguns conceitos, como Ecocidades[8] ou cidades-verde; também há a *Smart City*[9] ou cidade inteligente que tentam promover uma certa relação mais harmoniosa entre o padrão de vida urbano e os usos da natureza e da tecnologia.

Os efeitos dessas tentativas recentes deverão ser sentidos – ou não – num futuro mais distante; de tal modo que para o presente momento não podemos esquecer que a cidade, assim como inúmeros outros fenômenos das ciências humanas, não é um conceito fechado, mas Santos (2014) dá a ideia de que:

> *As cidades se constituem como realização humana e vão se estabelecendo ao longo de um processo histórico que resultam em assentamentos humanos com variadas características, formas e funções. O fenômeno urbano que tem sua gênese ainda no paleolítico com as primeiras manifestações da fixação do homem, que se desenvolveu junto à evolução das técnicas, sendo possível o estabelecimento das primeiras cidades (Santos, 2014, p. 1).*

---

8 Conceito relacionado à ideia de cidade sustentável, formado por sujeitos mais conscientes na intenção de minimizar os impactos urbanos nocivos sobre o meio-ambiente.

9 Smart City é o termo em inglês para designar cidade inteligente, que utiliza os diversos recursos tecnológicos disponíveis visando o desenvolvimento em geral e uma melhor qualidade de vida para todos.

Ou ainda, outra visão:

> *As cidades seriam, neste contexto, mais que um meio físico, aglomerações nodais especializadas, socialmente criadas, parte de um sistema multiestratificado de pontos nodais e de uma configuração raras vezes hierárquica de locais diferenciados, cujas formas e funções variam tanto no tempo quanto nos lugares (Limonade, 1999, p.89).*

Então, é necessário que não esqueçamos as indagações: O que é a cidade? Por que ela é? E, acima de tudo: Para quem ela é? Isso porque, num futuro breve, certamente "reconheceremos de imediato que, ao longo das próximas décadas, torna-se absolutamente inevitável construir não apenas *mais* cidade, mas também *melhor* cidade" (Fortuna, 2002, p. 123), principalmente para quem vive ali e habita nesse grande laboratório das experiências humanas e sociais.

Referências

AGUILETA, Iñaki López de. **Cultura y Ciudad:** Manual de política cultural municipal. Ediciones Trea S.L, Gijón (Astúrias), 2000.

ARISTÓTELES. **A política** – Volume 61. (Coleção a Obra-prima de cada autor). [s.n.]: Ed. Martin Claret, São Paulo, 2006.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: teoria e metodologia. Cátedra Unesco/ Ed. UMESP, São Paulo, 2004.

BRZEZINSKI, Iria; LIMA, Maria Eliene; MENEZES JÚNIOR, Antônio da Silva. **Cidadania**: Sentidos e Significados. EDUCERE. XIV Congresso Nacional de Educação. Curitiba (PR), 2019.

CARVALHO, Bruna Franco Castelo Branco. **O Regionalismo Nordestino em pauta na TV Diário:** a Folkcomunicação no contexto da televisão local. 2019. 205f. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Instituto de Cultura e Arte. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2019.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**. O longo Caminho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASTELLS, Manuel; BORJA, Jordi. As Cidades como atores políticos. Tradução do espanhol: Omar Ribeiro Thomaz. **Novos Estudos CEBRAP**. n. 45, p. 152-166, julho 1996.

FORTUNA, Carlos. Culturas urbanas e espaços públicos: Sobre as cidades e a emergência de um novo paradigma sociológico. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, p. 123-148, 2002.

HARVEY, David. O Direito à cidade. **Lutas Sociais**. São Paulo, n.29, p.73-89, jul./dez. 2012.

IGLESIAS, Alberto Míguez. **Ciudades intermedias y Calidad de vida**. 2010. Tese (Doutorado em Geografia) Facultad de Xeografía e História, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2010.

LEFÈVBRE, Henri. **O Direito à cidade**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. Ed. Centauro. São Paulo, 2001.

LIMONADE, Ester. Reflexões sobre o Espaço, o Urbano e a Urbanização. **GEOgraphia** – Ano 1 – Nº 1, 1999. Disponível em < file:///D:/Usuario/Downloads/avila,+7-24-1-CE.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2024.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. In: VELHO, Otávio G.(org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de janeiro: Ed. Guanabara, 1967. Disponível em <https://www.scielo.br/j/osoc/a/F8Y-txgQcdjfxGnbp6qhwSCd/?lang=pt>. Acesso em: 20 fev. 2024.

SAMPER, Sergio de Zubiría; TRUJILLO, Ignacio Abello, TABARES, Marta.

Conceptos básicos de Administración y gestión cultural. Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Madrid, 2ª edição, 2001.
SANCHEZ, Fernanda. A Reinvenção das cidades na virada de século: Agentes, estratégias e escalas de ação política. **Revista de Sociologia Política**. Curitiba, n. 16, p. 31-49, jun. 2001.
SANTOS, Alexandre Eduardo. Do Surgimento da cidade ao processo de Conurbação: Elementos teóricos para análise. **Anais do VII Congresso Brasileiro de Geógrafos**. Vitória, Espírito Santo, 2014.
SCHMIDT, Cristina. Cognição: Processos comunicacionais grafam o mapa cultural contemporâneo. In: MARQUES DE MELO, José; FERNANDES, Guilherme Moreira (orgs.). **Metamorfose da Folkcomunicação:** Antologia Brasileira. São Paulo: Editae Cultural, p. 805-808, 2013.
WEBER, Max. Conceito e categorias da cidade. Tradução de Antônio Carlos Pinto Peixoto. In: VELHO, Otávio G.(org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de janeiro: Ed. Guanabara, p. 67 – 88, 1967.
WIRTH, Louis. O Urbanismo como modo de vida. Tradução de Marina Corrêa Treuherz. In: VELHO, Otávio G.(org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de janeiro: Ed. Guanabara, p. 89 -112, 1967.

Telefonia 4G e a formação do meio técnico-científico-informacional na cidade de Cuiabá[10]

Danilo Costa Bertoloto

Introdução

Este artigo tem como foco a centralidade da tecnologia de telefonia móvel 4G como elemento constituinte do chamado meio técnico-científico-informacional, que por sua vez caracteriza os processos de modernização e as condições de conexão das cidades às redes urbanas em distintas escalas. A hipótese principal é que o 4G, enquanto técnica hegemônica, engendrou, no período de sua emergência e duração, as relações de mercado, dos lugares, dos indivíduos e dos ambientes, em uma dialética entre o poder do capital e os fluxos advindos do meio técnico.

A questão central busca responder à pergunta: como se constitui o meio técnico-científico-informacional em Cuiabá, capital do estado de Mato Grosso, na região Centro-Oeste do Brasil, especificamente no caso das telecomunicações,

10 Versão ampliada de trabalho apresentado no Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, em 2018, Joinville-SC, e oriundo de tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT), no âmbito do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT) e do projeto de pesquisa "Comunicação e Cidade: Interfaces interdisciplinares", sob orientação do Prof. Dr. Yuji Gushiken. Pesquisa de doutorado realizada com apoio de bolsa Capes-Fapemat. Dadas as rápidas transformações na tecnologia de telefonia celular, optamos por publicar o texto como registro de um período relevante nas telecomunicações no Brasil.

na medida em que os processos de atualização técnica estabelecem elementos de transformação urbana e produzem distintos níveis de conexão em duas instâncias espaciais: na cidade e entre as cidades?

Buscamos compreender como se constitui o meio técnico-científico-informacional (Santos, 2008) na capital de Mato Grosso, tendo a tecnologia de telefonia móvel 4G (Sverzut, 2011) como técnica hegemônica (Pinto, 2005) e responsável em grande parte pelo engendramento dos chamados espaços de fluxos (Castells, 1999) no mundo contemporâneo.

A partir do modelo de estudos de comunicação como informação (Lima, 2001, pp. 38-39), articulando-o às necessidades desta pesquisa, adotamos uma perspectiva interdisciplinar (Leis, 2011) em diálogo enfaticamente com a geografia e o urbanismo como principais disciplinas de apoio. Neste modelo de estudos, o contexto histórico a ser considerado inclui as demandas tecnológicas apresentadas pela indústria de telecomunicações, tendo como fonte de recursos para pesquisa as empresas da área, associadas ou não a políticas de governos, numa visão sistêmica de sociedade.

A perspectiva interdisciplinar se atualiza na interface entre estudos em comunicação, geografia e urbanismo, considerando a tecnificação como processo de artificialização das cidades, ao mesmo tempo em que a técnica, em perspectiva comunicacional, torna-se condição de conectividade. Além da pesquisa bibliográfica, em busca de construir teoricamente o objeto, consideramos ainda o recurso a fontes de registros jornalísticos e ao procedimento

de uma pesquisa de campo (ao modo de um cartografar a cidade) nos registros visuais da materialidade técnica no espaço urbano.

A historicidade da produção dos territórios, segundo o geógrafo Milton Santos (2008), deu-se em três principais períodos: o meio natural, o meio técnico e o meio técnico-científico-informacional. Cada categoria histórica é uma empreitada na construção de um meio agenciador entre a vida em sociedade e a natureza. Um dos argumentos do geógrafo é que o chamado "meio geográfico", então caracterizado como "meio natural" e "meio técnico", passa a ganhar uma dimensão mais ampla e complexa: a de "meio técnico-científico-informacional" (Santos, 2008, p. 238).

A racionalidade técnica, como experiência de modernização, passa a constituir, de modo intenso, a configuração espacial da cidade. Essa racionalidade relaciona-se diretamente com os processos de globalização da economia e com a consequente mundialização das práticas culturais. A emergência e as constantes transformações do meio técnico-científico-informacional passam a ser uma das condições de produção, circulação e consumo de informações.

O sentido de meio técnico, termo então comum nas ciências sociais e humanas, ganha em atualização. O meio técnico-científico-informacional é um meio geográfico cujo território inclui, necessariamente, ciência, tecnologia e informação (Santos, 2008, p. 238). Trata-se, portanto, de cientificização e tecnicização do que então se compreende por paisagem, aponta o autor. Estes elementos tornam-se condição de produção do espaço, o que indica em que medida

a questão tecnológica, como questão informacional, passa a incidir nas ciências sociais e humanas.

No entanto, cientificização e tecnicização, ao responderem pela constituição dos espaços de fluxos informacionais, não implicam necessariamente em sua aplicação homogênea no tempo e no espaço. No caso do Brasil, país de grandes extensões territoriais e de amplas diferenças regionais, a atualização científica e técnica na produção do espaço urbano evidentemente se atualiza de forma densa em algumas localidades e torna-se rarefeita em amplas faixas do território nacional.

Nas chamadas "zonas luminosas", onde a presença da configuração científica e técnica tem sido historicamente potente, a questão espacial ganha outra dinâmica, impondo à localidade e ao entorno imediato as condições para ganharem a condição de espaços de fluxos. Evidentemente, esta caracterização passa pela experiência de modernização a que cada região se submete no sempre desigual processo de globalização.

"Competividade", na análise de Milton Santos (1998, p. 24), passou a ser uma palavra-chave desde o final do século XX, tendo substituído a noção de "progresso" do início do século e de "desenvolvimento", após a Segunda Guerra Mundial. A dotação de infraestrutura de telecomunicações passa então a redefinir o nível de conectividade das cidades nas redes informacionais, tanto quanto as ligações de transporte (rodoviário, aeroviário, fluvial e marítimo) as conectam às redes urbanas.

A tecnologia de telecomunicações, no caso, passa a

redefinir o lugar das cidades no mundo contemporâneo, na medida em que as transformações tecnológicas e sua implantação no cotidiano de países, cidades e bairros atribuem também distintos níveis de conexão, tendo a infraestrutura material como condição científica e técnica de produção espacial e, portanto, de uma imagem de cidade. Na virada do século XX ao XXI, a tecnologia de telecomunicações continuou atribuindo distintas dinâmicas de conexão dos indivíduos com o meio técnico-científico-informacional, mas este meio também promoveu distintos níveis de conexão entre lugares mais ou menos conectados aos processos globais da economia capitalista.

Telefonia 4G: Transformações tecnológicas

Define-se 4G, também conhecida pela sigla LTE (*Long Term Evolution*), como tecnologia móvel de transmissão de dados, criada com base no GSM (*Global System for Mobile Communications*) e WCDMA (*Wide-Band Code-Divison Multiple Access*). Essa tecnologia prioriza o tráfego de pacotes de dados, ao invés do tráfego de voz, apenas, como acontecia em gerações tecnológicas anteriores. Este desenvolvimento apresenta como atualização técnica uma rede que proporciona transmissão de dados mais rápida e sistemicamente estável.

Conhecida também como a quarta geração de telefonia móvel, a tecnologia 4G permite conexões à internet através de dispositivos móveis com banda de 100 Mbps[11], enquanto as redes 3G operam em 2 Mbps[12]. O 4G permite melhor aces-

11 Disponível em: http://www.teleco.com.br/4g_tecnologia.asp. Acesso: 25/04/2018.

12 Disponível em: http://www.teleco.com.br/3g_tecnologia.asp Acesso: 25/04/2018.

so a conteúdos produzidos em sistemas de multimídia (som e imagem), como vídeos em alta definição, videoconferências e músicas diretamente da internet.

O LTE também permite manter a velocidade e a latência quando utilizadas em movimento, em uma velocidade de até 350 km/h. Dependendo da frequência de operação da rede, esse valor sobe para 500 km/h[13].

Ou seja, se o usuário estiver em um trem com velocidade de 500 quilômetros por hora, o sinal funciona perfeitamente, podendo o usuário navegar na Internet como se não estivesse em movimento.

O principal diferencial do 4G é a rede de dados. Em testes realizados na cidade de Londres em 2013[14], uma rede comercial LTE, operando nas faixas de frequências entre 1.800 MHz e 2.6 GHz no espectro alcançou, aproximadamente, 300 Mbps de *downstream* (*download* de áudio e vídeo). Entretanto, a velocidade real de navegação chega perto de 100 Mbps (*megabits* por segundo) de *download* e 50 Mbps de *upload*.

O tempo de resposta do LTE é visivelmente mais baixo em relação ao que se conhece das redes 3G (terceira geração de telefonia móvel). Em condições normais, a latência da rede chega a, no máximo, 30 ms (*mille* segundos)[15]. Outra diferença se refere à quantidade de usuários utilizando a rede ao mesmo tempo: 5MHz de espectro permitem até 200 acessos simultâneos, praticamente o dobro das redes 3G[16].

---

13 Disponível em: http://tecnologia4gbr.com/duvidas-sobre-o-4g/ Acesso em 19/01/2018, às 21h.

14 Disponível em: https://www.showmetech.com.br/operadora-testa-internet-4g-com-velocidade-de-300-mbps-em- londres/ Acesso: 22/05/2018, às 11h.

15 Disponível em: http://copa2014.gov.br/pt-br/noticia/perguntas-e-respostas-veja-o-que-voce-precisa-saber-sobre- tecnologia-4g Acesso em 20/01/2018, às 21h.

16 Disponível em: http://canaltech.com.br/dica/mobile/Quais-sao-as-diferencas-entre-redes-1G-2G-3G-e-4G/ Acesso em 17/01/2018, às 11h.

No Brasil, a chegada da tecnologia 4G coincidiu com o anúncio do país como sede da Copa do Mundo de Futebol, programada, então, para o ano de 2014, pela Federação Internacional de Futebol Association (Fifa). O anúncio formal do Brasil como país-sede da Copa de 2014 havia sido realizado no dia 30 de outubro de 2007, ou seja, sete anos antes da data do evento futebolístico que historicamente detinha grande audiência nas transmissões da televisão aberta.

Em 31 de novembro de 2009, um ano após o anúncio do Brasil como sede da Copa do Mundo de Futebol de 2014, a Fifa anunciou, a partir de uma transmissão em Nassau, no Caribe, as doze cidades-sedes do evento: Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro, dadas como certas pela imprensa à época. Na sequência, sem maiores surpresas e na condição de capitais de influência regional, foram confirmadas as cidades de Belo Horizonte (capital de Minas Gerais), Curitiba (capital do Paraná), Porto Alegre (capital do Rio Grande do Sul), Salvador (capital da Bahia), Recife (capital de Pernambuco) e Fortaleza (capital do Ceará).

A dúvida maior, na época, cabia às duas cidades representantes da Amazônia e do Pantanal, critérios geográficos delimitados politicamente ao longo da disputa interna, e não sem polêmicas, entre as duas capitais brasileiras, justificando-se os apelos turísticos amazônicos e pantaneiros como relevantes para o desenvolvimento do turismo no Brasil. Nesse discurso, que em ampla medida fragilizou a candidatura de Goiânia (capital de Goiás) na disputa, dada sua proximidade com Brasília, foram então confirmadas: Manaus, pela Amazônia (em disputa com Belém, capital do Pará), e Cuiabá,

pelo Pantanal (em disputa com Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul).

Em abril de 2013, a imprensa brasileira anunciava a instalação da tecnologia 4G no país, tendo as cidades-sede da Copa do Mundo de 2014 a primazia de receber, de modo antecipado, a infraestrutura que, como se cogitava na mídia, seria fundamental para as condições técnicas de transmissão dos jogos da Copa pela primeira vez via internet. A primazia, no entanto, não resultou em vantagens perceptíveis durante os jogos. Ao menos na Arena Pantanal, em Cuiabá, durante o evento, em 2014, os sinais de telefonia no interior do estádio simplesmente oscilavam e até mesmo não se completavam para os usuários que compraram ingressos online no site da Fifa.

Estação de Rádio Base (ERB): a unidade de conexão na localidade

Apresentamos, de modo conceitual e descritivo, o detalhamento de uma Estação Rádio Base (ERB), que é a unidade física e material que indica a constituição de infraestrutura de funcionamento da telefonia 4G. O sistema de telefonia celular oferece uma conexão sem fio à ERB para usuários de qualquer local dentro do alcance de rádio da célula. Os sistemas de celular acomodam um grande número de usuários em uma área geográfica, e dentro de um espectro de frequência limitado.

A alta capacidade de conexão é alcançada limitando-se a cobertura de cada transmissor da ERB a uma definida área geográfica, chamada de célula, de modo que os mesmos

canais de rádio podem ser reutilizados por outra estação-base localizada em outra área. Uma técnica de comutação sofisticada, chamada transferência *handoff* ou *handover*, permite que uma chamada prossiga sem interrupção quando o usuário, em movimento, transita de uma célula à outra.

O portal Teleco, especializado em tecnologia, definiu no artigo "Serviços SMS I: Telefonia Celular"[17] sobre os princípios do sistema celular que:

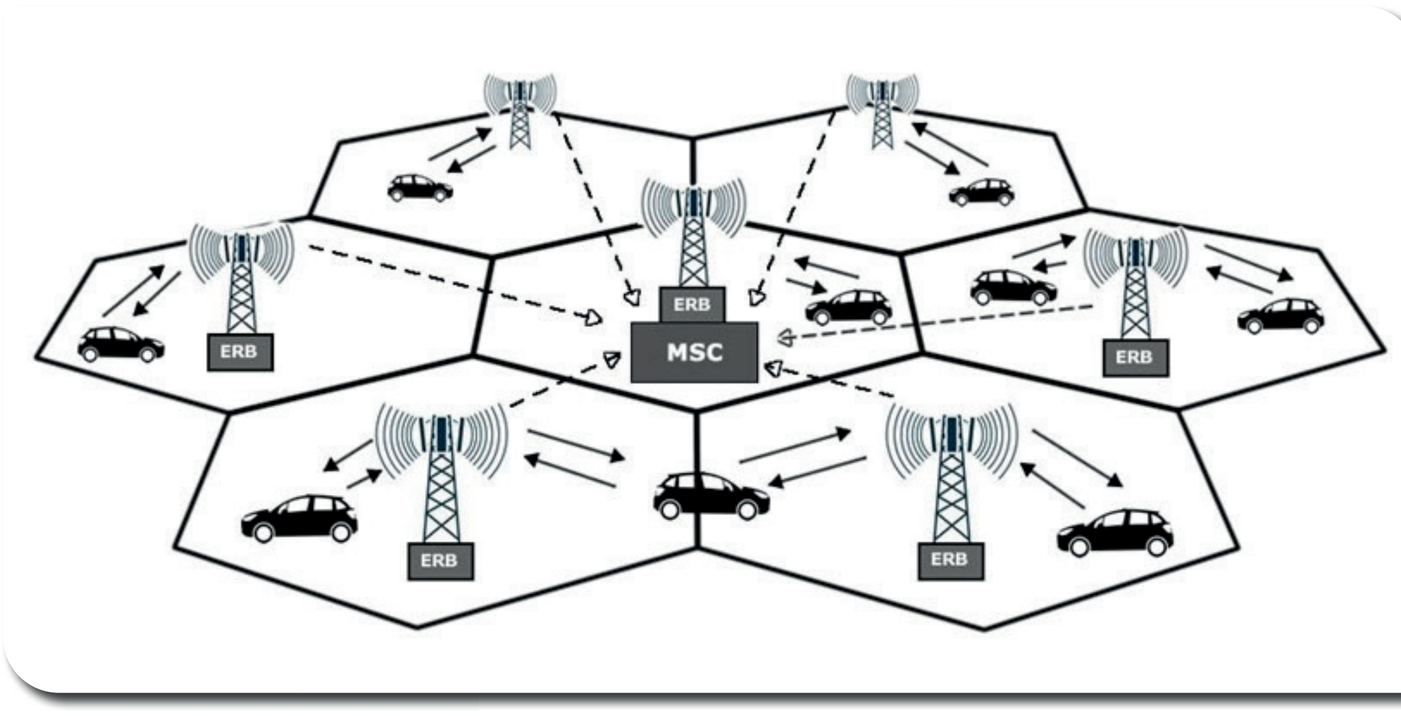
> *uma das características mais interessantes do sistema celular é o handover ou handoff. Este evento ocorre quando a EM (Estação Móvel) está em conversação no limite de atuação da célula. O Centro de Comutação e Serviços de Rede Móvel (MSC – Management Switching System) verifica a posição da estação e solicita ao canal de controle de uma célula vizinha que assuma o assinante.*

Cada célula é atendida por uma ERB que, através de transceptores com potências de transmissão menores, antenas pouco elevadas e com técnicas de reuso de frequência, permite a comunicação com as estações móveis (celulares, smartphones, tablets). As células são divididas como áreas de serviço individuais, e cada uma delas possui um grupo de canais designados de acordo com o espectro disponível. A ERB, no caso, é projetada para atender a uma específica área de cobertura (Sverzut, 2011, p. 36).

---

17 http://www.teleco.com.br/tutoriais/tutorialsmsloc/pagina_2.asp Acesso em: 08/02/2018, às 22h15.

A formação do meio técnico-científico-informacional nessa configuração celular é condição material dos fluxos de informação na cidade, agenciando a condição *handoff/handover*, que permite ao usuário a mobilidade no cotidiano urbano. A imagem 1 mostra como o sistema celular se configura na espacialidade da cidade, criando áreas de abrangência produzidas pela cobertura do sinal de cada ERB.



Arte gráfica: Danilo Bertoloto.

Figura 1
Representação do Sistema Celular

O funcionamento básico do sistema celular se dá na conexão dos aparelhos celulares e as ERBs. Quando um usuário faz uma chamada, a ERB que está cobrindo a região de origem da chamada recebe a solicitação e a envia para a MSC[18] (Central de Comutação Serviço) que multiplexa o sinal de acordo com as técnicas de FDMA (acesso múltiplo por divisão de frequência), TDMA (acesso múltiplo por divisão de tempo), ou CDMA (acesso múltiplo por divisão de código). Independentemente da localização do outro celular que está sendo chamado para uma conversação, a MSC envia uma solicitação de alocação de banda para a ERB que está cobrindo a área onde o celular de destino se encontra.

---

18 Para o sistema celular digital, a nomenclatura muda de CCC (Central de Comutação e Controle) para MSC (Central de Comutação e Serviço).

Segundo a consultoria Teleco, existem no Brasil 90.512 ERBs em funcionamento, sendo 1.467 no estado de Mato Grosso[19], dados que, segundo a consultoria, são de maio de 2018.

Conforme a figura 2, a cidade de Cuiabá conta com 398 Estações Rádio Base instaladas, operando nos padrões 2G, 3G e 4G. Em termos quantitativos, 111 são da Claro, 17 da Nextel, 81 da Oi Brasil Telecom, 98 da Tim e 93 da Vivo. Esses números correspondem à data-recorte desta pesquisa, julho de 2018, podendo sofrer alterações de acordo com os processos de atualização tecnológica, demanda de mercado, políticas e regulações do Estado e políticas empresariais regidas pelo capital.

Fonte: Telebrasil

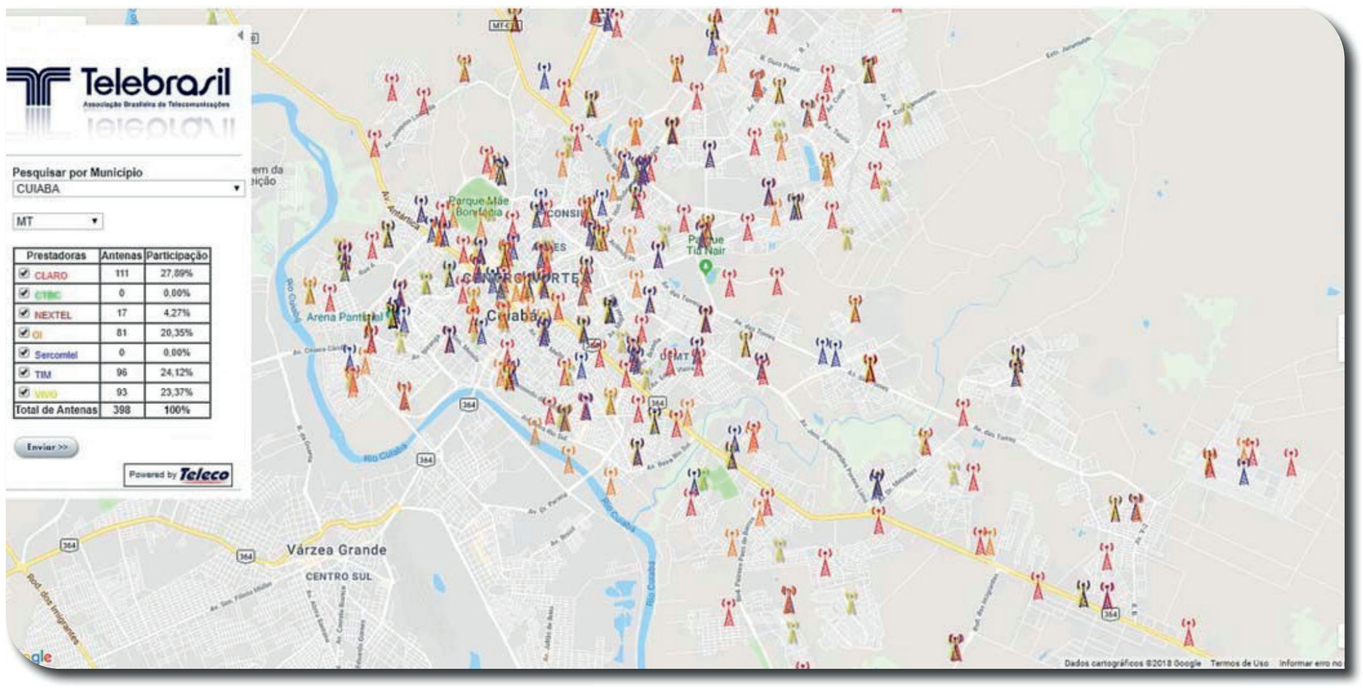


Figura 2
Mapa de ERBs em Cuiabá, capital de Mato Grosso, Brasil[20].

A Figura 2 apresenta um mapa desenvolvido pela Teleco para o portal Telebrasil. Esse mapa pontua as ERBs instaladas na cidade de Cuiabá. O mapa diferencia por cores as empresas que operam cada equipamento, definindo visualmente a distribuição geográfica nos espaços da cidade, além de nos permitir analisar, por exemplo, a densidade da presença da

19 Disponível em: http://www.teleco.com.br/erb.asp Acesso: 08/06/2018, às 23h.

20 Disponível em: http://telecocare.teleco.cl9.com.br/telebrasil/erbs/ Acesso: 11/06/2018, às 23h50.

telefonia celular em certas regiões onde o poder hegemônico demanda sua infraestrutura.

As imagens a seguir mostram uma torre de Estação Rádio Base (ERB), localizada na Avenida das Torres, região do Coxipó, Zona Sul da cidade de Cuiabá, capital de Mato Grosso. A região foi urbanizada entre a década de 1970 e 1990, conforme as distintas legislações que forçaram a evolução do perímetro urbano do município. Essa ERB conecta-se à Internet através de um *link* de fibra óptica da Embratel. Segundo a Anatel (Agência Nacional de Telecomunicações), a antena transmite sinais de tecnologia 2G, 3G e 4G das operadoras concorrentes Claro, Vivo, Nextel, Oi e Tim, conforme figura 3.



Foto: Danilo Bertoloto. (20/03/2018. Av. das Torres)

Figura 3
Torre e antenas 4G (dir.)

Figura 4
Detalhes da ERB Claro (esq.)

Essa Estação Rádio Base, conforme dados de placa de registro e identificação (Figura 4), foi construída pela operadora Claro. Entretanto, outras empresas de telefonia também utilizam a mesma infraestrutura para disponibilizar seus serviços para o mercado local. Essa política de compartilhamento de infraestrutura é prevista pela Lei nº 13.116, de 20 de abril

de 2015[21], e regulada pela Anatel, na Resolução nº 683, de 05 de outubro de 2017[22].

Esse tipo de acordo entre as operadoras de telecomunicações sugere uma política de relacionamento de cooperação organizacional, em que se torna possível compartilhar a infraestrutura de uma empresa concorrente, a fim de que as empresas habilitadas a operar na região possam marcar presença naquela localidade, evitando duplicidade de infraestrutura e, ao menos hipoteticamente, possibilitando diminuição de custos para as empresas e, como consequência, para os usuários do serviço de telefonia.

O 4G enquanto técnica hegemônica nesse período histórico, por exemplo, solidifica-se na medida em que os usos sociais da tecnologia moldam as demais relações no cotidiano e que os agenciamentos dos objetos sociotécnicos engendram as mediações entre economia, política e práticas sociais em geral.

Cria-se, desta maneira, um sistema em que as técnicas de funcionamento (antenas, sinal eletromagnético, cabos, ERBs) advindas dos seus usos (enviar *e-mails*, acessar mídias sociais, produzir conteúdos, diversas movimentações financeiras) e os objetos que usamos para acessá-lo (*smartphones, tablets*) se hegemonizam fundando um meio agenciador daquilo que chamamos de contemporâneo.

Em outro mapa interativo disponibilizado pela Anatel (Figura 5), é possível visualizar esta mesma ERB, localizada na Avenida das Torres, e como sua presença constitui, nesta localidade, a imagem do meio técnico-científico-informacional.

---

21 Disponível em: http://www.anatel.gov.br/legislacao/leis/807-lei-13116 Acesso: 21/03/2018, às 13h15.

22 Disponível em: http://www.anatel.gov.br/legislacao/resolucoes/2017/949-resolucao-683 Acesso: 21/03/2018, às 22h45.

É possível visualizar o isolamento deste equipamento em relação aos demais nós na trama da rede telefônica da região. Esta unidade, em seu isolamento, indica que a antena instalada nesta ERB permite que os sinais avancem por quilômetros, configurando o sistema celular na região do Coxipó.

Segundo a Anatel[23], esse sistema é um aplicativo desenvolvido para ser utilizado especialmente em *smartphones*. O portal diz que "com o novo aplicativo, o usuário poderá consultar a qualidade dos serviços de voz e de dados nas redes das operadoras do serviço móvel em todos os municípios brasileiros".

Esse aplicativo permite compreender como se constitui o meio técnico-científico-informacional a partir do sistema de telefonia, ou seja, como as localidades estão imersas no sinal 4G, quais tecnologias estão presentes, além de se visualizar as áreas de cobertura e a evolução dos serviços prestados pelas operadoras.

Fonte: Anatel



Figura 5

ERB Claro. Avenida das Torres. Cuiabá.[24]

No mapa do aplicativo da Anatel, é possível identificar uma única ERB em toda essa localidade. Isto indica que os sinais são transmitidos omnidirecionalmente, ou seja, o sinal eletromagnético irradia na mesma intensidade para todos os lados.

---

23 Disponível em: http://www.anatel.gov.br/setorregulado/destaques/341-mapa-da-telefonia-movel Acesso: 14/03/2018, às 14h35.

24 Disponível em: http://gatewaysiec.anatel.gov.br/mobileanatel/ Acesso: 25/05/2018, às 19h20.

Analisando esse sistema técnico, é possível afirmar que a caracterização do espaço não se constitui apenas pela condição geográfica. No pensamento de Milton Santos, o espaço se configura enquanto um meio onde a técnica é aplicada, viva, latente, e onde o homem se expressa por meio dela.

Santos afirma que "O meio técnico-científico-informacional é a nova cara do espaço e do tempo. É aí que se instalam as atividades hegemônicas, aquelas que têm relações mais longínquas e participam do comércio internacional, fazendo com que determinados lugares se tornem mundiais" (Santos, 1998, p. 21).

Assim, é possível afirmar que, em alguma medida, a localidade ganha um aspecto dos discursos globalizantes, nos quais as pessoas que ali vivem são atravessadas pelas técnicas hegemônicas que globalizam o lugar. Como exemplo prático das bases técnicas que fundam o meio técnico-científico-informacional em Cuiabá, apresentaremos alguns equipamentos sociotécnicos de infraestrutura e explicaremos como eles se comportam na trama tecnológica, de modo a agenciar, na cidade, esses espaços de fluxos por onde a informação circula. Os equipamentos de fabricação chinesa adensaram sua presença em mercados da América Latina, que se encontram em processo de expansão e atualização tecnológica de suas redes de telefonia móvel.

Desde a década de 1970, os principais produtores de tecnologias de infraestrutura eram os EUA, a Finlândia e o Japão. Os equipamentos "feitos na China" passaram a apresentar custos considerados competitivos no mercado internacional,

oferecendo condições comerciais com anos de garantia e com facilidade de instalação e de manutenção.

Mas a tecnologia chinesa, além dos mercados latino-americanos, passou a constituir a infraestrutura da telefonia de redes 4G em outras partes do mundo. Um exemplo é o Reino Unido, onde os equipamentos chineses constituíram a rede comercial e as transmissões de dados alcançaram velocidades de 300 Mbps. Nas imagens 6 e 7, é possível visualizar os armários de equipamentos da referida ERB Claro e seu *link* via fibra óptica da Embratel. No detalhe, nota-se a presença dos equipamentos de transmissão do sinal 4G, conhecidos como UPEU, sigla para *Universal Power and Environment Interface Unit* (Unidade de Interface Universal de Energia e Ambiente), fabricada por uma empresa chinesa de atuação transnacional.[25]

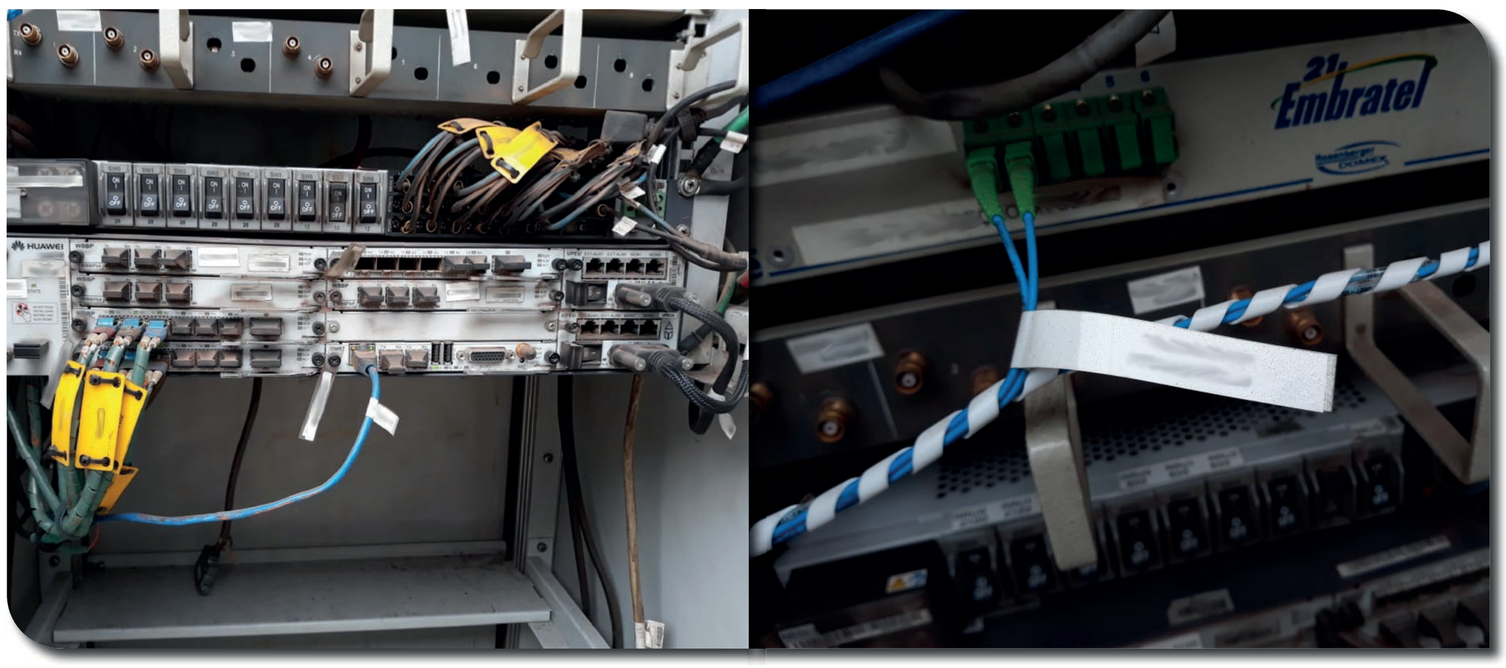


Foto: Danilo Bertoloto (20/03/2018) *

Figura 6 (esq.) *ERB 4G. UPEU, transmissor LTE da Huawei.*

Figura 7 (dir.) *Link de fibra óptica da Embratel.*

O transmissor 4G recebe o sinal de internet, via fibra óptica, e o transmite em formato omnidirecional pela antena instalada no alto da torre. *Smartphones*, *tablets* e outros aparelhos que utilizam a tecnologia 4G, no raio de abrangência do sinal, terão acesso à Internet, estando aptos a realizar chamadas de

25 http://www.huawei.com/br/
* Informações sensíveis foram borradas

voz, transmissão de dados e todos os serviços possíveis, usando esse sistema técnico. Todos os clientes das operadoras de telecomunicações concorrentes (Claro, Vivo, Oi, Tim e Nextel) passam a usar a mesma estrutura da Claro, responsável pela instalação e funcionamento da torre de transmissão.

A escolha da referida ERB para a presente pesquisa se deu pelo isolamento desta em relação à sua posição geográfica. A antena mais próxima se localiza em um raio de, aproximadamente, um quilometro de distância, o que nos permite analisar uma amostragem dessa estrutura como um nó na rede 4G naquela região.

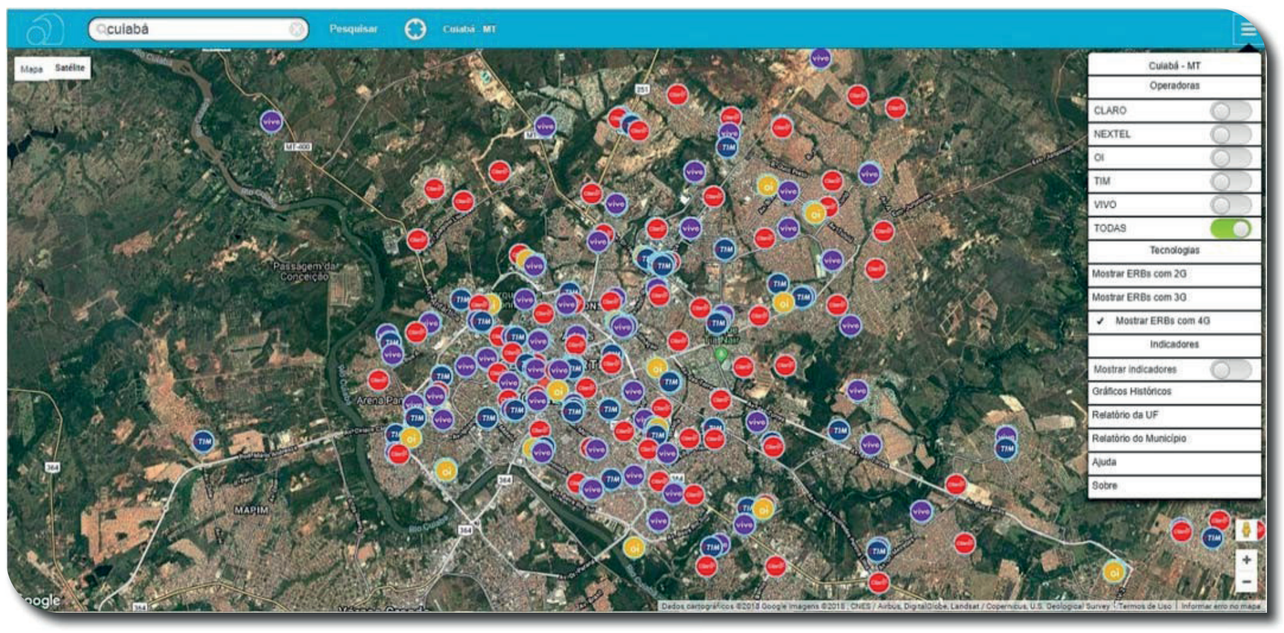
Meio técnico-científico-informacional: Uma cartografia do 4G em Cuiabá

O meio técnico-científico-informacional e o espaço se conceituam com a mesma semântica simbólica. Portanto, é o ambiente o receptor de todo o sistema técnico, hegemônico em sua época. Entretanto, como já visto, o meio técnico-científico-informacional não se constitui de maneira homogênea. Pelo contrário, cada espaço é atravessado de forma diferente e se constitui como meio em constantes processos de atualizações técnicas que circulam pelos lugares globalizados, estabelecendo o que é técnica hegemônica e o que é técnica subalterna.

Considerando-se a condição de hegemonia técnica, pode-se compreender como se dão as relações entre as empresas de telecomunicações, que são as operadoras das técnicas hegemônicas, e como elas funcionam nesse meio técnico-científico-informacional, ambientadas e ambientadoras

dos espaços de fluxos e diante das retóricas rizomáticas do mundo contemporâneo. Sob essa perspectiva, o capital circula por esses ambientes agenciados pelas técnicas hegemônicas, capazes de estabelecer padrões de acesso e formas de controle, a fim de manter o poder econômico do capital sempre pulsante.

A cartografia do meio técnico-científico-informacional permite compreender as relações de poder que se estabelecem nos fluxos entre capital (operadoras de telecomunicações), técnica (4G), espaços (cidade, bairros e ruas) e o indivíduo consumidor. O mapa (Figura 8) indica as relações de poder que preterem determinadas localidades, privilegiam outras que detêm papel de integração funcional e especialização técnica, advindas da divisão do trabalho e da circulação de mercadorias, informações, objetos e pessoas (Santos, 2008, p. 270-271). O mapa das ERBs evidencia concentração de torres em determinadas regiões, o que indica maior trânsito de capital por determinados espaços.



Fonte: Anatel

Figura 8

Mapa de cobertura 4G[26]

Esse mapa na Figura 8, assim como o mapa da Figura 2, mostra-nos todas as ERBs instaladas em Cuiabá que

26 Disponível em: http://gatewaysiec.anatel.gov.br/mobileanatel Acesso: 09/03/2018, |às 18h35.

transmitem o sinal 4G. É visível a concentração destes equipamentos na região central da cidade, local do comércio varejista e de serviços, em que se anota fluxo mais denso de pessoas, mercadorias e capital. Outro lugar visivelmente adensado pela presença das antenas 4G é o Centro Político Administrativo (CPA), sede política do governo do Estado, agenciando tomadas de decisões nos três poderes e nas imediações das localidades dos *shoppings centers*, proximidades do campus da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e da Arena Pantanal.

A Figura 9 mostra o adensamento das ERBs nas referidas regiões. Os círculos coloridos e translúcidos foram desenhados pelo pesquisador para facilitar a visualização e a análise.

Fonte: Anatel

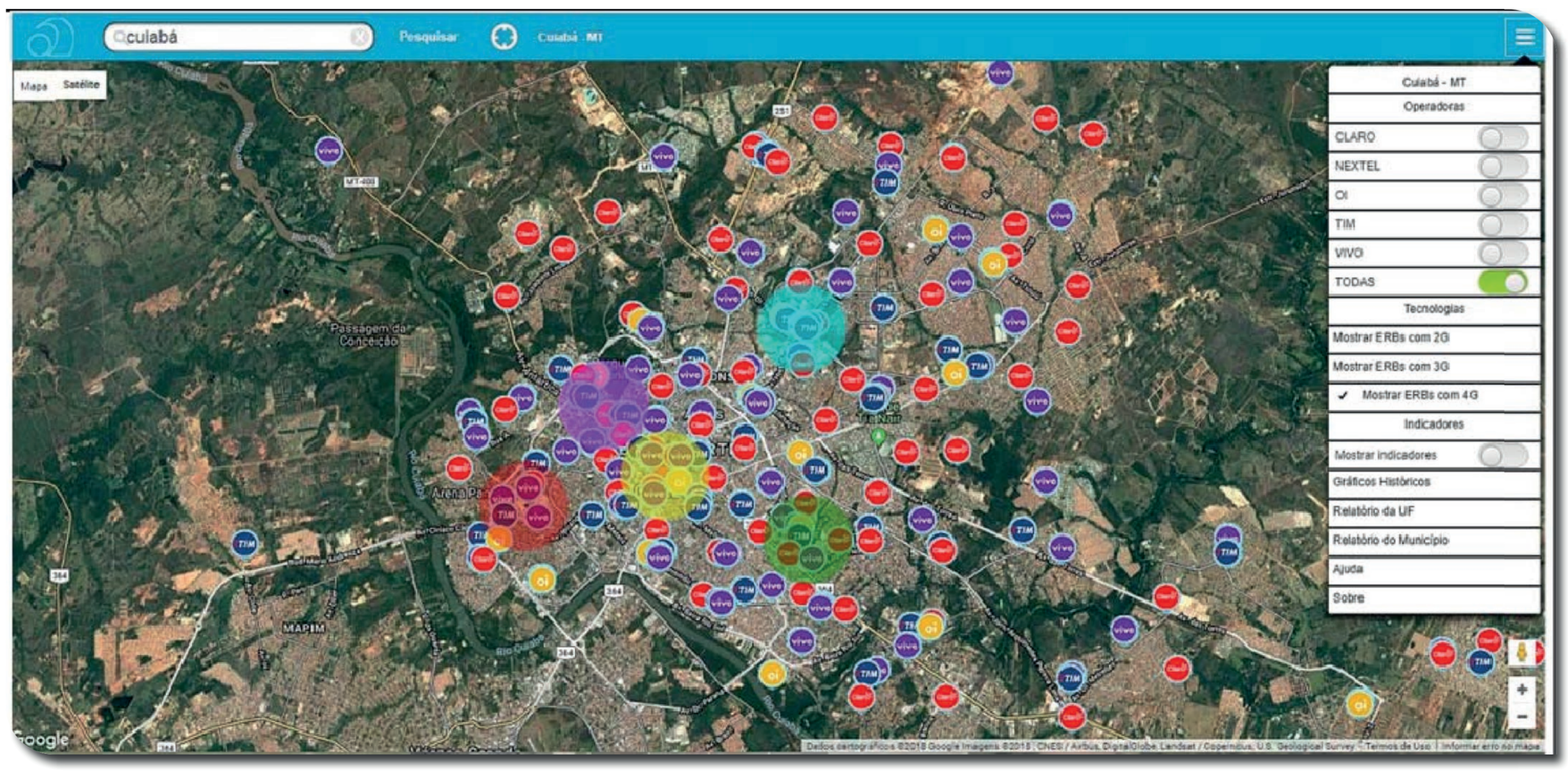


Figura 9

Mapa de cobertura 4G[27]

O círculo amarelo delimita a região central da cidade de Cuiabá, localização do comércio varejista da capital. O círculo vermelho refere-se às proximidades da Arena Pantanal. O círculo roxo corresponde às proximidades do Parque

27 Disponível em: http://gatewaysiec.anatel.gov.br/mobileanatel Acesso: 09/03/2018, às 16h50.

Mãe Bonifácia e do Shopping Goiabeiras. O círculo azul delimita a região do Centro Político Administrativo e do Shopping Pantanal. O círculo verde corresponde às imediações do Shopping Três Américas e da Universidade Federal de Mato Grosso.

A visualização deste mapa nos permite compreender como se dá a concorrência das operadoras de telecomunicações e a disputa por um mercado visivelmente limitado pela condição da presença nas áreas onde as práticas econômicas estão mais evidentes e/ou onde a densidade populacional evidencia potencial de consumo. Os equipamentos formam os nós de uma rede indistinguível, na qual é possível anotar alguns pontos ou pontos concentrados formando uma mancha de nós, e ainda outros encobertos que escapam à vista.

Considerações finais

O meio técnico-científico-informacional constitui um objeto para se compreender a materialidade da comunicação no cotidiano das cidades. A constituição deste meio é condição para o estabelecimento dos espaços de fluxos responsáveis pela sustentação das hegemonias tecnológicas definidas pelo poder dominante e pelo capital que circula em maior ou menor medida pelas cidades.

Logo, a técnica, enquanto condição espacial, agencia o funcionamento dos sistemas sociais, operacionalizando o cotidiano. Banal, mas simbólico na geração dos sentidos da urbanidade. Da condição tecnológica, torna-se possível conectar-se à rede 4G, estando o indivíduo com seu *smartphone* apto a participar de práticas distintas (Lemos, 2010),

que pode ser uma transação financeira própria da tecno-cultura, e também participar da troca de mensagens ba-nais típicas da cibercultura.

A lógica global do meio técnico-científico-informacional que se impõe a cada território é a diferença fundamental ante os formatos anteriores dos meios geográficos. A lógica deste novo paradigma de constituição do espaço acaba por padronizar as dinâmicas funcionais, gerando uma universa-lização nos formatos (Santos, 2008, pp. 239-240). Logo, nesta perspectiva, a globalização pode ser entendida como o fun-cionalismo padronizado dos lugares.

Em Cuiabá, por sua vez, o meio técnico-científico-informa-cional, na pespectiva da tecnologia de telecomunicações, é constituído pela técnica aplicada, agenciada pelas relações de mercado e pelo capital, lógicas que definem as relações de poder que determinam as técnicas hegemônicas, bem como a quem e em quais lugares essa técnica se aplicará.

A condição de conexão da cidade é consequência desta padronização técnica. Logo, a cartografia da cidade se altera sob as condições das técnicas, transformando a urbanidade contemporânea em uma máquina de desejos na qual a mo-bilidade e a conectividade, agenciadas pelo 4G, são o ápice, ao menos até o momento, das experiências globalizadas.

Referências

CASTELLS, Manuel. **Sociedade em Rede**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.
LEIS, H. R. Especificidades e desafios da interdisciplinaridade nas ciências humanas. In: PHILIPPI Jr., Arlindo.; NETO, Antônio J. Silva. (org.). **Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia e inovação.** Barueri: Manole, 2011.
LEMOS, André. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2010.
LIMA, Venício Artur de. **Mídia**: teoria e política. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.
PINTO, Álvaro Vieira. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
SANTOS, Milton. **Técnica espaço tempo**: Globalização e meio técnico--científico- informacional. São Paulo: Edusp, 1998.
_____. **A Natureza do Espaço**. Ed. 4. São Paulo: Edusp, 2008.
SVERZUT, José Umberto. **Redes GSM, EDGE e UMT**S: Evolução a caminho da quarta geração (4G). São Paulo: Ética, 2011.

Fontes

AGÊNCIA NACIONAL DE TELECOMUNICAÇÕES (ANATEL). Lei nº 13.116, de 20 de abril de 2015. Disponível em: http://www.anatel.gov.br/legislacao/leis/807-lei-13116 Acesso: 21/03/2018.
AGÊNCIA NACIONAL DE TELECOMUNICAÇÕES (ANATEL). Mobile. Disponível em: http://gatewaysiec.anatel.gov.br/mobileanatel/ Acesso dia: 25 mai. 2018.
MARTINEZ, Bruno. Teste de velocidade de internet. Confira a qualidade da sua conexão. **Showmetec**, São Paulo. Disponível em: https://www.showmetech.com.br/operadora-testa-internet-4g-com-velocidade-de--300-mbps-em- londres. Acesso: 22/05/2018.
AGÊNCIA NACIONAL DE TELECOMUNICAÇÕES (ANATEL). Resolução nº 683, de 05 de outubro de 2017. Disponível em: http://www.anatel.gov.br/setorregulado/destaques/341-mapa-da-telefonia-movel Acesso: 14 mar. 2018.
COPA 2014. Veja o que você precisa saber sobre tecnologia 4G. Disponível em: http://copa2014.gov.br/pt-br/noticia/perguntas-e-respostas-veja-o--que-voce-precisa-saber-sobre- tecnologia-4g. Acesso em 20 jan. 2018.
MAGALHÃES, André Laurenti. Quais são as diferenças entre as rdes 1g, 2G, 3G, 4G, 5G e 6G? **Canaltech**. Disponível em: http://canaltech.com.br/dica/mobile/Quais-sao-as-diferencas-entre-redes-1G-2G-3G-e-4G/. Acesso em 17 jan. 2018.

ERBs. **Teleco**, [S. I.]. Disponível em: http://www.teleco.com.br/erb.asp Acesso: 08 jun. 2018.
HUAWEI. Disponível em http://www.huawei.com/br/. Acesso em 20 set 2018.
MAPA de ERBs. **Teleco**, [S.I.]. Disponível em: http://telecocare.teleco.cl9.com.br/telebrasil/erbs/ Acesso: 11/06/2018.
TELEFONIA de celular: 3G. Teleco, [S. I.]. Disponível em: http://www.teleco.com.br/3g_tecnologia.asp. Acesso: 25 abr. 2018.
TECNOLOGIA 4G. Dúvidas sobre o 4G. **Tecnologia4g.br**. Disponível em: http://tecnologia4gbr.com/duvidas-sobre-o-4g/. Acesso em 19 jan. 2018.
SILVA, Lisandro Nunes da. Serviços SMS II: Envio da Localização Física do Celular. **Teleco** [S.I.]. disponível em: http://www.teleco.com.br/tutoriais/tutorialsmsloc/pagina_2.asp Acesso em: 08 fev. 2018.

O lado avesso da camiseta: transformações na cultura e no mundo do trabalho na cidade de Cuiabá, Mato Grosso[28]

Camila Barbosa Pasinato

Introdução

A camiseta é uma peça de vestuário de consumo massificado em escala mundial, pelas condições de produção hoje difundidas em escala global e pelo baixo custo de produção e consumo, constituindo enfaticamente, desde o século XX, o cotidiano de milhões de pessoas no mundo todo. A peça é produzida no conhecido formato de T, padrão consagrado de reprodução técnica que permitiu à camiseta tornar-se um produto constituinte da cultura mundializada, que advém dos processos globais de circulação de informações.

A pesquisa destaca as seguintes questões: as transformações tecnológicas na indústria têxtil que permitiram a emergência e as constantes alterações estruturais da camiseta como produto do setor de vestuário; a precarização do mundo do trabalho no setor de vestuário, o que demandou reinvenções nas práticas de produção (o lado avesso da

28 Artigo resultado de dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação (Interdisciplinar) em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT), sob orientação do Prof. Dr. Yuji Gushiken.

camiseta); e o cotidiano em uma oficina de Cuiabá, capital de Mato Grosso. Entre produção econômica e usos sociais, aponta-se a caracterização da camiseta como produto de uma cultura tecnológica historicamente instituída no setor têxtil, de cujas transformações passam a depender os modos de produção do setor de confecções e os distintos usos que constituem o imaginário da moda no cotidiano.

Este artigo apresenta resultados de investigação sobre o mundo do trabalho na cidade de Cuiabá, capital do estado de Mato Grosso, região Centro-Oeste do Brasil, que se desvela através da produção de camisetas no setor de confecções e que se desdobra em produção simbólica em seu consumo massificado por amplas faixas da população. Em perspectiva interdisciplinar, a camiseta é considerada pela dimensão econômica ao ser produzida em oficinas (ou facções) de costura, em meio aos processos de transformações no mundo do trabalho, e em sua caracterização simbólica, na medida em que o consumo massificado a torna uma espécie de "mídia radical", como superfície de inscrições e mensagens das mais variadas.

Os resultados apresentados referem-se à investigação realizada através de pesquisa de campo, aplicação de entrevistas abertas com empresários do setor têxtil, faccionistas em suas próprias oficinas e com o presidente do Sindicato das Indústrias do Vestuário no Estado do Mato Grosso (Sinvest-MT), no período de março de 2015 a fevereiro de 2016, na cidade de Cuiabá. A pesquisa tem como parâmetro de revisão bibliográfica as transformações no mundo do trabalho do setor de confecções de regiões industrializadas, mas

considerando empiricamente a realidade regional brasileira, cuja condição histórica não passa necessariamente pela ampla experiência de industrialização.

Em cidades como Cuiabá, caracterizada economicamente mais pelo comércio e pela oferta de serviços do que propriamente pela agropecuária e pela indústria, a flexibilização do mundo do trabalho não reflete em uma saída para a desindustrialização que nunca se constituiu efetivamente, mas como adaptação dos trabalhadores a uma demanda de uma indústria ainda apenas em estado de emergência na economia local e regional. Assim, a pesquisa se realizou através de observação em campo, com aplicação de entrevistas semiestruturadas junto a faccionistas e empresários do setor de confecções, tendo como objetivo central desvelar a relação de trabalho imaterial que envolve a produção da camiseta como mídia radical.

Camiseta: Mídia corporal

Até a década de 1950, a camiseta era conhecida como *undershirt* (“camisa de baixo”, em inglês, ou “camisa de meia”, no Brasil). O que todas as variações da camiseta têm em comum é a forma em T, de onde vem a origem de seu nome em inglês, *t-shirt*, a partir do momento em que deixa de ser usada como roupa de baixo. O formato da letra T se relaciona à anatomia do corpo humano.

Ao abrir os braços, o corpo humano se assemelha à letra T, e o desenvolvimento do design da camiseta, como peça de vestuário, buscou acompanhar a anatomia humana de maneira funcional, vestindo de forma vertical e descendente,

seguindo as linhas do corpo, com orifícios destinados à cabeça, aos braços e ao tronco.

O formato da peça também se relaciona com a necessidade de padronização do processo produtivo nas oficinas de costura e nas confecções, o que demanda maior velocidade na produção de corte e costura. Neste processo, são reunidos os quatro cortes que compõem a peça: uma frente, um verso e duas mangas. A rápida produção da peça tornou-se condição para o consumo massificado do século XX.

Na década de 1950, a camiseta, segundo Luis Carlos Maciel (1988, p. 62), deixou a condição de peça secundária, destinada a ser usada como "roupa de baixo", para atender a uma demanda impensável: a camiseta tornou-se veículo de reivindicações, em especial em protestos realizados nas ruas por distintos grupos sociais. A emergência da camiseta é contemporânea da cultura jovem na segunda metade do século XX. A condição de veículo de protesto ganhava evidência pela recusa do público jovem à maneira tradicional de se vestir, caracterizada por camisas com colarinhos, botões, punhos e acessórios como gravatas. Ainda segundo Maciel (1988), a simplicidade da camiseta equivalia a uma recusa às complicações da prática do vestir-se.

A partir da década de 1960, a camiseta extrapola sua caracterização apenas de peça de vestuário, adquirindo novas maneiras de vestir e tornando-se um meio de comunicação. Estas caracterizações coincidiram com uma importante transformação no consumo de moda: o surgimento da produção chamada de *prêt-à-porter* (pronto para usar), que dá início ao processo de reprodução massificada de

uma mesma peça de roupa, minimizando, gradativamente, o monopólio dos ateliês de alta costura que determinavam direcionamentos de mercado e ditavam o que então se institui como “moda”.

A camiseta, em sua condição de peça de vestuário que se transforma em mídia corporal, ganha força simbólica com a emergência da cultura jovem da segunda metade do século XX. Os anos 1960 são considerados o ponto de fracionamento histórico por parte da juventude como categoria social, na medida em que se passava a reivindicar revisões na vida social e a ditar transformações de comportamento. Havia uma necessidade de se quebrar as regras pré-estabelecidas, impostas historicamente pelas gerações anteriores e, neste cenário, pela primeira vez, a juventude emerge como categoria social e como questão relevante no bojo das ciências sociais e humanas.

A cultura adolescente-juvenil, segundo Edgar Morin (2006, p. 139), no que se refere ao consumo, usa produtos materiais e imateriais que demarcam os valores de “modernidade, felicidade, lazer, amor”. Trata-se de uma cultura criada pela adolescência, mas produzida pelo sistema social. “A criação modifica a produção e a produção modifica a criação”. (Morin, 2006, p. 140).

A camiseta caracterizou-se simultaneamente como peça de vestir e como ferramenta comunicacional no cenário econômico e político do Brasil na segunda metade do século XX: um país com uma juventude contestadora, reivindicando novas formas de organização social, novas maneiras de viver e, consequentemente, de se vestir. A funcionalidade da

camiseta, naquele momento histórico, era a de servir como peça de produção rápida, economicamente barata e socialmente descomplicada, em contraposição às camisas, que demandavam tempo e manutenção demasiada (por exemplo, a passadoria e os inúmeros botões para seu ajuste).

A camiseta, ao carregar historicamente signos atrelados à juventude, difunde, portanto, os signos de rebeldia e informalidade. Há situações socialmente codificadas que sugerem o uso da camiseta em sua inconveniência para situações consideradas formais nas regras da vida social cotidiana. Mas ao decidir usá-la em sua inconveniência, o indivíduo tem por objetivo produzir rupturas com tais regras sociais vigentes relacionadas ao padrão de vestuário da ocasião.

Celso Japiassu (1988, p. 85), tendo como referências as questões comunicacionais de Marshall McLuhan, defende que a vantagem da camiseta é ser, ao mesmo tempo, "meio e mensagem". A camiseta, ao se tornar um suporte de enunciados discursivos, ganha uma condição midiática. "Os homens de marketing e os de propaganda descobriram que a camiseta tem a vantagem de veicular intensamente um conceito publicitário, sendo ao mesmo tempo um brinde, uma mercadoria desejada" (Japiassu, 1988, p.85). A época retratada é a década de 1960, quando os publicitários descobriram que, além de poder usar as camisetas como brindes promocionais, as pessoas chegariam a pagar para usá-las, quando vinculadas à imagem de uma empresa ou marca.

Roberto Muggiati (1988, p.135) defende que a camiseta tem semelhanças com o pôster, com o *outdoor* e com o comercial de TV: um suporte viável para uma grande variedade de

mensagens, mas com a vantagem de ser móvel, acompanhando o usuário em sua trajetória cotidiana. Pela variação de preço, a camiseta torna-se mais acessível do que a televisão ou outros veículos de comunicação. Portanto, a camiseta, por estar presente no dia a dia de praticamente todos os segmentos sociais e por possibilitar a transmissão de mensagens, ganha uma dimensão comunicacional, na medida em que se caracteriza por um processo de produção de sentido de caráter popular.

Arjun Appadurai, ao falar sobre o consumo e a relação com o prazer, cita a camiseta como um exemplo de processo comunicacional:

> *As **t-shirts**, os cartazes publicitários, os grafites, bem como a música rap, a dança de rua e os bairros de lata, tudo isso demonstra que as imagens dos meios de comunicação entram rapidamente para os repertórios locais de ironia, ira, humor e resistência (Appadurai, 1996, p. 18).*

A camiseta, em sua dimensão comunicacional, relaciona-se fortemente com o conceito de mídia radical, de John Downing (2002, p.33): “A mídia radical alternativa constitui a forma mais atuante da audiência ativa e expressa as tendências de oposição, abertas e veladas, nas culturas populares”. O autor defende que a cultura popular age como matriz genérica da mídia radical alternativa. “Ela também se entrelaça com a cultura de massa comercializada e com as

culturas de oposição" (Downing, 2002, p.41). Ou seja, a mídia radical possui características da cultura popular, assim como da cultura de massa, pois o limite entre uma e outra torna-se difuso:

> *[...] Uma razão importante para o sucesso da cultura de massa produzida comercialmente, observa ele, (Barbero, 1993) é exatamente o fato de que as indústrias da cultura comercial dão destaque a inúmeros elementos da expressão cultural popular. Seus produtos e linguagem não são meras imposições de cima pra baixo (Downing, 2002, p. 35).*

Camiseta e mundo do trabalho

O setor têxtil e de confecção possui grande representatividade na economia mundial e brasileira. A camiseta é parte importante desse setor, por se tratar de um produto com impacto em diversas fases da cadeia econômica: produção de matéria-prima (fibras, fios e tecelagem), confecção da peça (indústria de vestuário) e comércio.

Consolidando este cenário, alguns dados da Associação Brasileira da Indústria Têxtil e de Confecção (Abit, 2019) são relevantes no que tange ao viés econômico da camiseta, tais como:

- O Brasil ocupa a quarta posição entre os maiores produtores mundiais de malha do mundo. Além disso, é o país com maior cadeia têxtil completa do Ocidente, produzindo desde as fibras até as confecções.

• O setor têxtil e de confecção reúne mais de 25 mil empresas.

• O setor emprega cerca de 1,5 milhão de brasileiros, sendo que 75% são pessoas do sexo feminino. Se forem somados aos empregos indiretos, são mais de oito milhões de brasileiros.

• O setor têxtil e de confecção é o segundo maior empregador da indústria de transformação, ficando atrás somente do setor de alimentos e de bebidas.

No processo de informacionalização da economia ocorreu uma transformação de paradigma em que as indústrias e a fabricação de bens duráveis deixaram de ocupar a posição privilegiada da economia, cedendo espaço à maior presença dos serviços e informação. Entre as consequências, os trabalhadores do setor têxtil e de confecção tiveram de lidar com novas tecnologias, que implicaram em processos de automação, aos quais os trabalhadores tiveram que se adequar.

Por isso, a tecnologia como elemento estruturante na economia resultou em transformação nos processos de trabalho. Investimentos em tecnologia significaram redução de mão de obra, causando problemas no cenário socioeconômico e no mundo do trabalho. “Sem uma força de trabalho treinada para operar as máquinas eficientemente e gerenciar as fábricas, a meta de tornar eficaz o indispensável retorno dos investimentos não será atingida.” (Feghali; Dwyer, 2001, p. 64).

Michael Hardt e Antonio Negri (2002) contextuam a passagem de processos, como a costura e a tecelagem, para processos informatizados, denominados de “trabalho abstrato”, ou seja, as ferramentas de trabalho tradicionais eram

inflexíveis, uma vez que: “[...] ferramentas diferentes correspondiam a atividades diferentes – as ferramentas do alfaiate, as ferramentas do tecelão, ou, mais tarde, a máquina de costura e o tear automático.” (Hardt; Negri, 2002, p. 313).

O surgimento do computador nesses processos consolidou-o como uma ferramenta universal ou central, como Hardt e Negri (2002) apontam, impondo aos trabalhadores a necessidade de saber operá-lo. A informatização torna o trabalho abstrato, na medida em que passa a existir certo distanciamento entre trabalhador e seu processo de trabalho, como a arte de costurar ou de tecer, por exemplo. A situação faz emergir o que os autores chamam de “trabalho imaterial”, devido à condição da produção de conhecimento e do saber operar a máquina.

Percebe-se que parte dessa dificuldade também envolve a discussão em torno da temática da faixa etária dos trabalhadores e a dificuldade com que distintas gerações de trabalhadores têm para lidar com novas tecnologias. É o que relata Silvia Boriello (2015):

> *[...] a questão da idade também influencia no aprendizado para trabalhar com máquinas sofisticadas. Enquanto uma costureira com um pouco mais de idade fica mais receosa para costurar numa máquina eletrônica, uma mais jovem já toma isso como um desafio. O segredo é manter os dois perfis misturados (Boriello, 2015, p. 40).*

É fato a diminuição da mão de obra voltada para a costura com o passar dos anos. É uma função cada vez mais desvalorizada, principalmente pelos jovens. A disponibilidade de mão de obra especializada para funções que demandam conhecimento e lida com novas tecnologias tornou-se ainda mais crítica para o setor industrial. Boriello (2015) complementa que, por mais inovação tecnológica que a indústria do vestuário tenha experimentado historicamente, com uso de máquinas de costura eletrônicas, máquinas de corte automáticas, estamparia digital, entre outras, no imaginário da geração mais jovem, a atividade continua sendo considerada simplória, e, consequentemente, menosprezada como campo de trabalho.

O desenvolvimento e a produção de uma simples peça de camiseta pode significar divisão internacional do trabalho: criação (*design*) em um país, corte de peças em outro, envio dos cortes para serem costurados em um terceiro país e de lá as peças, finalmente montadas, serão enviadas a vários países, onde serão comercializadas. Com a tecnologia, impulsionada pela globalização das últimas décadas, abre-se o mercado para a importação e exportação de produtos têxteis e confeccionados.

A camiseta está entre os produtos têxteis confeccionados com mais agilidade, se comparada a outros artigos do vestuário, em função do formato pré-definido, com poucos recortes e, portanto, com poucas áreas a serem costuradas. Desta maneira, a peça sempre acompanhou as constantes inovações tecnológicas no setor têxtil, o que permitiu a transformação de sentido sobre a peça que se conhece hoje no

mundo todo: a camiseta como um produto de rápida confecção e em larga escala, reflexo da massificação da produção econômica e da emergência da cultura de massas no século XX.

A história da camiseta começou com a Revolução Industrial, que, segundo Letícia Bicalho Canêdo (1994, p.33), sofreu impulsos exatamente da indústria têxtil em sua relação com a indústria algodoeira. Com o comércio em crescimento no século XVIII, a produção tornava-se cada vez mais insuficiente para o consumo. Houve demanda por mais velocidade, aumento na produção, e transformação na estrutura industrial. Como consequência das transformações, novas formas de organização do trabalho surgiram na indústria têxtil:

> *[...] não mais a produção domiciliar do artigo que atendia a um mercado pequeno, e sim a existência de fábricas providas de máquinas movidas a vapor, agrupando até centenas de trabalhadores ocupados na fabricação em série para um mercado indeterminado, desconhecido e cada vez maior (Canêdo, 1994, p. 07).*

Tratava-se, portanto, de um mercado incógnito, pois anteriormente, segundo Canêdo (1994, p.21), "o objetivo da produção era o próprio produto enquanto objeto de uso, e não a venda do produto, como acontece com a sociedade capitalista".

A Revolução Industrial implicou em mudanças nas formas de organização do trabalho e na vida cotidiana dos indivíduos,

principalmente quando relacionada ao tempo. A velocidade exigida na produção de artigos têxteis trouxe também a experiência de velocidade na vida das pessoas, mudando o ritmo em suas residências, em suas famílias e nos modos de habitar a cidade.

No período anterior à Revolução Industrial, a mão de obra encontrava-se dispersada em domicílios espalhados pelo campo. Um dos motivos que fez com que as famílias se reorganizassem nas cidades foi, entre outras condições, a invenção da máquina movida com cilindros (*water-frame*), que necessitava de água como força motriz. A máquina não poderia ser instalada em domicílios, mas sim em uma fábrica que geraria uma concentração de operários.

A Revolução Industrial foi um processo histórico estruturante, pois condições e necessidades foram criadas para que as fábricas surgissem junto à demanda por mais agilidade de produção de artigos têxteis. Foi-se descobrindo o poder da velocidade e a oferta de roupas diferentes surgia, consequências do desenvolvimento do modo de produção capitalista.

Segundo Álvaro Vieira Pinto (2005, p. 219), "[...] a tecnologia tem de ser a teoria, a ciência, o estudo, a discussão da técnica, abrangidas nesta última noção as artes, as habilidades do fazer, as profissões e, generalizadamente, os modos de produzir alguma coisa". A máquina de costura, considerada um grande símbolo de inovação em tecnologia, alterou o modo de produção de artigos têxteis.

O grande ponto da demanda da criação de uma máquina que costurasse era a velocidade. Com a máquina,

produz-se mais rápido e substituem-se muitas costureiras ao mesmo tempo por uma só. “O tempo do trabalho estava mudando no começo do século XIX, era agora regulado por relógios ou pelo tempo do trabalho nas máquinas” (Monteleone, 2012, p. 05).

Isaac Singer, segundo Joana Monteleone (2012, p. 10), alterou o plano de organização de trabalho e a produção dos artigos têxteis no século XIX, ao acreditar que a máquina de costura era um aparelho para se usar em casa ou, no máximo, em pequenos ateliês. Assim, cada família poderia ter a sua própria máquina. A mesma autora defende que essa foi a grande diferença entre Singer e seus antecessores na corrida pela invenção e melhorias na máquina de costura.

A organização da confecção de artigos têxteis, então instituída nas grandes fábricas, volta a ter o ambiente domiciliar como espaço de produção. A tecnologia, além de inserida nos ambientes de trabalho de fábricas, foi inserida também em ambientes domiciliares, favorecendo o trabalho de mulheres antes fora dos circuitos do mundo do trabalho, e então seriam incorporadas à produção econômica em sua transformação estrutural, a partir das transformações tecnológicas das máquinas de costura.

Oficina de costura: O avesso do trabalho assalariado

A possibilidade de famílias de baixa renda perceberem na máquina de costura uma potencial ferramenta de geração de renda é nítida ainda nos dias de hoje, em pleno século XXI. De acordo com os dados da Associação Brasileira da Indústria Têxtil e da Confecção (Abit), cerca de 75% dos

profissionais desse setor são mulheres. A maioria das pessoas empregadas, direta ou indiretamente, é composta por mulheres, muitas delas são chefes de família (Abit, 2019).

Quando optam por montar uma oficina ou facção (termo pelo qual a oficina é conhecida em alguns estados brasileiros), as mulheres se unem, em geral, no âmbito do círculo familiar. Primas, irmãs, mãe e filhas montam o espaço de trabalho em suas próprias residências, prestando serviço para fábricas e recebendo pagamento por produção. Não há um modo padrão otimizado de funcionamento de oficinas ou facções. Muitas vezes, elas surgem em ambientes improvisados, que funcionavam como garagem de automóveis ou sala de estar das residências, por exemplo.

Nos países onde as máquinas de costura são mais acessíveis, as facções tornaram-se uma opção para mulheres e mães terem fonte de renda, mas podendo ficar mais tempo em casa, acompanhando e cuidando dos filhos. O corte e a costura são ofícios aprendidos em família, uma opção viável para indivíduos sem profissão formal, tornando-se, não raramente, uma fonte de renda mais atraente do que um emprego convencional com carteira assinada.

Vários são os motivos que causam a alta evasão de funcionários nas indústrias têxteis e que levam as facções a se disseminarem no mundo do trabalho, sendo cada vez mais populares que um emprego formal como costureira em uma confecção: “Baixos salários, carga horária intensa, falta de perspectiva de crescimento, pressões e humilhações que se configuram como assédio moral. Além disso, as oportunidades de crescer são mínimas” (Araujo, 2011 *apud* Matsusaki, 2012).

O que se percebe é o enquadramento da subjetividade na medida em que trabalhadores, principalmente mulheres, lidam com tecnologias e técnicas por meio das quais produzem uma espécie de infraestrutura de produção econômica e esses saberes constituem a superestrutura simbólica. No caso da fabricação de camisetas, a popularização das oficinas ou facções é ainda maior. Trata-se de uma linha de fuga, ou seja, um modo de subjetivação das classes populares, que apesar de não terem treinamento e experiência, reinventam a vida econômica através da produção informal, agora em suas próprias residências.

A produção de uma camiseta requer treinamento básico, ou seja, é necessário aprender a costurar usando a máquina destinada à fabricação da peça, já que a terceirização do processo produtivo, destinado às oficinas ou facções, envolve somente o processo de costura. Sendo assim, pode-se dizer que a produção da camiseta não requer mão de obra com muita experiência quando comparada, por exemplo, à produção de uma camisa de botão e colarinho. Por isso, a possibilidade de se encontrar oficinas especializadas em fazer camisetas, na simplicidade do formato T, é muito maior do que peças de camisaria, mesmo se o pagamento por peça for mais baixo.

Ao mesmo tempo em que há evasão de postos de trabalho para costureiras, nas fábricas, dada a precariedade advinda do trabalho assalariado, as oficinas (facções) vão se instituindo no cenário socioeconômico como nova forma de organização de trabalho, mas igualmente carregando ainda características de precariedade. Cocco, Urani e Galvão (1999) já

descreveram o fenômeno observado na década de 1970 na Itália, onde empresas deixaram de ter uma estrutura vertical, na qual todas as etapas estavam concentradas na mesma empresa, da pesquisa à produção, para adotar uma estrutura horizontal, em que algumas etapas do processo não estão concentradas necessariamente na própria empresa, mas sim em fornecedores e prestadores de serviço que, muitas vezes, são ex-funcionários da própria empresa.

O mesmo fenômeno econômico e social se nota no setor de confecções do Brasil, com a ressalva de que, no caso italiano, a horizontalização das etapas foi uma saída para a desindustrialização. No Brasil, algumas regiões sequer passaram por um processo de industrialização mais incisivo, de modo que o setor secundário não se consolidou como o mais relevante na cadeia de produção econômica. Assim, as oficinas, no caso brasileiro, surgem através de outra realidade econômica e social, com distintas fases de modernização, o que nem sempre inclui a industrialização como experiência histórica.

Vários são os motivos para o surgimento das redes de empresas ou de um distrito industrial, no caso da Itália. Entre eles destacam-se: as questões trabalhistas, fazendo com que as etapas do processo de produção sejam feitas externamente; a necessidade da segmentação do mercado, que exige de cada empresa a especialização em apenas uma parte do processo de produção; e até o próprio desinteresse das costureiras em permanecer nas fábricas, preferindo trabalhar em suas residências, com mais flexibilidade e autonomia.

Percebe-se que, em meio à fragilidade em que foram

surgindo as facções no Brasil, o propósito se mantém similar ao fenômeno italiano da década de 1970: o de horizontalizar os processos produtivos. Entre outras características da rede de empresas ou distrito industrial podem-se destacar: inovações mais rápidas; tempo menor para a produção e comercialização do produto; os participantes da cadeia não precisam dispor de um valor alto de capital para desenvolvimento; melhor adaptação ao processo de globalização, principalmente em tempos de instabilidade do mercado e; riscos menores, ao contrário do modelo fordista, que, em caso de falência do *top-management*, toda a estrutura da cadeia é afetada.

No setor de confecções têxteis, os empresários incentivam a mão de obra a se transformar em fornecedores ou prestadores de serviço. Na outra margem do processo de produção, trabalhadores de oficinas são atraídos pelo discurso de se tornarem proprietários de seu próprio negócio e poderem prestar serviços para outras marcas e, como consequência, não ficarem restritos a uma só demanda. A prática de descontos na venda de máquinas usadas da fábrica, ou acordos entre empresários e funcionários interessados em abrir seu próprio negócio, é muito comum.

Esta situação gera um sentimento de possibilidade de crescimento econômico por parte dos trabalhadores:

> *Eles (os trabalhadores) veem a própria carreira como o primeiro degrau de um possível processo de up-grading social, que tem como ponto de partida a experiência técnica, prossegue através do*

> *trabalho autônomo no subfornecimento, passa pela microempresa e chega, em muitos casos, ao papel de empresa líder (Gurisatti, 1999, p. 92)*

No entanto, além da euforia com a suposta reestruturação da produção e da reinvenção de mercados consumidores, há interesses não explicitados por parte do empresariado, como explica Paolo Gurisatti (1999, p.111): “trata-se de uma forma de reduzir gastos com mão de obra e impostos, escapar de sindicatos com pressões sobre relações trabalhistas e fugir de normas e regulamentos do mercado de trabalho.”

Na produção horizontalizada, fornecedores e prestadores de serviços dividem suas funções em etapas produtivas. A dinâmica de redes de empresas ou distritos industriais favorece a flexibilidade na produção. Caso um dos representantes de alguma etapa enfrente problema – entrar em falência, por exemplo –, as outras etapas produtivas não necessariamente entram em colapso. Em situações como esta, apenas desviam suas atividades para uma nova empresa, desde que não haja vínculo comprovado entre ambas, ou seja, desde que o prestador de serviço ou o fornecedor não trabalhe apenas para a empresa em falência.

> *A flexibilidade talvez seja a característica que as pessoas mais costumam associar às vantagens do distrito industrial em relação à grande empresa centralizada. A combinação de flexibilidade e*

unidades de produção especializadas, típica dos distritos industriais, é freqüentemente chamada de 'especialização flexível (Pike, 1999, p.105).

A horizontalização das etapas produtivas, no caso de um produto como a camiseta, produzida e consumida em escala massiva, dá margem a problemas sociais, como a mão de obra explorada de forma irregular, escravização de crianças ou de imigrantes estrangeiros em situação ilegal, entre outras situações. No Brasil, alguns destes casos registrados nas atividades de grandes marcas da moda foram expostos na imprensa. A maioria dos casos ocorre nas facções ou oficinas que prestam serviços às grandes marcas. Ainda que não tivessem ligação contratual direta com a marca, as oficinas em questão possuíam vínculo com estas empresas devido à prestação de serviços exclusiva, fato considerado o suficiente para que a marca tivesse que assumir a responsabilidade pela ilegalidade da situação de trabalho.

Sob pressão da crítica social, em especial pela visibilidade do tema na imprensa, empresários criaram, em 1999, a ABVTEX (Associação Brasileira do Varejo Têxtil), com o objetivo de representar as principais redes do varejo nacional que comercializam artigos como bolsas e acessórios de moda, além de cama, mesa e banho. Segundo o site institucional da ABVTEX, trata-se de uma organização que visa a ética e o respeito à legislação[29]. As empresas que aderem à ABVTEX assumem a responsabilidade de agir de acordo com a ética trabalhista, negociar com fornecedores e contratar

29 ABVTEX. Disponível em: <http://www.abvtex.org.br>. Acesso em: 11 de mar. 2015

prestadores de serviço que estão dentro das responsabilidades prezadas pela associação.

O mercado da moda está dividido hoje em países desenvolvidos, onde as marcas instalam escritórios de pesquisa e criação, e países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, onde fábricas terceirizadas produzem para as marcas.

> *[...] o produto consumido transporta consigo a totalidade dos elementos da realidade social que o produziu, inclusive a ciência e a maquinaria utilizadas para gerá-lo. Não é possível exportar, por exemplo, um aparelho de televisão sem exportar ao mesmo tempo os conhecimentos mínimos para um modesto operário repará-lo. A expansão inevitável desses conhecimentos capacita o consumidor a transformar-se em produtor (Pinto, 2005, p. 274).*

A partir da situação mencionada por Pinto (2005), pode-se citar o caso da China, país que em seu projeto de industrialização, dispondo de mão de obra barata e cobrando baixos impostos, tornou possível o surgimento de fábricas terceirizadas que produzem para grandes marcas internacionais. A China absorveu tecnologia de outros países industrializados, estratégia com a qual adquiriu também o saber-fazer técnico. O resultado desta condição histórica foram as populares cópias de “produtos de marca”. A importação de

saberes, no caso da industrialização chinesa, remete a uma frase de Edgar Morin: “É, efetivamente, a técnica que mundializa o planeta Terra” (Morin, 2006, p. 203).

Cotidiano em uma oficina em Cuiabá, Mato Grosso

De acordo com o Sindicato das Indústrias do Vestuário, no Estado do Mato Grosso (Sinvest-MT)[30], existe uma dificuldade em contabilizar o número de oficinas (facções) em atividade no estado, pois muitas operam em situação de informalidade e outras prestam serviços para mais de uma empresa. Pode-se estimar o número aproximado de mil facções, gerando em torno de dois a três mil empregos diretos, uma vez que em média cada facção é constituída por três pessoas.

Em Cuiabá, capital do estado de Mato Grosso, não se evidencia a formação propriamente de um distrito industrial no setor de confecções, como no já conhecido caso italiano, de onde o modelo de organização horizontal de produção se difundiu como ideia. As facções ou oficinas não constituem um sistema que tem como função principal abastecer as grandes marcas, uma vez que a cidade de Cuiabá não se caracteriza por ser um polo com marcas de confecção do vestuário de grande porte.

O setor de confecções se constitui, majoritariamente, por empresas que produzem uniformes, sendo que em muitas delas a camiseta é a peça mais vendida, justamente pela característica midiática, através de estampas ou bordados, transformando-se em, além de um uniforme, uma plataforma de publicidade e identificação de outras empresas.

---

30 Entrevista realizada com o presidente do Sindicato das Indústrias do Vestuário no Estado do Mato Grosso (Sinvest-MT) em setembro de 2015.

As oficinas possuem como função primordial o abastecimento de fábricas e marcas criadas e desenvolvidas na capital Cuiabá, de alcance local ou, no máximo, regional. É importante ressaltar que nem todas as fábricas possuem uma marca, assim como nem todas as marcas possuem uma fábrica. No estado de Mato Grosso existem, no contexto desta pesquisa, pelo menos sessenta empresas com fábricas associadas ao Sinvest-MT. Para trabalho formal, as fábricas exigem nota fiscal do serviço prestado pelas oficinas, dando prioridade às que possuem o Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), em detrimento do Cadastro de Pessoa Física (CPF). Em geral, as oficinas se cadastram como microempresas ou como microempreendedor individual.

Os faccionistas em Cuiabá atuam de acordo com a demanda das fábricas, com a prestação de serviços como corte, costura, bordado, estamparia ou acabamento das peças. Em geral, agindo em uma só função, ou seja, atuam em torno da sua especialidade. A noção de especialidade atravessa inclusive o processo de costura, pois cada máquina desempenha uma função, fazendo com que os faccionistas desenvolvam melhor a aptidão para certos tipos de artigos do vestuário, como, por exemplo, camisetas ou artigos em jeans, que utilizam maquinários diferentes.

Para as fábricas em Cuiabá, que atuam com apenas um segmento e investem em padrão de qualidade, a especialidade em um produto torna-se um ponto positivo. No entanto, facções polivalentes podem ser atrativas e mais práticas para empresas que atuam em vários segmentos. Para que o processo de costura gire com mais velocidade e atenda

aos requisitos de qualidade, é necessário o investimento em máquinas industriais. Em Cuiabá, as máquinas mais comuns encontradas entre os trabalhadores estão a “galoneira”, a “*overlock*” e a “reta”. Na maioria dos casos, a compra das máquinas é realizada através de parcelamentos diretos ou empréstimos em instituições financeiras.

Entre os faccionistas não há precisamente dados concretos sobre o retorno financeiro do investimento em maquinário. Nesse ambiente há estimativas distintas, pois são vários os fatores que influenciam na renda de cada facção, como o tipo da máquina, a marca e o volume de produção mensal para se repor o investimento. Em geral, sabe-se que, durante alguns meses do ano, os faccionistas trabalham basicamente para repor o valor investido. Além do gasto com a compra das máquinas, existem as despesas com manutenção, sendo um fator de extrema importância a ser dimensionado por se tratar de máquinas delicadas, ou seja, que exercem funções minuciosas com agulhas. Sendo assim, qualquer disfunção em sua regulagem torna-se perceptível, como os defeitos no ponto da costura e, como consequência, na qualidade do produto final.

Pode-se estimar que os gastos giram em torno de R$ 100 a R$ 300 por mês, já que o valor de cada visita técnica varia de R$ 80 a R$ 150 por máquina, sendo comum a manutenção com a frequência de uma vez ao mês, além dos gastos com possíveis trocas de peças com defeitos. Vale ressaltar que, em casos de máquinas novas, o fabricante costuma oferecer até um ano de garantia.

A localização geográfica das oficinas é algo relevante a ser mencionado, pois em geral se situam em bairros afastados

do Centro de Cuiabá, sendo comum localizarem-se em conjuntos habitacionais populares, residenciais subsidiados por programas do governo, na zona rural ou até em outros municípios vizinhos, como Várzea Grande, que centraliza com a capital a Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá (RMVRC).

A distância se configura como uma dificuldade, pois algumas fábricas não se responsabilizam pela distribuição das peças, ficando o transporte das mercadorias a cargo dos próprios faccionistas que, em muitos casos, não possuem veículo próprio. As oficinas em Cuiabá reproduzem as mesmas características das oficinas no Brasil. Em geral, são compostas por mulheres com algum grau de parentesco, como mães e filhas, primas, tias e sobrinhas, sempre com uma delas assumindo a posição de líder, estando à frente de negociações de preço e do planejamento mensal.

São raras as oficinas com a figura masculina do homem participando. Em alguns casos, trata-se de mulheres divorciadas liderando as atividades práticas e a organização do negócio. Em outros, o marido trabalha em ramo de atuação econômica diferente. Há situações em que os maridos são membros da oficina e desempenham um papel de colaborador, ou seja, fora de seu horário de expediente, eles ajudam as esposas em funções que não demandam muito treinamento, como pregar botões em máquinas específicas ou cortar linhas excedentes, dando acabamento à peça. Há exceções em que o homem atua como líder da facção, mantendo-a como sua função econômica principal e, consequentemente, da família.

Apesar destas variações relativas ao gênero, trata-se, predominantemente, de um núcleo familiar, cujo sentimento caracteriza-se pela colaboração, sendo comum o relato de líderes afirmando que possuem a ajuda de suas filhas, mães ou outras parentes. A forma como se organizam é muito singular. Percebe-se, através de relatos, que a distribuição da renda entre os componentes acaba sendo por produção (quantidade de peças produzidas) ou diária (tempo de trabalho dispendido), sendo que, em meses com baixa produção, em função da menor demanda, não são todos que trabalham, assim como, em período de alta produção, podem necessitar de um componente familiar extra.

Na grande maioria dos casos, a principal fonte de renda da família vem da atividade da oficina. Em meses com baixa rotatividade de produtos no comércio, como fevereiro a abril, há a necessidade de os membros das facções buscarem outros tipos de serviços, até em outros ramos da economia. O que se observa é que, para manter a renda familiar em meses de baixa produção, as oficinas possuem como alternativa a tentativa de buscar serviços em novas empresas ou fábricas que necessitam de seus processos de trabalho; comprar tecidos para produzir e vender peças em pequena escala, como roupas sob medida ou até tapetes; e, em último caso, atuar em outras atividades econômicas, como produção de alimentos, venda de cosméticos ou demais produtos.

Há casos em que a oficina e a fábrica mantêm relações de interesses mútuos já de longa data, sendo comum acontecer parcerias nas quais a fábrica possui a preocupação de sempre passar serviços para a oficina em questão, favorecendo-a

em relação a outras oficinas; e, em contrapartida, a oficina priorizar a produção para esta fábrica, mantendo os prazos e a qualidade demandada no processo de produção. No entanto, esta relação supostamente harmônica é um fato que se registra como exceção e, em certo ponto, necessita ser observada com cautela, pois, para as fábricas, ter uma facção que produz exclusivamente e com frequência constante pode-se caracterizar como vínculo empregatício, o que, do ponto de vista trabalhista, demanda fiscalização no ambiente e na forma como trabalham, para que tudo esteja conforme as leis.

Da mesma forma, para as oficinas, a dependência ou exclusividade de uma só fábrica ou empresa torna-se um risco, na medida em que existem as incertezas do mercado, com variações em seus fluxos de venda e, consequentemente, de produção. O ofício da costura é transmitido através das gerações, sendo comum o relato de aprendizagem com mães, e/ou avós, ao observá-las costurando em casa. Da mesma forma, configura-se uma prática comum o ensino do ofício a suas filhas, sendo jovens ou até crianças. Mesmo que desaconselhável e proibido, há casos de existência de crianças que ajudam suas famílias no processo de costura ou acabamento, tornando-se membros ativos da oficina.

Existem os casos, mesmo que raros, de mulheres que aprenderam a técnica da costura em cursos profissionalizantes em entidades como Senai ou Senac em Cuiabá, ou até as que fizeram curso de tecnólogo em *design* de moda, com a duração de dois anos. O pagamento da produção por serviço prestado costuma ser por peça, sendo que em Mato

Grosso, por exemplo, a média de preço que uma indústria de confecção paga a uma oficina somente pelo processo de costura e acabamento por camiseta é de R$ 2,50 (valor praticado em 2015) e o tempo desse processo gira em torno de cinco minutos; enquanto o preço médio de uma camisa é de R$ 8 a R$ 10, dependendo do grau de dificuldade, com o tempo de produção de até trinta minutos[31].

Os preços são impostos pelas fábricas ou empresas. Porém, existe sempre a prática da negociação do valor da produção. Na grande maioria dos casos, é o faccionista que acaba cedendo, uma vez que muitas fábricas usam como argumento o fato de fornecerem as peças prontas, ou seja, já cortadas e separadas, para serem costuradas. Outros fatores também podem entrar na negociação do valor, como a logística: em Cuiabá, por exemplo, geralmente se torna responsabilidade do próprio faccionista a função de buscar e devolver as peças na fábrica. Porém, em contrapartida, a fábrica pode argumentar que as linhas, as etiquetas e outros insumos necessários para a produção serão entregues juntos com as peças.

Entre o lote de produção costurado pelas facções, é comum haver peças com defeitos. Essa questão se configura como um conflito entre as fábricas e os faccionistas, uma vez que, em algumas fábricas, o pagamento só ocorre após a correção de todas as peças defeituosas e, quando não é possível corrigir, desconta-se no pagamento o valor da peça. Para dimensionar a capacidade de velocidade de produção, uma grade de camisetas composta por 250 peças demora

---

31 Dados obtidos através de pesquisa com consultores da área de confecção na cidade de Cuiabá-MT no ano de 2015.

em torno de três dias para ser costurada, com até três trabalhadores na mesma oficina. Caso esse número diminua para somente uma pessoa costurando, o tempo médio que se gasta com o processo de costura é de até uma semana.

Ou seja, um faccionista que mantém esse ritmo de produção pode chegar a ganhar em média R$ 625 reais por semana, ou R$ 2.500 por mês, somente com a produção de camisetas para uma só fábrica. Porém, para atingir esse objetivo, a jornada costuma ser exaustiva. É comum o relato de faccionistas que trabalham mais de doze horas por dia, começando a trabalhar às sete horas da manhã, com uma breve pausa para fazer o almoço da família e logo retornando ao trabalho, finalizando o expediente entre as 20 e 22 horas.

Com a rotina cansativa, em muitas vezes, os objetivos desejados anteriormente, como o de acompanhar melhor os filhos em casa e ter a liberdade de poder montar a própria rotina de trabalho, não são necessariamente alcançados. Os faccionistas, tendo em vista a possibilidade de aumentar o faturamento na medida em que produzem com mais velocidade, assumem o compromisso de costurar lotes maiores, gerando uma corrida frenética contra o tempo.

Percebe-se que a preocupação com o futuro existe, porém são raros os faccionistas que conseguem contratar o serviço de uma previdência privada. Para os microempreendedores individuais, existe o direito à aposentadoria por idade, além de outros benefícios como auxílio-doença e salário-maternidade, desde que contribuam mensalmente com 5% do valor do salário mínimo, configurando-se como uma opção considerada viável.

Apesar da rotina exaustiva e dos problemas relacionados ao setor de confecções, o retorno financeiro é considerado satisfatório. As faccionistas afirmam gostar da atividade que exercem, seja qual for a parte do processo em que atuam: costura, corte, estamparia ou bordado. A afirmação geral é a de que a possiblidade de trabalhar por conta própria sempre exerce forte atração sobre as decisões relacionadas ao mundo do trabalho e à produção de renda no âmbito familiar.

Considerações finais

Se as dinâmicas culturais são construídas pela sociedade, que está em constante transformação, isto é o que provocará as mudanças de significado no uso cotidiano de camisetas, por mais que elas sempre reproduzam a sua forma originária do formato T. A produção econômica da camiseta constitui, simultaneamente, uma produção cultural. Esta tensão é consequência de processos históricos distintos, na medida em que a camiseta, acessível a amplas faixas da população, seja pelas táticas de produção ou massificação de consumo, permite que a peça seja mais suscetível às diferentes traduções da época vivida.

A camiseta emergiu como produto para consumo em larga escala devido às condições do mundo do trabalho, à industrialização têxtil impulsionada pela extração do algodão e ao surgimento da roupa pronta para usar (*prêt-à-porter*) como condição da cultura urbana. As condições históricas de acesso à tecnologia de produção e ao consumo enumeram as seguintes características: facilidade de produção, possibilidade de fonte de renda, a condição de ser um suporte de

mensagens e o baixo preço para consumo em larga escala.

Pode-se ponderar que a camiseta, nas condições de trabalho de costureiras nas oficinas ou facções, emerge em sua dimensão popular urbana, na medida em que a produção de renda se realiza sempre e cada vez mais em condições de precarização do mundo do trabalho no ponto de vista do trabalhador, agora entre assalariado e livre empreendedor.

A dimensão popular urbana da camiseta passa, necessariamente, pela constituição do atual mundo do trabalho que se realiza já nem tanto apenas nas grandes fábricas das regiões industrializadas, mas que se espraia pelas discretas oficinas caseiras em lares de uma cidade qualquer, como é o caso brasileiro e tendo a cidade de Cuiabá como atualização deste argumento. A camiseta, simples peça de vestuário, apresenta em seu avesso a precarização do trabalho assalariado, o trabalho em casa como modo de sobrevivência, a lida com sempre renovadas tecnologias, e a busca pela saída da marginalidade econômica e social.

Considera-se a marginalidade social em que se encontra boa parte da população brasileira, ainda em busca da construção da vida econômica, que já não passa necessariamente pelo trabalho assalariado e das garantias laborais, mas necessariamente repensada em sua condição hoje atravessada de muitas incertezas quanto ao futuro da categoria social do trabalhador e das turbulências política e econômicas que atravessam o mundo do trabalho.

O lado avesso da camiseta, portanto, equivale a considerar a precariedade econômica que ainda constitui o cotidiano de milhões de famílias num país como o Brasil, onde a ideia de

direitos humanos e direitos sociais ainda inclui temas problemáticos e que demandam atenção nos estudos interdisciplinares em Comunicação e Cultura. Esta precariedade econômica, com amplos reflexos na produção simbólica, talvez tenha fortes aproximações com a marginalidade social que ainda insiste em permanecer na estrutura social brasileira.

Porém, entre precariedade estrutural e euforia das possibilidades que se anunciam, há algo de potencial nos saberes populares que atravessam o processo de produção, circulação e consumo de camisetas numa loja qualquer ou numa barraca de comércio informal. Trata-se de produção de renda, alternativa econômica e superfície de inscrição de mensagens quaisquer. Há, em certa medida, um campo de virtualidades que potencializam a produção de camisetas e a dimensão dos saberes populares a ela relacionados.

Essas foram algumas das condições materiais e simbólicas para que a camiseta se tornasse produto massificado e próprio da cultura mundializada, mais acessível que muitos veículos de comunicação e elemento constituinte do cotidiano de milhões de pessoas no Brasil e no mundo inteiro, e assim ganhar sua condição simultânea de peça de vestuário e de mídia radical. Em resumo, a camiseta como produção econômica e produção de sentido, demanda ser compreendida em processos interdisciplinares que atravessam os campos da comunicação e da cultura.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DA INDÚSTRIA TÊXTIL (ABIT). **Cartilha da Indústria Têxtil e de Confecção Brasileira**. Brasília: Associação Brasileira da Indústria Têxtil e de Confecção, 2019. Disponível em: https://www.abit.org.br/cont/perfil-do-setor, Acesso em 25 jul. 2020.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DO VAREJO TÊXTIL (ABVTEX). Disponível em: https://www.abvtex.org.br/. Acesso em 11 mar. 2015.

APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**. Lisboa: Ed. Teorema, 1996.

BANCO NACIONAL DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL (BNDES). **Panorama da cadeia produtiva têxtil e de confecções e a questão da inovação**. Disponível em: http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/export/sites/default/bndes_pt/Galerias/Arquivos/conhecimento/bnset/Set2905.pdf. Acesso em 4 ago. 2014.

BARROS, Fernando de. Fascinante inovação. In: JOFFILY, Ruth (org.). A **História da Camiseta**. São Paulo: Cia. Hering, 1988, p. 51-58.

BORIELLO, Silvia. A tecnologia assusta? Confecções nacionais sentem falta de profissionais qualificados na operação de maquinários mais avançados. **Costura Perfeita**, São Paulo, n.86, ano 16, p. 38-44. Jul-ago, 2015.

CANÊDO, Letícia Bicalho. **A Revolução Industrial.** São Paulo: Atual, 1994.

DOWNING, John D. H. **Mídia Radical**: Rebeldia nas comunicações e movimentos sociais. São Paulo: Senac, 2002.

GURISATTI, Paolo. O nordeste italiano: nascimento de um novo modelo de organização industrial In: COCCO, Giuseppe; URANI, André; GALVÃO, Alexander P. (org). **Empresários e empregos nos novos territórios produtivos**: o caso da terceira Itália. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 77-99.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

JAPIASSU, Celso. Outdoors em movimento. In: JOFFILY, Ruth (org.). **A História da Camiseta**. São Paulo: Cia. Hering, 1988, p. 82-89.

LEMOS, André. **Anjos interativos e retribalização do mundo: sobre interatividade e interfaces digitais**. Disponível em: https://facom.ufba.br/ciberpesquisa/lemos/interac.html. Acesso em 9 mai. 2015.

MACIEL, Luis Carlos. Vestindo sonhos e ideais. In: JOFFILY, Ruth (org.). **A História da Camiseta**. São Paulo: Cia. Hering, 1988, p. 61-70.

MATSUSAKI, Bianca do Carmo. **Por que faltam costureiras(os) no mercado de moda brasileiro**. In: Anais do 8º Colóquio de Moda, 2012, Rio de Janeiro. In: http://www.coloquiomoda.com.br/anais/anais/8-Coloquio-de-Moda_2012/GT10/COMUNICACAO-ORAL/103154_Por_que_faltam_

costureiras.pdf. Acesso em 21 abr. 2015.
MONTELEONE, Joana. **A história das máquinas de costura: um anúncio brasileiro vende uma máquina de costura americana**. In: IV Conferência Internacional de História Econômica & VI Encontro de Pós-Graduação em História Econômica, 2012, São Paulo - SP. In: cihe.fflch.usp.br/sites/cihe.fflch.usp.br/files/Joana%20Monteleone_0.pdf, acesso em 29 de set. 2014.
MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no Século XX**. Volume 2: Necrose. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
MUGGIATI, Roberto. Relação à flor da pele. In: JOFFILY, Ruth (org.). **A História da Camiseta**. São Paulo: Cia. Hering, 1988, p. 129-139.
PINTO, Álvaro Vieira. **O Conceito de Tecnologia**. Volume I. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
WERNER, Sengerberger; PIKE, Frank. Distritos industriais e recuperação econômica local: questões de pesquisa e de política. In: Cocco, Giuseppe; Urani, André; Galvão, Alexander P. (orgs.) **Empresários e empregos nos novos territórios produtivos: o caso da terceira Itália**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 101-146.

Ativismo de mulheres negras em Cuiabá, Mato Grosso: comunicação e práticas de vinculação social[32]

Neusa Baptista Pinto

Introdução

No Brasil, a luta por igualdade de gênero teve início com as mulheres africanas escravizadas, em um contexto em que elas sequer eram consideradas seres com gênero definido. O ativismo dessas mulheres tem raízes históricas profundas na resistência à escravização, surgindo do choque entre a brutalidade da realidade escravocrata e a memória ancestral que as conectava ao papel central que ocupavam nas sociedades africanas tradicionais.

O ativismo das mulheres negras no Brasil remonta ao contexto do colonialismo, entre os séculos XVI e XIX, marcado pelo enfrentamento à nova ordem de poder mundial estabelecida a partir da dominação europeia sobre o território que viria a ser a América. De acordo com Bonfim (2009), a maioria dos africanos escravizados pelo colonialismo europeu no Oriente Médio, entre os séculos IX e XVI, e nas Américas, nos séculos

32 Versão atualizada de trabalho apresentado no 26º Seminário de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso (SemiEdu-UFMT), realizado de 04 a 07 de novembro de 2018. Trabalho oriundo de dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT), Linha de Pesquisa em Comunicação e Mediações Culturais, no âmbito do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT), sob orientação do Prof. Dr. Yuji Gushiken. Pesquisa realizada com apoio de Bolsa Capes-MEC.

XVIII e XIX, era composta por mulheres. Para elas, isso representou uma mudança radical de *status* social, relegando-as à condição de objetos de labor e conduzindo-as a uma perspectiva “na direção da coisificação” (Bonfim, 2009, p. 225).

> *A imagem da mulher africana escravizada predomina nas narrativas históricas sobre a mulher negra, ofuscando a representação da africana como protagonista em sua comunidade de origem, segundo a autora. Essa predominância leva a mulher negra brasileira a vivenciar o “conflituoso dilema do contínuo refazer da identidade”, uma “identidade contraditória” que oscila entre essas duas representações.*

Nesse sentido, Paixão e Gomes (2012) enfatizam o papel das africanas na resistência à escravização, atuando como protetoras dos laços familiares, da saúde física e psicológica de seus membros e como articuladoras de ações de oposição. Destacam, ainda, sua contribuição para a recriação permanente dos elementos culturais originais, por meio da transmissão de músicas e línguas às crianças (Paixão; Gomes, 2012, p. 299).

Historicamente, a organização associativa faz parte do modo de vida das mulheres negras, embora sua representação política só tenha sido reconhecida a partir da formalização dos grupos na modernidade (Almeida, 2014). Essa luta política antecede o marco histórico da criação dos primeiros

grupos organizados por elas em território brasileiro. Ao tratar da participação social feminina negra, Domingues (2009) destaca que, já no final do século XIX e início do século XX, havia associações formadas exclusivamente por mulheres negras. Nos departamentos femininos das organizações mistas do movimento negro, há registros da participação dessas mulheres a partir de 1920.

Enfatizamos o papel de liderança das mulheres nas organizações heterogêneas do movimento negro desde o início da República, com o objetivo de desconstruir a visão simplista que atribui o surgimento das organizações de mulheres negras apenas aos conflitos vivenciados por elas no interior do movimento negro e do movimento feminista. Ressaltamos, contudo, que essa "extensão ativista" das mulheres negras tem sido invisibilizada pelas lacunas existentes nos registros historiográficos e pela ausência de recorte racial nos estudos sobre gênero (Paixão; Gomes, 2012; Domingues, 2009).

Em Mato Grosso, estado localizado na região Centro-Oeste do Brasil, a luta pela organização das mulheres negras tem como símbolo de maior visibilidade acadêmica e midiática a figura de Teresa de Benguela, uma mulher negra que viveu no século XVIII e, entre os anos de 1750 e 1779, liderou o Quilombo do Quariterê, situado na região onde hoje se localiza o oeste do estado (Kirch, 2022), mais especificamente no território do atual município de Vila Bela da Santíssima Trindade, próximo à fronteira com a Bolívia.

Na capital, Cuiabá, a memória social mais evidente — e que apenas recentemente passou a contar com um esforço formalmente historiográfico — é a figura de Mãe Bonifácia,

mulher negra sobre a qual se debate se foi ou não escravizada. Ela viveu na cidade na segunda metade do século XIX, embora não haja registros ou depoimentos que consolidem informações sobre a data de seu nascimento. Mãe Bonifácia ganhou destaque na década de 1990, com a criação do parque urbano que leva seu nome, em Cuiabá.

Mais recentemente, a partir da segunda década dos anos 2000, observamos e acompanhamos de perto diversas formas de organização cultural e política desenvolvidas por mulheres negras em Cuiabá, bem como suas estratégias de resistência. Essa observação permitiu constatar o contraste existente, à época, entre a quantidade de ações realizadas por essas mulheres — como rodas de conversa, shows e reuniões — e a "fluidez" de sua organização, caracterizada pela rotatividade, pela falta de sustentabilidade financeira e pela estrutura física precária. Esse cenário nos levou a buscar compreender e descrever os modos pelos quais essas mulheres se organizam diante dessa carência.

Construção teórico-metodológica: Comunicação como cultura

Esta pesquisa tem como proposta metodológica uma abordagem qualitativa, de caráter interdisciplinar, fundamentada no campo da Comunicação — nossa área de formação acadêmica e de atuação profissional — e alinhada aos estudos interdisciplinares de cultura contemporânea. Adotamos o modelo de estudos da "comunicação como cultura" (Lima, 2001, p. 19-52), adaptando sua estrutura às demandas específicas deste projeto de pesquisa.

Nesse modelo de estudos, a Comunicação possui duas definições conceituais. Nesta pesquisa, optamos pela definição da comunicação como "processo simbólico", no qual a realidade é "produzida, mantida, restaurada e transformada" (Lima, 2001, p. 19-52). As disciplinas de apoio situam-se, em geral, no âmbito das ciências sociais e das humanidades, o que, neste estudo, inclui leituras sobre relações raciais (Almeida, 2014; Collins, 2016; Domingues, 2009, entre outras), teoria da comunicação (Sodré, 2014) e filosofia (Deleuze; Guattari, 1995).

No plano metodológico, optamos pela pesquisa com observação participante e pela realização de entrevistas semiestruturadas com cinco integrantes do Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso (Imune) e duas ativistas negras vinculadas ao Grupo Mulheres do Hip Hop e à Frente Feminista da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

O presente estudo busca evidenciar a importância da dimensão comunicacional das práticas culturais, compreendidas como processos de construção de significado. A pesquisa fundamenta-se na compreensão teórico-metodológica de que a Comunicação tem como objeto de estudo a vinculação social. Essa vinculação manifesta-se na formação de laços coesivos entre os seres humanos e no ato de compartilhar – ou seja, no "estar com" – um fenômeno intrínseco a todas as ações humanas (Sodré, 2014). Dessa forma, sustentamos que atividades como shows e rodas de conversa podem atuar como instrumentos de mobilização política dessas mulheres.

> *Dadas as peculiaridades do grupo de mulheres observado, analisamos seu modo de organização a partir da figura do "rizoma" (Deleuze; Guattari, 1995). Em Botânica, o termo rizoma designa um tipo de caule subterrâneo que se desenvolve de maneira distinta da planta original, podendo gerar outras formações e expandir-se em múltiplas direções, sem obedecer a padrões preestabelecidos. O rizoma caracteriza-se por ser heterogêneo, a-centrado e não hierárquico.*
> *O pensamento baseado nesse modelo descritivo coloca em xeque pressupostos que moldaram o pensamento social ocidental a partir da modernidade, como a lógica binária ou dicotômica, o universalismo, o essencialismo e as noções de unidade, estrutura e hierarquia.*

Os autores argumentam que, assim como os rizomas, os fenômenos sociais, os objetos e as identidades são eminentemente heterogêneos, não existindo, portanto, totalidade, unidade ou sujeito, mas sim totalizações, unificações e subjetivações – processos que ocorrem no interior da multiplicidade, que é o próprio rizoma. A espontaneidade e a ausência de linearidade, características desse arranjo, contrapõem-se aos pressupostos organizacionais hegemônicos, fundamentados no pensamento racional-lógico e no modelo árvore/raiz.

Nesse modelo, a ideia de organização está associada às noções de fixidez, centralidade e estrutura. Se adotássemos essa perspectiva, a organização das mulheres analisadas neste projeto seria avaliada apenas por suas lacunas em relação ao modelo dominante, o que obscureceria sua relevância política.

Em Cuiabá, capital do estado de Mato Grosso, na região Centro-Oeste do Brasil, a organização das mulheres negras manifesta-se de forma heterogênea, descentralizada e não hierárquica, características que remetem ao conceito de rizoma.

As marcas mais evidentes disso, para nós, são: a) a dimensão subjetiva e cotidiana do ativismo; b) a forma como as questões de raça e gênero filtram as releituras das mulheres sobre o cotidiano, evidenciando o *status* de *outsider within* (Collins, 2016); c) o modo rizomorfo de atuação/identidade como rizoma; e d) a vinculação social entre as mulheres, tendo os eventos culturais como produtores dessa vinculação.

A virtude desses modos de organização, em sua dimensão étnica e localizada em uma cidade do sertão de Mato Grosso, reside na criação de uma coletividade baseada em uma "obrigação simbólica originária", em um sentido comunitário, contrapondo-se ao modelo de relações hegemonicamente societário. Para além de evidenciar limitações organizacionais, a invenção de modos de organização e expressão demonstra o potencial mobilizador das práticas culturais cotidianas.

Um protesto público de ativistas negras em defesa do uso do turbante no ambiente acadêmico constitui um ato político fundamentado em uma noção reinventada

de ancestralidade afro-brasileira. O preparo de uma refeição para uma reunião de mulheres negras configura-se como um gesto de doação ao coletivo, assim como a realização de uma oficina de bonecas de pano negras ou a organização de um show com músicas que abordam relações de gênero, raça e classe. Essas atividades evidenciam a coesão comunitária.

Essas cenas ilustram situações reais envolvendo mulheres negras vinculadas a três coletivos em Cuiabá, cidade que atravessa um processo árduo de metropolização. O município de Cuiabá faz divisa com Várzea Grande, e ambos constituem, juntos, um centro urbano com, aproximadamente, um milhão de habitantes, a terceira maior aglomeração populacional da região Centro-Oeste do Brasil.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população de Cuiabá chegou a 590.118 habitantes, sendo que o Censo Demográfico de 2010 apontava a presença de 27.831 mulheres pretas e 153.020 pardas, totalizando 180.851 mulheres negras.

Tendo esse cenário como pano de fundo, o presente estudo foi realizado entre os anos de 2016 e 2017, por meio de entrevistas com integrantes do Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso (Imune): Antonieta Luisa Costa (49 anos, pedagoga e geógrafa), Jackeline Maria da Silva (30 anos, cientista social e produtora cultural), Maristela Mendes Pedroso (56 anos, historiadora e professora) e Nara Nascimento (55 anos, enfermeira), além da ex-integrante do grupo Joyce Corrêa Belém Miguel (20 anos, estudante).

Também foram entrevistadas as cantoras e ativistas

vinculadas ao Grupo Mulheres do Hip Hop e à Frente Feminista da UFMT: Kessidy Sabrina Pires dos Santos, cujo nome artístico é Kessidy Kess (18 anos), e Ana Gabriela Santana Corrêa, conhecida como Pacha Ana (22 anos).

Foram também observados eventos – como rodas de conversa, visitas, protestos, reuniões e shows – ocorridos no período, nos quais as mulheres entrevistadas neste estudo estiveram envolvidas.

Fundado em 2002, o Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso (Imune) foi a primeira organização feminina negra criada em Cuiabá e possui, em seu histórico, práticas culturais que analisamos sob a perspectiva da produção de vinculação social, como oficinas, encontros e rodas de conversa, com base em temáticas relacionadas à educação, à estética e à valorização de elementos culturais afro-brasileiros. Entre os principais eventos do histórico da entidade destacam-se o projeto "*Aziza Artesanato Afro: confecção de bonecos e bonecas negras*" (2002-2010) e o "*1° Encontro Estadual e Marcha Estadual de Mulheres Negras*" (2014).

A Frente Feminista da UFMT teve origem na Segunda Marcha das Vadias de Cuiabá, realizada em 2013, e, em seu histórico, consta a realização de mobilizações em torno das pautas do movimento de mulheres e do movimento estudantil, como o ato público "*Mulheres em luta: por uma greve internacional e militante no dia 8 de março*", realizado em 2017. No mesmo ano, a Frente participou do "*Turbantaço na UFMT*", ato organizado por estudantes negros em protesto contra a discriminação relacionada ao uso do turbante no ambiente acadêmico, já mencionado anteriormente.

Intervenções e atos públicos também constituem estratégias do Grupo Mulheres do Hip Hop, criado em 2015, e constituído por mulheres de diferentes formações profissionais, muitas das quais moradoras de bairros de baixa renda de Cuiabá e atuantes no movimento hip hop. Em seu histórico, destacamos, entre outras ações, o ato público "*Maio Juliene*", realizado em protesto contra a lentidão na investigação do feminicídio de uma estudante negra, ocorrido em maio de 2012.

Para além da denúncia e da ação concreta contra as desigualdades, as mulheres negras questionam as próprias categorias de análise, compreendidas como elementos políticos e ideológicos que estruturam a opressão.

Deleuze e Guattari sugerem que fenômenos sociais e rizomas compartilham princípios comuns, como conexão e heterogeneidade; a ideia de multiplicidade em oposição à noção de unidade; e a ruptura com significados pré-determinados que seguem a lógica da cartografia (do mapa), em contraste com a lógica da decalcomania, da cópia (Deleuze; Guattari, 1995, p. 22).

A aplicação do modelo descritivo do rizoma para caracterizar os fenômenos sociais coloca em questionamento pressupostos como a lógica binária ou dicotômica, o universalismo, o essencialismo e as noções de unidade, estrutura e hierarquia, que moldaram o pensamento social ocidental a partir da modernidade.

Conforme mencionado anteriormente, com base nos conceitos de vinculação social e rizoma, e a partir de entrevistas, observações e participação em diversas atividades, identificamos as seguintes características do

ativismo de mulheres negras em Cuiabá, que o aproximam da noção de rizoma:

1. A dimensão subjetiva e cotidiana do ativismo: O ativismo se enraíza na subjetividade e na experiência cotidiana, manifestando-se na vivência da mulher negra. Diante das opressões de gênero, raça e classe, essa vivência precede a organização coletiva, estando profundamente ligada às interações diárias, nas quais as dinâmicas de raça e gênero estão constantemente presentes.

2. A forma como as questões de raça e gênero filtram as releituras das mulheres sobre o cotidiano e evidenciam o status de outsider within (Collins, 2016): As análises das mulheres entrevistadas sobre fatos cotidianos revelam leituras marcadas por gênero e raça, destacando, em alguns depoimentos, a manifestação da posição de outsider within (marginal/forasteira), segundo Collins (2016). Aqui, consideramos os entendimentos de Hooks (2015) e Collins (2016), que descrevem a situação da mulher negra como um estar "à margem", simultaneamente dentro e fora das situações sociais, o que pode constituir um trunfo para ela. Trata-se de um ponto de vista moldado pela marginalidade a que essas mulheres estão sujeitas, permitindo-lhes posicionar-se de maneira singular frente à realidade.

3. O modo rizomorfo de atuação/identidade como rizoma: Consideramos o modo heterogêneo de organização desses grupos e das subjetividades.

4. A vinculação social entre as mulheres: O modo como elas se conectam por meio do vínculo relacionado à condição de gênero e raça, bem como pelas relações afetivas, que envolvem sua rede de contatos, incluindo familiares.

Vinculação social e heterogeneidade na organização de mulheres negras em Cuiabá

Descrever o funcionamento do Instituto de Mulheres Negras (Imune), enquanto organização de caráter feminista, foi uma das metas do presente estudo, diante do contraste entre o histórico de atividades realizadas pelo coletivo desde 2002 e a aparente "fragilidade" da organização, evidenciada por características como rotatividade, falta de sustentabilidade financeira e de estrutura física, realidade que exige criatividade e adaptabilidade.

Da mesma forma, as cantoras Pacha Ana e Kessidy Kess enfrentaram desafios para se estabelecer no cenário musical, participando ativamente da organização e se apresentando em diversas atividades culturais e políticas nos anos de 2016 e 2017.

Se "enxergar o fenômeno social como rizoma é considerar a realidade como sendo intrinsecamente heterogênea", como mencionamos anteriormente, observamos a forma heterogênea pela qual o Instituto de Mulheres Negras (Imune) emergiu como organização e entidade, unindo pessoas ligadas por afinidade, amizade e proximidade física.

Ao longo dos anos, o grupo manteve-se com um núcleo formado por participantes fixas e eventuais, além de

uma rede de apoiadores com os quais se conecta – parentes, amigos, lideranças locais e instituições. Essa heterogeneidade também se manifesta na maneira como as mulheres contribuem com o grupo, em graus diversos de comprometimento.

> *"…. eu conheço o Imune há um bom tempo, e a minha relação com o Imune sempre foi mais de colaboradora e especialmente no campo da saúde onde eu atuo. Então, esta proximidade, ela se deu mais em 2010. Na verdade, 2008 ou 2009. Eu não me lembro ao certo".*
> *(Nara, interlocutora do Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso)*

Por sua vez, o princípio de multiplicidade se evidencia pela forma fluida com que as organizações se desenvolvem, pelo fato de que não necessariamente é preciso estar "dentro" para ser parte do grupo.

> *"Eu não cheguei a participar da Frente [Feminista da UFMT]. Eu participei de grupos, mas nunca fui a reuniões para saber o que elas estavam pensando. A minha relação com essas meninas foi sempre assim: "Nossa! eu gosto do seu som", "Pôxa, que legal! Que bom que você gosta". Foi assim que eu fiz meus novos*

contatos. Fui e apareci na UFMT, no Movimento Rota. E fui cantando, meu som foi aumentando". (Kessidy, interlocutora do Grupo Mulheres do Hip Hop e da Frente Feminista da UFMT).

O princípio de conexão subjacente característico do rizoma representa a gama de possibilidades de conectividade existente entre as mulheres e com outros entes, assim como a espontaneidade e a criatividade, que remetem à lógica da cartografia e da performance.

"Fizemos uma oficina entre nós e aprendemos a trabalhar com frutas naturais. A gente fazia um tratamento no cabelo para as meninas [...] a gente conseguiu um material que eu tinha. Aí todo mundo juntou, um deu uma mesa, cadeira e tal. A gente montou o espaço, conseguiu um apoio para uma companheira ficar lá. Todo mundo como voluntário. A gente fazia uma cotinha para sempre ter alguma coisinha lá" (Antonieta, interlocutora do Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso, referindo-se à ocupação do espaço que foi provisoriamente a sede do grupo).

Temos ciência de que o modo rizomorfo de organização das mulheres negras é consequência das limitações impostas pela exclusão socioeconômica. Tentar compreendê-lo a partir de modelos organizacionais hegemônicos, evidenciando apenas suas carências, contribuiria para a invisibilização de sua atuação política.

Por outro lado, percebemos a vinculação social como uma estratégia de organização por meio da qual elas constituem uma comunidade, ou seja, uma coletividade que nasce do compartilhamento de elementos comuns e se baseia em uma "obrigação simbólica originária".

Este "estar junto" é o que caracteriza o fenômeno da comunicação, segundo Muniz Sodré (2014), autor que se alinha ao modelo teórico da "comunicação como cultura" (Lima, 2001), ao abordar os dilemas que envolvem a construção de vínculos sociais e a produção de significados no contexto das práticas culturais.

A esse respeito, Sodré (2014) propõe um retorno à raiz do termo "comunicação" (do latim *communicatio*), que remete às ideias de compartilhamento, proximidade e companhia, assim como ocorre em palavras como "comunidade" (*communitas*), "comum" (*communis*) e "comungar" (*communicare*), entre outras.

Nessa perspectiva, comunicar é, involuntariamente, criar laços coesivos. Portanto, o verdadeiro objeto de estudo da comunicação é, segundo Muniz Sodré, a **vinculação social**: a movimentação profunda que ocorre na organização simbólica, resultante das trocas possibilitadas pela tecnologia. As transformações nos sistemas educacionais, na produção

social de subjetividades e na constituição da esfera pública decorrem dessa movimentação (Sodré, 2014, p. 16).

> *"Essa movimentação e essa reorganização, acionadas pela velocidade das ondas eletromagnéticas, apontam para o cerne da questão comunicacional. Os fenômenos de trocas discursivas ou de transformações na mídia, habitualmente tratados como o marco regulatório do campo acadêmico, afiguram-se como sintomas importantes, mas não como a objetivação científica do problema da comunicação" (Sodré, 2014, p. 17).*

Na contemporaneidade, esta vinculação se dá em uma ambiência denominada pelo autor com o conceito de "bios virtual", caracterizado por progressiva conexão e cooperação homem-máquina e crescente emergência das relações interobjetivas (entre objetos), formada a partir da sujeição de todos os aspectos da vida cotidiana à midiatização, à tecnologização e ao capital financeiro.

Pesquisar comunicação, portanto, é tarefa que vai além das investigações sobre a estrutura de dispositivos de mídia e os impactos do consumo de seus produtos, concepção baseada na ideia de comunicação como "transmissão de informações", paradigma que se tornou hegemônico a partir do século XX, na esteira da evolução tecnológica e midiática.

Em contraste, a perspectiva da **comunicação como cultura** propõe compreender os processos comunicacionais como práticas simbólicas e relacionais, nas quais os sujeitos não são meros receptores, mas produtores de sentidos, enfatizando a formação de vínculos sociais e a construção coletiva da realidade.

Portanto, esse "comum" que vincula as ativistas negras participantes da pesquisa fundamenta-se:

a) na condição de mulher negra em um contexto de opressão de raça, gênero e classe;

b) a relação entre a produção de sua subjetividade e o ativismo; e

c) no interesse por questões relacionadas à coletividade negra.

Nas declarações a seguir, observa-se a identificação construída a partir do pertencimento racial e de gênero.

> *"Eu gosto de escutar bastante mulheres, sons de pessoas negras. Me dão várias referências. No hip hop, é importante isso até porque tem tanta referência masculina sendo bombardeada para você o tempo todo: 'Escute isso, cante assim, faça como aquele homem faz'" (Ana, Interlocutora da Frente Feminista da UFMT e do Grupo Mulheres do Hip Hop).*

Podemos perceber isso também no depoimento de outra entrevistada que afirmou ter conhecido o Imune ainda na infância, acompanhada de um parente, evidenciando a proximidade física e afetiva com as integrantes e com o produto de suas oficinas, a boneca negra.

> *"Meu tio falou: 'Vai numa reunião do Imune'. Eu decidi participar. Eu conheço a Nieta desde pequena. Ela tem a idade da minha mãe, é amiga da família tem muito tempo. [...] Eu tinha uma boneca, a boneca que a Malu faz, eu adorava" (Joyce, interlocutora do Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso).*

Malu a que Joyce se refere em seu depoimento é a professora Maria de Lourdes Arruda, uma das primeiras participantes do Instituto de Mulheres Negras. Malu foi aluna de uma oficina de bonecas, tornou-se oficineira, em um projeto posterior, e hoje comercializa o brinquedo em Cuiabá.

Este modo de organização tem como base de sustentação o contato intersubjetivo, o face a face e as relações cotidianas, estabelecidas entre as mulheres dentro e fora das atividades do coletivo. A demanda por vinculação pode ser percebida no modo de constituição e manutenção, baseado em proximidade e afinidade.

> *"A gente se trombou, aí eu não sei quando foi a outra vez que a gente se*

reencontrou. Lembro que fui à quitinete dela para costurar também e para conversar da vida. A Ana tinha o cabelo liso e eu falava: 'Deixa o seu cabelo cachear'. A gente fez uma música juntas e, de repente, uma amiga que era de fora se tornou amiga de luta, sabe? Uma amiga de resistência" (Kessidy, interlocutora da Frente Feminista da UFMT e do Grupo Mulheres do Hip Hop).

"Vejo que muitas das mulheres que entraram para o Imune, algumas eram irmãs, comadres, tinham um vínculo de parentesco. Até minha mãe eu já convidei. Acho que é por aí mesmo, a gente começar a fazer esses trabalhos dentro do nosso próprio círculo de convivência" (Jackeline, interlocutora do Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso).

Entre algumas delas, há vínculos de intimidade que se evidenciam nos depoimentos e na presença recíproca em situações como festas, passeios, eventos culturais, visitas domiciliares etc., indicando as relações cotidianas como fatores agregadores. Por exemplo, uma das interlocutoras, que é cantora, travou conhecimento com uma das integrantes do Imune, produtora cultural, a partir de um ensaio

fotográfico voluntário feito por ambas para um projeto de valorização do cabelo crespo.

Essa mesma produtora cultural, por sua vez, tomou contato com o Imune na adolescência, durante a realização de uma pesquisa escolar sobre racismo. Ela procurou o grupo, por indicação de uma ativista negra que era amiga de sua mãe. Duas das integrantes do Imune se aproximaram no período em que uma foi professora do sobrinho da outra e também colega de trabalho de seu irmão.

> *"Nem lembro como eu, mais a Nieta, pegamos amizade, não lembro. Eu já a conhecia de nome porque fui professora do sobrinho dela e, depois, eu e o Guilherme trabalhamos juntos. Eu ia na casa dela, via ela. Depois eu comecei a participar com ela no Imune." (Maristela, interlocutora do Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso).*

Eventos: práticas de vinculação social

Entre abril de 2016 e maio de 2017, documentamos 23 eventos de pequeno porte, sendo 22 realizados em Cuiabá e um no município de Chapada dos Guimarães (a 65 km da capital), entre os quais 11 reuniões, dois protestos, uma visita residencial, duas rodas de conversa, uma festa, dois shows, uma palestra e três apresentações musicais.

Os eventos que registramos foram:

- Oito reuniões ordinárias do Imune;

• Ato público “Turbantaço na UFMT”;
• Festa Big Up Rude Style;
• Roda de conversas “Afroativismo e empoderamento feminino pela estética”;
• Roda de conversas “A mulher negra e suas diversidades”;
• Visita à professora Maristela Mendes Pedroso;
• Protesto dos estudantes contra a então PEC 55, do governo federal;
• Três reuniões entre o Imune e estudantes do coletivo Frente Preta (UFMT);
• Apresentações da cantora Pacha Ana no ato da Greve Internacional das Mulheres, na I Feira Cultural Indígena e na I Edição Cultural do Slam do Capim Xeroso;
• Show da cantora Kessidy Kess no Sesc Arsenal;
• Show reunindo Pacha Ana e Kessidy Kess, no Clube da Música;
• Palestra da professora Antonieta em uma escola pública de Cuiabá.

Qual a importância política de tais eventos, em sua diversidade temática e forma de realização, para o conjunto das mulheres negras? No contexto dos primeiros grupos mistos do movimento negro no país, a produção de atividades lúdicas, como saraus e bailes, foi uma importante atividade, a partir da qual se criou espaço onde as mulheres atuaram politicamente, embora esta contribuição não fosse vista pelos homens então como parte importante da militância (Domingues, 2009).

foto: arquivo de Neusa Baptista Pinto







Foto 1
Da esquerda para a direita: roda de conversas Afroativismo e empoderamento feminino pela estética, show de Kessidy Kess e PachaAna e reunião do Imune.

Eventos como práticas de vinculação social

Os eventos constituem práticas de comunicação, pois fomentam a reflexão sobre as relações de gênero, raça e classe na sociedade brasileira. São também espaços de sociabilidade e de coesão, desde a fase de planejamento. A definição do repertório de um show ou do tema de uma roda de conversa, a busca por parcerias, a criação de estratégias de divulgação, entre outras atividades, exige a afirmação de posições políticas.

A produção de evento tem objetivos definidos, mesmo quando envolvem apenas fruição e a metodologia em geral promove intersecção entre atividades lúdicas e de reflexão, revalorizando as outras matrizes de pensamento, incluindo as não lógicas, contidas nas gestualidades e afetividades, como nas expressões de dança e canto.

O grau de informalidade, criatividade e velocidade com que os eventos são concebidos e produzidos são indicadores do modo rizomorfo de organização. Um dos exemplos

observados durante a pesquisa participante foi a roda de conversas “Afroativismo e empoderamento feminino pela estética”, realizada pelo Imune em 21 de novembro de 2016, em Cuiabá, com a presença de cerca de cem participantes.

O grau de informalidade, criatividade e velocidade com que os eventos são concebidos e produzidos são indicadores do modo rizomorfo de organização. Um dos exemplos observados durante a pesquisa participante foi a roda de conversas “Afroativismo e empoderamento feminino pela estética”, realizada pelo Imune em 21 de novembro de 2016, em Cuiabá, com a presença de cerca de cem participantes. Destas, setenta eram mulheres, entre elas interlocutoras da presente pesquisa, além de representantes do movimento negro universitário, do movimento estudantil e de segmentos ligados à cultura, à comunicação e à educação.

A organização do evento foi planejada nos dias que o antecederam, com a distribuição de tarefas entre as poucas integrantes envolvidas, levando em conta a disponibilidade e as habilidades individuais. As discussões ocorreram predominantemente em redes sociais e reuniões presenciais.

Com a proposta de partilhar experiências e projetos locais de valorização das manifestações culturais de origem negra, a roda de conversa trouxe o depoimento das lideranças do Grupo Mulheres do Hip Hop, do Grupo de Capoeira Quilombo Angola e do Projeto Raízes, que geraram temáticas de discussão como o preconceito de gênero no universo do hip hop; a mulher na capoeira e a adoção da prática como culto aos antepassados; e a relação entre estética, consumo e ativismo.

O grupo Capoeira Quilombo Angola foi representado por Kamila Braz. O grupo foi criado em 2008 e é composto por alunos e ex-alunos da UFMT. O Projeto Raízes foi representado pela fotógrafa e designer Maria Reis, e traz sua experiência de entrevista com cerca de 40 mulheres em fase de transição capilar, moradoras de Cuiabá e de Natal (capital do estão do Rio Grande do Norte, no Nordeste do Brasil), entre elas duas das interlocutoras da presente pesquisa. O grupo Mulheres do Hip Hop foi representado pela sua fundadora, Lígia Viana. Nessa roda de conversa, destacamos um depoimento da fotógrafa Maria Reis:

> *"Num grupo de Facebook, eu via relatos horríveis de mulheres negras falando: "Meu namorado me xingou porque eu tô com meu cabelo afro agora". Decidi que tinha que me posicionar porque eu já passei pela transição capilar. Você tem um motivo para entrar na transição e para sair, tem um sentimento de libertação. Enfim, queria entender e fazer as pessoas entenderem o que leva a gente a tomar decisões e como se sente quando se tem o controle da própria vida" (Intervenção da idealizadora do projeto "Raízes", Maria Reis).*

A roda de conversa também fomentou o debate sobre temáticas amplas, como as políticas de branqueamento no

Brasil, e sobre conflitos raciais locais na cidade de Cuiabá, como a polêmica existente em torno do festival “Liberdade: mostra de cinema negro”. O evento de cinema foi organizado pela Secretaria de Cultura de Mato Grosso, e havia sido adiado depois de receber duras críticas de artistas e ativistas devido ao seu conteúdo, considerado racista e pouco representativo da diversidade racial cuiabana e brasileira.

No caso, a roda de conversa foi suplementada ainda por apresentações musicais com a banda de artistas de origem haitiana Star Magic 509 e três artistas locais, as cantoras Kessidy Kess e Bia Borel e o DJ Taba. Desta forma, a roda de conversas integrou a atividade lúdica e a reflexão crítica.

A mesma característica pôde ser observada no show produzido em fevereiro de 2017 pelas interlocutoras Ana e Kessidy, composto por músicas autorais que abordam as relações de gênero e o preconceito racial, destacando-se a crítica ao machismo, inclusive no interior do próprio movimento hip hop. Nesse cenário, embora o conteúdo veiculado pelos homens nas músicas tenha se tornado menos machista ao longo do tempo, o mesmo não se verificou na prática cotidiana.

Esta é uma das questões salientadas nos depoimentos, nos poemas e nas músicas das ativistas desta pesquisa. Justamente por isso, destacamos o fato de este show ter sido realizado em um ambiente de referência do hip hop em Cuiabá, o espaço cultural Clube da Música, na região central da cidade, e com a presença de representantes do movimento. O show foi um ato de contestação e atraiu público similar, em grande parte formado por estudantes.

Canções e pronunciamentos evidenciam o ponto de vista das “minas” sobre a especificidade da tripla opressão. Arte e discurso trazem a crítica ao conteúdo hegemônico, a proposição de um novo tipo de conhecimento e a afirmação de um lugar de fala caracterizado pela autodefinição e pela autoavaliação.

Segundo Collins, autodefinição trata-se da capacidade da mulher negra em construir um ponto de vista sobre sua condição a partir de referenciais não hegemônicos.

> *“Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana” (Collins, 2016, p. 102).*

A autodefinição implica questionar o processo de validação do conhecimento político que gerou estereótipos externos da condição feminina negra. A autoavaliação, por sua vez, “enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas por imagens autênticas das mulheres negras” (Collins, 2016, p. 102).

Nos trechos de canções apresentados a seguir, por exemplo, exalta-se o posicionamento assertivo da mulher diante de relações abusivas, bem como sua força e persistência na vivência cotidiana.

Os passos curtos que eu dei, alguns parei, mas não esquivei, nem ramelei, se o fiz, me arrependi/ Eu não perdi apenas por me redimir/ Eu também recebi, eu evoluí/ Sou eu e eu todos os dias. Eu todos os dias, eu todos os dias/ É Jah na contenção (canção "Eu e eu todos os dias", de Ana, interlocutora da Frente Feminista da UFMT e do Grupo Mulheres do Hip Hop).

Eu que não quero ser tua mina de fé/Se ser tua mina de fé é aguentar vacilo de boca fechada (canção "Não fica na reta", de Kessidy, interlocutora da Frente Feminista da UFMT e do Grupo Mulheres do Hip Hop).

Eu vou expor na minha rima a sua baixa autoestima/Tá sempre oprimindo as mina./ Reproduzindo essa sina./Na rima manda bem, mas nas ações tende a falhar./ De flow é muito fácil. /Quero ver representar (canção "Representa", de Ana, interlocutora da Frente Feminista da UFMT e do grupo Mulheres do Hip Hop).

Assim como os shows, as reuniões ordinárias do Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso também são espaços importantes de expressão, conforme ressaltamos. O simbolismo desses encontros reside na sua própria realização

e continuidade, que evidenciam a persistência e a relevância do grupo.

A dificuldade em promover reuniões presenciais realça a importância das atividades lúdicas como um espaço para participação e compartilhamento, conforme evidenciado no depoimento a seguir.

> *"Se reunir e passar uma parte do tempo discutindo com as mulheres sobre o Movimento Negro, sobre as mazelas, os problemas de saúde da população negra...acho que não são todas as pessoas que têm essa disposição. Tanto que fazíamos muitas celebrações, como a Feijoada do Imune, que era um sucesso justamente por isso, por agregar essas outras mulheres que não estavam na luta, mas queriam compartilhar com a gente" (Jackeline, interlocutora do Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso).*

Entre abril de 2016 e abril de 2017, foram realizadas oito reuniões, a maioria delas na residência de uma de suas lideranças, Antonieta, no bairro Tancredo Neves, região norte de Cuiabá. As reuniões se distinguem das rodas de conversa por focarem na gestão do grupo. Contudo, a informalidade de sua condução, favorecida pela intimidade dos ambientes domésticos onde geralmente acontecem, dissolve os limites entre a reunião formal e as trocas interpessoais típicas

de bate-papos e refeições compartilhadas.

Diante do volume de demandas, são muitos os temas tratados. Mas, pela recorrência, indicamos como eixos temáticos principais:

a) a singularidade da mulher negra,
b) a sustentabilidade física e simbólica do grupo e
c) as políticas públicas e a participação social do negro.

O primeiro eixo temático pôde ser percebido pela observação de discussões sobre as condições de vida das mulheres africanas e haitianas em Cuiabá, bem como das mulheres quilombolas. O segundo eixo temático abrangeu as discussões em torno do sustento do grupo, entre elas a organização de documentos e a busca de recursos. O terceiro diz respeito a temáticas como a Política de Educação de Jovens e Adultos estendida à População Migrante, entre outras relacionadas a políticas públicas.

Independentemente da motivação e da quantidade de pessoas, a reunião tem sempre um caráter de compartilhamento, diante das relações de proximidade e amizade entre as mulheres. Além de indicarem seu universo de pautas emergentes e se prestarem à ação organizativa do coletivo, são também espaços de reencontro, troca e fortalecimento do laço coesivo pela afirmação de um lugar de fala específico, motivo pelo qual as consideramos como práticas de comunicação.

Considerações finais

Conforme a proposta de Sodré (2014), que sugere um pacto ético para a produção de conhecimento que transcenda

a lógica mercadológica, nós nos opomos às abordagens de racismo e comunicação que focam na tecnointeração, atribuindo à mídia um papel hegemônico na formação do pensamento social.

Em vez disso, destacamos como as mulheres negras ativistas, na criação de laços sociais, constroem e transformam narrativas, significados e representações de si e de suas vivências. Isso ocorre por meio de rituais não mediados pela mídia, fundamentados nas relações intersubjetivas.

Ao considerar a comunicação como uma prática cultural e observar sua presença no cotidiano, onde o campo simbólico se constrói e se transforma (Sodré, 2014), analisamos como as ações coletivas de mulheres negras influenciam essa dinâmica, contribuindo para o pensamento social.

Essa contribuição é evidente desde sua experiência histórica de subalternização e da vivência diária de sua condição, gerando uma perspectiva única que destaca a própria marginalidade. Assim, a vivência e o testemunho pessoal tornam-se a base para suas experiências de organização coletiva, estendendo-se até os dias atuais.

Em Cuiabá, onde a invisibilidade da temática racial no pensamento social contrasta com a expressiva população autodeclarada negra, a desvalorização da influência africana na constituição das manifestações culturais é um exemplo de tentativa de invisibilização.

Como é típico no Brasil, conflitos são camuflados sob a ideia de uma suposta harmonia racial da qual a miscigenação seria a prova concreta. O racismo persiste atualizado à medida que é negado e o argumento racial reaparece nos

discursos e na prática cotidiana, ainda que desacreditado como argumento científico.

Na contramão, as mulheres negras afirmam uma episteme própria, que aponta gênero e raça como construções sociais subordinadas a relações de poder. Mas lembram, por meio de suas atividades, que nenhum sistema de dominação é absoluto a ponto de aniquilar o subalternalizado.

Como exemplo desta resistência, citamos que, além das ações já elencadas anteriormente, em 2017 e 2018, o Instituto de Mulheres Negras de Mato Grosso (Imune) ofereceu auxílio a três mulheres negras vítimas de violência. O grupo emitiu nota pública de repúdio, divulgou os casos à imprensa e manteve contato com as mulheres.

Uma delas era funcionária de uma grande rede de supermercados, que havia sido discriminada e demitida injustamente. Outra mulher auxiliada foi uma fotógrafa, agredida verbalmente com insultos racistas. A terceira, uma estudante vítima de abuso sexual.

O grupo também realizou, em 2018, a roda de conversa "Terezas: Vozes Negras do Cerrado", voltada à discussão da violência contra a mulher e da condição da mulher negra, durante o Festival de Cinema *Tudo Sobre Mulheres*.

Por isso, identificamos, nos rincões da cidade de Cuiabá, o pressuposto cognitivo das "novas sensibilidades descolonizadas", surgidas no contexto da "descolonização do Terceiro Mundo", que é resultado da transformação do campo da cultura na contemporaneidade e da ação organizada dos negros na diáspora (Hall, 2003, p. 336).

A performance, como prática cultural, pode ser considerada

ação organizada, com objetivo geral (contestar a ideia de 'democracia racial') e metodologia (vinculação social e rizoma como modos de organização) cujo resultado é evidenciar as tensões raciais cotidianas, contribuindo para a sensibilização da sociedade e para a superação das desigualdades.

Finalizamos este texto através do qual trouxemos casos que ilustram as tensões raciais cotidianas vividas pelas mulheres pesquisadas e evidenciadas em suas ações. Contudo, é fundamental recordar que, num processo rizomático de vinculação social, o término de algo é simultaneamente o prelúdio de um novo começo.

Esta perspectiva sugere que as conclusões de um ciclo não representam um ponto final absoluto, mas sim um trampolim para novas configurações e possibilidades. Em uma estrutura rizomática, onde múltiplos pontos se conectam e se interligam sem uma hierarquia central, as rupturas e transformações são inerentes ao fluxo contínuo da existência social.

Assim, o encerramento de uma fase de luta ou conscientização pode dar lugar a novas formas de resistência, a alianças inesperadas ou a estratégias inovadoras para enfrentar as tensões raciais. É um convite à reflexão sobre a resiliência e sobre a capacidade de reinvenção dos grupos, que, mesmo diante das adversidades, encontram novas maneiras de se organizar, de se expressar e de buscar a transformação social.

Referências

ALMEIDA, Lady Christina de. Autonomia e protagonismo: a experiência de intelectuais/ativistas negras brasileiras. In: PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Joselina da. (Org.). **O movimento de mulheres negras**: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Nandyala, 2014. p. 107-122.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Tradução Juliana de Castro Galvão. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan.-abr. 2016. Disponível em:< http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>. Acesso em: 22 dez.16.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. "Introdução: rizoma" e "Um só ou vários lobos?". In: **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, v. 1. Tradução: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. pp. 11-52.

DOMINGUES, Petrônio. Entre Dandaras e Luizas Mahins: mulheres negras e anti-racismo no Brasil. In: PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Joselina da (Org.). **O movimento negro brasileiro**: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Nandyala, 2009. pp. 17-48.

HALL, Stuart. "Estudos culturais: dois paradigmas" e "Que negro é esse da cultura negra?". In: SOVIK, Liv (org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Tradução: Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação Unesco no Brasil, 2003, p. 131-159, p. 335-352.

HIRSCH, Lorena Araujo. **Tereza de Benguela: a escrava que virou rainha e liderou um quilombo de negros e índios**. Biblioteca do Cecult/UFRB, 25 jul. 2022. Disponível em: https://www.ufrb.edu.br/bibliotecacecult/noticias/220-tereza-de-benguela-a-escrava-que-virou-rainha-e-liderou-um-quilombo-de-negros-e-indios . Acesso em: 14 set. 2025.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA); FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Atlas da Violência 2017**. Brasília: Ipea/FBSP, 2017. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/2898-atlasdaviolencia2017completo.pdf . Acesso em: 15 set. 2018.

LIMA, Venício Artur de. **Mídia**: teoria e política. São Paulo: Perseu Abramo, 2007. p. 19-52.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

Festa de Nossa Senhora da Conceição: memórias e narrativas[33]

Nilma da Cunha Godoi

Introdução

Este artigo apresenta dados parciais da pesquisa desenvolvida no Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT), intitulada “Festa de Nossa Senhora da Conceição: tradição, saberes e cultura popular”, na Passagem da Conceição – Várzea Grande/MT”, a partir de memórias e narrativas dos moradores da Comunidade da Passagem da Conceição, município de Várzea Grande, no Estado de Mato Grosso. No PPGECCO-UFMT, a pesquisa se insere na Linha de Epistemes Contemporâneas, e tem como objetivo analisar o processo de realização e transmissão das tradições e costumes inerentes à realização da festa.

A pesquisa está inserida no campo da interdisciplinaridade, voltada para o simbólico e suas interpretações, conforme se discute na Nova História Cultural e História Oral, tendo como método a observação participante, com aplicação de entrevistas. Consideram-se efeitos da pandemia da covid-19 nas práticas, vivências e nas tradições festivas religiosas, afinal

33 Artigo oriundo de tese de doutorado em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea (Linha de Pesquisa em Epistemes Contemporâneas), no âmbito do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT), sob orientação do Prof. Dr. Yuji Gushiken.

a vida foi afetada em todos os sentidos. A pergunta é: Os costumes foram alterados, adequados ou interrompidos? Os dados apontam que a Festa centenária, parte da cultura popular, vem passando por mudanças e adequações devido a fatores internos e externos à comunidade, é o que se percebe quando se compara a atual festa e a de outrora, ainda viva na memória de muitos devotos (as) saudosos.

O objeto deste estudo, a festa comunitária organizada e realizada por membros da comunidade da Passagem da Conceição e representantes da Igreja Católica, é mais do que uma simples comemoração religiosa. Trata-se de um evento social total, no sentido maussiano, em que se entrelaçam fé, identidade, memória e um profundo senso de pertencimento comunitário. Conforme o conceito de "fato social total", aprofundado por Marcel Mauss (2003), em sua obra "Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas" (1925), trata-se de um sistema de trocas de presentes e obrigações recíprocas em diversas sociedades "primitivas". São fatos sociais totais, pois envolvem e articulam simultaneamente diversas dimensões da vida social, como: Economia – a troca de bens e serviços; Direito – as regras e obrigações que regem as trocas; Religião – os aspectos espirituais e rituais que acompanham a dádiva; Política – a criação de alianças, hierarquias e prestígio; Identidade e moral – a reafirmação de quem a pessoa ou o grupo é através de suas ações.

Dessa forma, compreende-se, ao estudar um evento como a festa de Nossa Senhora da Conceição, que a fé se entrelaça com o sistema econômico, por meio dos leilões, doações,

vendas de bebidas e alimentos, e ainda, estabelece as relações sociais, de vizinhança e parentesco, e destaca a identidade cultural ribeirinha, demonstrando que a celebração é um “fato social total”, que reflete e organiza a sociedade da Passagem da Conceição.

Quanto à religiosidade, seu ciclo festivo não se restringe apenas ao dia 8 de dezembro. Ele se iniciou semanas antes, no mês de novembro, com a peregrinação da Bandeira de Nossa Senhora da Conceição. Antigamente, a bandeira percorria, ao longo de semanas, a comunidade e a vizinhança.. Desde 2022, vem ocorrendo em único dia na Comunidade da Passagem e na Guarita, comunidade vizinha. Nos dias 5, 6 e 7 de dezembro, ocorre o Tríduo, um período de orações e preparação espiritual que mobiliza as famílias. A cada noite, os devotos e membros de comunidades católicas vizinhas se juntam e se encarregam de organizar a missa e a acolhida, reforçando os laços de vizinhança e parentesco, criando uma atmosfera de comunhão. No dia 5 de dezembro, o Mastro de Nossa Senhora é erguido, demarcando o início dos festejos.

O ponto alto da festa ocorre no dia 8 dezembro, quando se realiza a procissão pela comunidade, a missa, a descida do mastro e o jantar. É um momento marcado pela fé e pela beleza que conecta a comunidade ao seu elemento mais vital, toda a complexidade da devoção à Nossa Senhora da Conceição, venerada há mais de um século, sustentando a vida dos ribeirinhos. Não é apenas um ritual católico, ela é uma afirmação da identidade ribeirinha da Passagem da Conceição. É uma forma de a comunidade mostrar que sua existência e sua fé estão intrinsecamente ligadas. A devoção, com

seus ritos festivos, é um ato de resistência contra a crescente urbanização que ameaça o modo de vida comunitário local.

Logo após a procissão e a missa solene, a festa se desdobra em um momento de convívio e celebração profana, até a primeira década do século XXI, com baile, leilões e shows com artistas regionais. A Festa de Nossa Senhora da Conceição, portanto, é um microcosmo que reflete a alma da Passagem da Conceição. É uma celebração da fé, mas também um ato de memória e resistência. Através de seus rituais, a comunidade reafirma sua identidade ribeirinha, seu vínculo com o rio e sua capacidade de manter viva uma tradição que resiste ao tempo e às transformações da vida urbana.

Nesse contexto, e acompanhando os estudos de Marcel Mauss (2003), entende-se a religiosidade popular como um sistema de "dádivas" e reciprocidades que circulam entre o sagrado e o profano, entre o individual e o coletivo, e entre o presente e o passado, memória e tradição. Portanto, é a partir da análise detalhada dessas trocas e interconexões que se pode compreender o verdadeiro significado e a função da religiosidade na vida de uma sociedade.

De acordo com os estudos de Ferreira (1997) e Tavares (2011), o Distrito de Passagem da Conceição, o *lócus* da pesquisa, é um dos mais antigos povoados ribeirinhos de Várzea Grande, município que faz divisa com a capital Cuiabá e tendo o rio Cuiabá como divisor natural entre eles. Por volta de 1813, Manoel Antônio da Conceição, lavrador e exímio canoeiro, instalou-se, ali, com sua família e tirava seu sustento lavrando a terra e fazendo a travessia daqueles que o procuravam, o que se tornou um costume. Contam os moradores, a partir

das histórias que ouvem e se reproduzem, que, na comunidade, chamavam o canoeiro apenas por “Conceição”. Por conseguinte, o nome da localidade, na margem direita do rio, deve-se ao costume de “pedir passagem ao Conceição” ou, ainda, usar como referência de localização, ir pelo porto da “passagem ‘do’ Conceição”.

Hoje, poucos relatam essa história, pois popularizou-se a narrativa que o nome da Comunidade se deu em homenagem à Santa Padroeira, que é Nossa Senhora da Imaculada Conceição, o que, pelos relatos e história registrada sobre a comunidade, não se confirma. É o que se infere nesta pesquisa. Considerando que apenas no início do século XX a comunidade recebeu em doação a imagem de Nossa Senhora da Imaculada Conceição e iniciaram a construção de sua capela. A partir da consolidação da devoção religiosa, o nome da comunidade passou a se referir à nomenclatura da santa católica, e não mais ao antigo morador, Manoel Antônio da Conceição.

Acredita-se que a religiosidade e a tradição vividas pelos moradores da comunidade da Passagem da Conceição, possibilita-nos realizar um estudo de relevância, dada sua complexa relação com o processo de urbanização da região metropolitana de Cuiabá e Várzea Grande. A comunidade, historicamente estabelecida às margens do rio Cuiabá, mantém uma identidade social e cultural intrinsecamente ligada à atividade da pesca e a um modo de vida tradicional, ao mesmo tempo em que vivencia a crescente pressão da expansão urbana.

A população, predominantemente composta por

descendentes de pescadores e ribeirinhos, desenvolveu um sistema de parentesco e vizinhança que se sobrepõe às relações de mercado. A figura do pescador, com seu conhecimento empírico do rio e de seus ciclos, foi central na organização social e na transmissão de saberes intergeracionais. Atualmente, a pesca não é mais a principal fonte de renda local. Desde as últimas décadas do século XX, entretanto, ela deixou de ser apenas uma atividade econômica, para assumir também o papel de prática cultural que articula rituais, narrativas e um senso de pertencimento coletivo. As festas religiosas, como a celebração de Nossa Senhora da Conceição, e as práticas de subsistência, como o consumo de peixes locais, reforçam a coesão interna e distinguem a comunidade do entorno urbano.

A proximidade com o centro de Várzea Grande e o centro de Cuiabá tem gerado um processo de inserção urbana que não é homogêneo nem isento de conflitos. Por um lado, a Passagem da Conceição se beneficia da proximidade com os serviços urbanos, como escolas, postos de saúde e comércio. A facilidade de acesso à cidade permite que muitos moradores busquem outras fontes de renda, diversificando a economia local para além da pesca. Essa inserção é marcada por tensões. A especulação imobiliária e a valorização das áreas à beira-rio ameaçam a permanência das famílias tradicionais, gerando um risco de gentrificação.

Sobre a capela Igreja de Nossa Senhora da Conceição, verificou-se que foi construída com adobe, tem característica arquitetônica do final do século XIX, em estilo colonial. A imagem da Padroeira Nossa Senhora da Imaculada Conceição foi doada

à Comunidade pelo Coronel Joaquim Corsino, cuiabano, que tinha amigos na comunidade. Enquanto não havia igreja na comunidade, contam os moradores que a imagem ficou na casa de uma senhora, conhecida apenas como “Inhara”, e lá eram realizados terços em devoção à Maria. A comunidade se organizou e deu início à construção da capela e, em 1910, ela foi inaugurada, recebendo as bênçãos do arcebispo Dom Aquino Corrêa. A bucólica igrejinha fica de frente para o rio Cuiabá, principal via de acesso ao povoado naqueles tempos.

As indagações sobre as tradições e memórias das festas em homenagem aos santos católicos partem do interesse em conhecer e analisar o processo de realização e transmissão das tradições e costumes que envolvem a festa. Neste sentido, o estudo parte da interdisciplinaridade entre História, Antropologia, Sociologia e, a princípio, busca-se entender a construção dos saberes populares moldados sobre um mundo oral, num espaço tradicional, à beira do rio Cuiabá, onde se localiza a comunidade.

Ainda na fase de elaboração do projeto desta pesquisa, constatou-se que um dos impactos da pandemia, causada pela covid-19, foi a impossibilidade de praticar e vivenciar o convívio social, o que levou a comunidade a sofrer com o isolamento. Assim, as tradições festivas religiosas, como a vida em geral, foram impactadas pela nova realidade mundial ocasionada pela covid-19, principalmente nos anos de 2020 e 2021. Nesse período, verificou-se que muitos costumes foram alterados, adequados ou interrompidos.

Foram necessários ajustes e adequações também no universo das festas populares, nas manifestações religiosas

e tradicionais festas de santo para não quebrar a tradição. Questiona-se: inicialmente, considerando o momento pandêmico, se foi possível a realização da festa, como a tradição foi mantida naquele período? E ainda, há outros fatores que impactaram na tradição religiosa festiva? Como ela se encontra após um século de existência? As práticas e saberes populares sofreram alterações? Por quais razões?

Na revisão bibliográfica sobre o tema, buscamos referências que nos dessem base para construir um objeto de pesquisa relacionado à tradição, aos saberes, à cultura popular, às festas de santos. A pesquisa envolve a) fontes documentais escritas, visando criar o contexto histórico da Comunidade da Passagem da Conceição e da festa popular ali realizada há mais de cem anos, b) entrevistas com a população local e c) a observação participante (Minayo, Deslandes, Cruz Neto e Gomes, 1994; Amado, Ferreira, 2006).

Como se faz necessário entender um pouco mais sobre cultura, adotou-se, de forma inicial, o conceito de cultura da antropologia moderna:

> *Culturas são sistemas (de padrões de comportamento socialmente transmitidos) que servem para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos. Esse modo de vida das comunidades inclui tecnologias e modos de organização econômica, para padrões de estabelecimento, agrupamento social e*

> *organização política, crenças e práticas religiosas, e assim por diante (Laraia, 1986, p. 59).*

A bibliografia corrente sobre o tema revela que as festas populares religiosas culturais possibilitam o surgimento de vários saberes: suas práticas na culinária, celebrações e ritos, na música, na arte, nas redes de solidariedade e ampliação das relações sociais, perpetuam- se e atravessam gerações, levando consigo a sabedoria popular e a cultura, constituindo todo universo do patrimônio material e imaterial.

Assim, diante do exposto, este artigo foi dividido em três partes, além desta introdução, em que se revelam a pesquisa, os objetivos e uma breve contextualização do *lócus* da pesquisa. Na primeira seção, expõe-se a fundamentação teórica que sustenta a investigação. Na segunda seção, anuncia-se o desenvolvimento do tema, relata-se a trajetória do estudo e suas fases de desenvolvimento, a partir de algumas imagens produzidas durante a pesquisa de campo, observação participante e entrevistas realizadas com devotos, demonstrando como o estudo exige uma perspectiva interdisciplinar, a fim de responder às questões da pesquisa. Na terceira seção, nas considerações finais, apresentam-se as conclusões ou inferências possíveis, considerando a pesquisa em curso e a atual fase de sistematização dos dados.

Fundamentação teórica: A Nova História Cultural

A pesquisa se sustenta na perspectiva teórico-metodológica

da Nova História Cultural, porque compreende-se que, “[...] o que realmente importa não é a voz em si, mesmo que ela seja fundamental para a vida humana valer a pena, mas as organizações das sociedades de maneira que a voz seja importante, que a voz de todos tenha uma chance de ter relevância” (Campanella, s/d, p. 80).

Utilizamos fontes documentais escritas e imagens (fotografias), observação participante e testemunhos por meio de entrevistas, com base na História Oral (Amado, Ferreira, 2006; Meihy, Seawright, 2020) com moradores da Comunidade de Passagem da Conceição, em 2022 e 2023, pois, por meio das narrativas de homens e mulheres que vivem a tradicional Festa de Nossa Senhora da Conceição, busca-se responder às questões da pesquisa.

Assim, conforme Burke (2008, p. 44), “[...] um dos aspectos mais característicos da prática da história cultural entre as décadas de 1960 e 1990 foi a virada em direção à antropologia [...]” ou “Em outras palavras, os historiadores se aproximam da visão de cultura dos antropólogos” (Burke, 2008, p. 48), uma vez que aprenderam a utilizar o termo “cultura” no sentido amplo, passando a usá-lo no plural, ampliando, dessa forma, seu sentido. Esse movimento possibilitou que a história abrisse novos campos ou reconsiderasse outras temáticas, como a memória, a biografia e a história oral.

Acatou-se, conforme as palavras de Néstor Canclini (2009, p.41), que “a cultura abarca o conjunto dos processos sociais de significação ou de um modo mais complexo, a cultura abarca o conjunto de processos sociais de produção, articulação e consumo da significação na vida social”.

Realizaram-se entrevistas com 20 devotos/as, principalmente moradores ou membros das famílias tradicionais da comunidade, homens e mulheres, preferencialmente aqueles naturais de Passagem da Conceição, tais como: idosos, adultos e jovens, pessoas que estão envolvidas nas tradições religiosas da Festa à Nossa Senhora da Conceição. Respaldou-se no entendimento de Amado e Ferreira (2006) que consideram a História Oral como metodologia, e, nessa perspectiva, ampara-se na realização de entrevista como técnica de pesquisa.

Realizou-se, também, a observação participante, nas palavras de Cruz Neto (1994, p. 59): "A técnica de observação participante se realiza através do contato direto do pesquisador com o fenômeno observado para obter informações sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios contextos".

O levantamento de fontes documentais foi realizado de forma concomitante às demais fases da pesquisa. Dividiu-se o processo de produção de dados em duas fases. A primeira correspondeu à fase de realização de entrevistas e à observação participante, no período de novembro de 2022 a janeiro de 2023. A segunda fase se realizou em novembro de 2023 a fevereiro de 2024, em razão de ser o período em que há ações em torno da festa, que acontece sempre no dia 08 de dezembro, e, após sua realização, por entender ser a época de maior dedicação e vivência relativa à tradição religiosa.

A partir dos estudos de Maurice Halbwachs (1990), percebeu-se a importância de rever a trajetória dos estudos relacionados à memória social, reconhecendo que a memória coletiva deve ser compreendida não apenas na palavra

escrita, mas observada no gesto, na imagem, nas festas, ritos, comemorações.

Após a coleta de dados, passou-se à fase de análise, descrição e elaboração de uma narrativa do processo historiográfico, com o intuito de promover uma interação com o passado e o presente, buscando no primeiro dados necessários para alimentar o presente e o futuro (Le Goff, 2003). Ressalta-se que a concepção de memória como algo passivo perde força cada vez mais e passa a ser compreendida como um processo ativo, dinâmico, complexo, interativo, assim como sinaliza Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1900) sobre a impossibilidade de considerar as tradições como estáticas. O historiador Peter Burker também destaca casos em que a inovação mascara a tradição, assim como há casos em que a tradição mascara a inovação (Burke, 2005, p.39). Dessa forma, em Le Goff, encontra-se um importante referencial teórico, haja vista que, para ele, a história teve origem como um relato: “Eu vi, senti” e ainda:

> *Esse aspecto da história-relato, da história-testemunho jamais deixou de estar presente no desenvolvimento da ciência histórica. Paradoxalmente, hoje se assiste à crítica desse tipo de história devido à vontade de colocar a explicação no lugar da narração; mas, também ao mesmo tempo, presencia-se o renascimento da história-testemunho por intermédio do ‘retorno do evento’ {P. Nora}, ligado à nova*

> *mídia, ao surgimento de jornalista entre os historiadores e ao desenvolvimento da 'história imediata' (Le Goff, 2003, p. 9).*

Outro desafio, ao analisar as fontes, pode ser percebido na discussão realizada por Mark Bloch (2001), em sua obra a "Apologia da História: ou O ofício de historiador", quando diz: "Pois os textos ou os documentos arqueológicos, mesmo os aparentemente mais claros e mais complacentes, não falam senão quando sabemos interrogá-los". Ou seja, "toda investigação histórica supõe, desde seus primeiros passos, que a busca tenha uma direção" (Bloch, 2001, p. 79).

Em Nick Couldry, citado por Campanella (s/d), percebe-se que as tradições e a cultura popular têm buscado, incansavelmente, superar o paradoxo:

> *"(...) vivemos em um mundo no qual todos parecem ter voz, todos parecem mais empoderados, embora estejam menos, com menos clareza sobre para onde ir, com quem trabalhar, com quem encontrar solidariedade a fim de construir uma sociedade melhor, talvez até mesmo para preservar a possibilidade da democracia" (Nick Couldry apud Campanella, s/d, p. 81).*

As comunidades ribeirinhas e sua cultura buscam manter sua voz, por meio dos seus saberes e tradições, porém, não têm sua voz ouvida, a não ser por meio das organizações

das sociedades, “(...) fazendo com que a voz de todos tenha uma chance de ter relevância” (Campanella, s/d, p. 80). Dessa forma, compreende-se que as tradições e as memórias na contemporaneidade, conforme Agamben (2009), partem do entendimento de que o contemporâneo deve ser vislumbrado além das informações que estão explícitas. Para o autor, envolve direcionar o olhar para trás e ver o não-vivido. Trata-se de “um caminhar que não é apenas uma marcha, mas um passo suspenso” (Agamben, 2009, p.19), dissociando-se do tempo cronológico.

Buscando correlacionar as leituras realizadas ao objeto da pesquisa, tem-se o seguinte entendimento: “A cultura de uma sociedade é transmitida das gerações adultas às gerações mais jovens pela educação. Educar, pois, é transmitir aos indivíduos os valores, conhecimentos, as técnicas, o modo de viver, enfim, a cultura do grupo” (Morgado, 2014, p. 2).

E, ainda, conforme Morgado (2014), entende-se que:

> *““A aquisição e a perpetuação da cultura são um processo social, não biológico, resultante da aprendizagem. Cada sociedade transmite às novas gerações o patrimônio cultural que recebeu de seus antepassados. Por isso, a cultura é também chamada de herança social. Nas sociedades em que não há escolas a transmissão cultural se dá através da família ou da convivência com o grupo adulto” (Morgado, 2014, p. 2).*

Diante do processo histórico-social da Comunidade de Passagem da Conceição, em Várzea Grande, cujo povoamento se iniciou ainda na primeira metade do século XIX, busca-se, nos estudos antropológicos, apoio para discutir a cultura local, pois "Compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade" (Geertz, 1989).

Parte-se do entendimento da Cultura de cada sujeito como uma coletividade de referência, na qual se encontra o significado de sua experiência cultural, enraizado tanto na proximidade espacial quanto na dinâmica social da comunidade, ao verificar se ainda há uma cultura efetivamente compartilhada. Acata-se a abordagem de cultura como sistema simbólico, conforme as palavras de Geertz (1989), que a entende como "teia de significados", de modo a compreender os significados simbólicos atribuídos pelos sujeitos às suas ações no contexto da festa centenária à Nossa Senhora da Conceição, na Comunidade da Passagem da Conceição.

De acordo com um dos fundadores da escola interpretativa de antropologia, Geertz (1989), em sua obra "A Interpretação das Culturas", quando se aproxima do conceito utilizado por Weber, diz que o homem está preso, amarrado em teias de significados criadas por ele mesmo. Quando ele afirma que as teias de significados são, na verdade, as criações do próprio homem, Geertz está falando sobre o mito, a religião, a arte, a escrita, a comunicação, os hábitos sociais e o comportamento, os quais, segundo o autor, formam um sistema de símbolos que interage com cada indivíduo de forma recíproca, e que não se encontra com um ou outro indivíduo, uma vez que "A cultura é pública porque o significado o é" (Geertz, 1989, p. 22).

O conceito semiótico de cultura e o alargamento do universo do discurso humano que Geertz (1989) apresenta faz crer que será possível esclarecer os questionamentos da pesquisa. Entende-se, pois, como indispensável, nesta pesquisa, compreender o pensamento de Geertz, sobre sistema de signos:

> *Como sistema entrelaçado de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (Geertz, 1989, p. 24).*

Nessa perspectiva, esta pesquisa aborda uma festa religiosa cristã, da Igreja Católica, e, portanto, conforme Geertz, está no campo religioso, é um sistema cultural. Esse autor define religião como:

> *(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções*

> *com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. Um sistema de símbolos que atua para [...] (Geertz, 1989, p. 67).*

Ciente da interdisciplinaridade da pesquisa, os estudos antropológicos e sociológicos possibilitam compreender a religião na perspectiva de Geertz (1989), numa dimensão cultural, isto é, como sistema cultural. O autor parte da definição de cultura como "um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por conhecimento e suas atividades em relação à vida" (Geertz, 1989, p. 103).

Ademais, a pesquisa requer uma compreensão muito precisa. Este é o desafio sobre a dimensão cultural que a religião possui em seus estudos (Geertz, 1989, p. 103). Para Geertz, os padrões culturais funcionam em dois aspectos: ao dar significados à realidade social e psicológica, moldando-se "em conformidade a ela e, ao mesmo tempo, modelando-a a eles mesmos" (Geertz, 1989, p. 103).

Busca-se, portanto, compreender como se dá a existência de uma cultura compartilhada pela comunidade, porque se entende que, na Comunidade da Passagem da Conceição, em Várzea Grande, a festa centenária proporciona trocas sociais, que vão além do contato em virtude dos festejos. A localidade é considerada afastada, possui uma Escola Municipal do Campo, cercada por pequenas chácaras e diversos empreendimentos imobiliários, e a Festa à Nossa Senhora promove vários tipos de relações, tais como: interação

entre a vizinhança e outras comunidades religiosas católicas pertencentes à Paróquia Nossa Senhora do Pantanal[34], em Várzea Grande-MT, além de interação também com o poder público municipal, promotores de eventos, pequenos comerciantes e alguns políticos. Por ser uma festa realizada em conjunto com a Igreja Católica, nela, tem-se presenças das autoridades religiosas, freis que opinam sobre a organização e realização dos festejos e os direcionam. Todavia, a festa que a população traz na memória não existe mais. O território paroquial inclui toda a região ao norte da Rodovia Mário Andreazza, seguindo pelo Trevo do Lagarto em direção ao município de Jangada. A Igreja Matriz está na região do Chapéu do Sol. O pároco responsável é o Frei Dimas Solda e o vigário, Frei José Carlos Messias Martins.

Desenvolvimento do tema

Busca-se, por meio das narrativas dos devotos, o conhecimento sobre o contexto sociocultural da Festa à Nossa Senhora da Conceição, assim como os significados simbólicos que envolvem o processo de sua organização e, ainda, a sua contribuição para preservação e manutenção da memória coletiva e tradições da comunidade.

Parte-se do entendimento de como a história e a memória se entrelaçam. Nesse ponto, destaca-se a importância da história oral, ou seja, de acordo com Alistair Thomson, Michael Frisch e Paulo Hamilton, em “Os debates sobre memória

---

34 Compõem o território paroquial as seguintes comunidades: 1 - Matriz Nossa Senhora de Guadalupe; 2 - Comunidade São Francisco de Assis (Res. José Carlos Guimarães); 3 - Comunidade São José Operário (Novo Mundo); 4 - Comunidade Nossa Senhora Rosa Mística (Res. Júlio Domingos de Campos); 5 - Comunidade Nossa Senhora da Conceição (Passagem da Conceição); 6 - Comunidade Senhor Bom Jesus (Guarita); 7 - Comunidade Santa Cruz (Jd. Guanabara); 8- Comunidade São José (Sadia I); 9 - Comunidade Nossa Senhora Aparecida (Espinheiro); 10 - Comunidade São Miguel Arcanjo (Assentamento Dorcelina Folador); 11 - Comunidade Nossa Senhora Aparecida (Fazendinha).

e história: alguns aspectos internacionais", "(...) não se trata apenas de entender as dimensões da memória, mas sobretudo de entender como a historicização formal e autoconsciente vem se transformando numa dimensão cada vez mais importante de como lembramos o passado e entendemos sua relação com a vida e a cultura contemporânea" (Thomson, Frisch, Hamilton, 1998, pp. 78-79).

Durante as fases das entrevistas, realizadas em 2022 e 2023, utilizamos dois aparelhos celulares por meio de aplicativo nativo de gravação de voz, para registrar os depoimentos. Para a transcrição de áudio, testamos alguns *softwares* de transcrição *online* (*Transkriptor ou o Microsoft 365*), que convertem áudio em texto. Contudo, considerando as falas baixas, às vezes truncadas e, ainda os sotaques ou a dicção dos entrevistados, a transcrição por meio eletrônico não atendeu aos objetivos da pesquisa. Passou-se então a ouvir os áudios e a realizar a degravação (decupagem) manual, preservando, integralmente, o conteúdo e a fidelidade às falas originais. Ao todo, foram entrevistadas 20 pessoas, registrando-se, contudo, que duas delas desmarcaram.

Seguindo as definições metodológicas da pesquisa, nos anos de 2022 e 2023 acompanhamos e realizamos a observação participante dos seguintes ritos da festa católica: a esmola da bandeira; o tríduo, nos dias 5, 6, 7 de dezembro; a procissão, a missa e o jantar para comunidade no dia 08 de dezembro, em comemoração ao Dia de Nossa Senhora da Conceição. Observou-se a cooperação entre comunidades religiosas – são onze – pertencentes à Matriz Igreja Nossa Senhora do Pantanal. Em todos os ritos da comemoração ao

Dia de Nossa Senhora da Conceição, a colaboração social ficou visível ao auxiliarem na liturgia, no feitio e na venda de comidas (pastéis, cachorro-quente e jantar – maria isabel, farofa de banana, feijão empamonado, salada de repolho e tomate); e, durante toda a festividade, verificou-se uma sinergia de compartilhamento, devoção e fé.

No dia 27 de novembro de 2023, a visita da Bandeira para recolher esmola na comunidade saiu da Igreja às 7h e os fiéis se reuniram com outros participantes no final da rua principal, que passa nos fundos da igreja, situada de frente para o Rio Cuiabá, seguindo, então, no sentido rio acima. O frei olhou para todos e perguntou: “Cadê as crianças?” Realmente, elas eram pouquíssimas naquela manhã. Os devotos recebiam a Bandeira com reverência, conforme os costumes: a Bandeira entra na sala das casas onde se encontra um altar com as imagens dos santos de devoção. Os devotos beijam a Bandeira e passam-na sobre a cabeça, pedindo bênçãos, depois amarram cédulas de real em doação e agradecimento. Os sinais do medo permanecem: idosas usam máscaras, a pandemia aterrorizou a todos, muitos agradecimentos pelos livramentos e pela proteção recebida; a todo tempo, ouvia-se: Viva Nossa Senhora da Imaculada Conceição!



foto: acervo particular da autora

FIGURA 1
Família recebendo a Bandeira e amarrando cédulas em doação para Festa da Padroeira.



foto: acervo particular da autora

FIGURA 2
Duas bandeiras, situação inédita e atípica. A população reprovou a prática.

Figuras 1 e 2 - *Imagens da Esmola com a Bandeira de N. Sra. Imaculada Conceição, em 27.11.2022.*

Os dois anos de pandemia (2020 e 2021) e consequente não-realização da festa provocaram o afastamento dos fiéis e impactaram, significativamente, os costumes locais. A situação de desarticulação da Festa, segundo relatos, foi agravada nesse período, quando a Comunidade de Passagem da Conceição também sofreu os efeitos da pandemia da covid-19. Além disso, mencionou-se a interferência da Igreja com a proibição da venda de bebidas alcoólicas, a ausência de pessoas interessadas em assumir o papel de festeiros, figuras centrais na organização dos festejos, o desinteresse dos jovens em participar da vida religiosa e da própria Festa, bem como a conversão de alguns devotos para Igrejas evangélicas.

A esmola com a Bandeira dá início aos festejos e motiva os devotos para a realização da festa. Em 2022, aquele encontro além da religiosidade, após os anos de afastamento, oportunizou a sociabilidade da comunidade. Entre o som da caixa de percussão, as orações inerentes ao terço, os passos das pessoas, ainda se ouvia aqui e ali: “Como você está?”, “Quanto tempo!”, “Você está bem? E sua família?”,

“Meu Deus, quanto tempo eu não te vejo!” Era o momento de viver, reviver, presenciar, sentir a tradição e a vida em comunidade. Havia fé, devoção e alegrias no reencontro.



FIGURA 3
Dona Claudete, esposa do senhor Jadil com a Bandeira.



FIGURA 4
Final da manhã, encerramento da esmola com a Bandeira.

fotos: acervo particular da autora

Figuras 3 e 4 - *Imagens da Esmola com a Bandeira de N. Sra. Imaculada Conceição, em 27.11.2022. Fonte: acervo particular da autora*

Encerrada a caminhada e a esmola com a Bandeira, que antecedem as demais fases da Festa, ficou agendado que, nos dias 05, 06 e 07 de dezembro, ocorreria o Tríduo das Festas de Santo, o qual tem o mesmo significado do Tríduo Pascal, que, na prática devocional católica, sugere a ideia de preparação. E, no dia 08 de dezembro de 2022, a missa em comemoração à Nossa Senhora da Conceição foi realizada na

praça ao lado da Igreja. Havia cerca de cem pessoas, a maioria visitante, e após a missa, foi vendido o jantar de comida típica: maria isabel (carne com arroz), farofa de banana, feijão empamonado e salada (repolho com tomate), vendido a R$ 10,00 para a comunidade na praça ao lado da Igreja.



fotos: acervo particular da autora

FIGURA 5
Netas da Sra. Mari participam da liturgia.



FIGURA 6
Encerramento - após a missa ocorre a descida do Mastro e todos ficam na praça para o jantar.

Figura 5 e 6 – Missa na praça à Nossa Srª. Imaculada Conceição e descida do mastro, em 08.12.2022. Fonte: acervo particular da autora

Os dados da pesquisa bibliográfica e aqueles produzidos durante a pesquisa na comunidade demonstram que, além das primeiras hipóteses, outros fatores contribuem para que a festa centenária venha passando por mudanças, assim como a cultura que, de forma dinâmica, sofre

alterações. Em que sentido se pode falar de uma religiosidade que perpassa o tempo? Lembrando que há tempos não é mais possível tratar a religião católica como a gestora da vida social religiosa no Brasil, ao iniciar as entrevistas, deparou-se com devotos como o senhor Abener Campos que disse ter aprendido a devoção à Nossa Senhora com sua mãe. Ele não é um católico frequentador das missas, mas lê sua bíblia todos os dias, uma edição de 1962, muito surrada pelo tempo e bastante manuseada por seu dono, que a exibe com orgulho e reverência.

Ao iniciar o processo de entrevista, com o roteiro em mãos, já nas primeiras visitas às residências previamente agendadas, percebeu-se rapidamente que, para garantir maior produtividade, seria necessário conduzir a conversa da forma mais natural possível, sem formalidades. Assim, o aparelho celular era deixado, geralmente sobre uma mesa, gravando, e depois se iniciava o bate-papo. De tempos em tempos, era feita uma pergunta norteadora às questões do objeto da pesquisa, percebendo, conforme Meihy e Seawright (2020), que ali estavam os colaboradores da pesquisa, aqueles e aquelas que, por meio da história oral, "filha da memória", estavam compartilhando suas vivências coletivas e, não apenas as suas memórias individuais; pois:

> *Assim como toda memória individual se constitui segundo legados complexos e coletivos – pois nascemos em comunidade institucionalizadas previamente, as quais têm como características basilar*

> *a precedência de conjuntos que envolvem oralidade e a noção de pertencimento grupal –, cabe o reconhecimento de que a função dos projetos é oferecer oportunidade explicativa para fenômenos que implicam pessoas ou experiências coletivas chamadas à participação no tempo das gravações (Meihy; Seawright, 2020, p. 20).*

Dessa forma, foi-se confirmando o que asseguram os autores Meihy e Seawright em sua obra “Memórias e Narrativas”: “a história oral tem como nascente a memória, a qual se vale da expressão verbal para dar sentido ao encontro de pessoas interessadas em apresentar versões. A narrativa expressa na espontaneidade possível é a matéria ideal para as gravações” (Meihy; Seawright, 2020, p. 21).



foto: acervo particular da autora

FIGURA 7
Eluiza Ramos, 72 anos. Moradora, devota e coordenadora da Igreja. Professora aposentada. Entrevistada em 2022.



FIGURA 8
Abener Campos, 82 anos. Natural da Passagem da Conceição, morador e devoto. Pescador aposentado. Entrevistado em 2022.



FIGURA 9
Jadir Conceição, 72 anos, morador, devoto, servidor público aposentado. Entrevistado em 2022.

fotos: acervo particular da autora

Figuras 7, 8 e 9 – *Moradores da comunidade Passagem da Conceição e entrevistados na primeira fase da pesquisa, em 2022.*

Contudo, a tradição, a festa que aquela comunidade há 113 anos realiza, compreende vários significados no ato de festejar, e faz pensar na sua visibilidade que se dá na invisibilidade, considerando as formas de conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha (Santos, 2010), os quais não se encaixam em nenhuma das formas de conhecer, fazer, saber. Quando menciono a "invisibilidade", refiro-me a como os conhecimentos e as

práticas culturais daquela comunidade são vistos pela sociedade em geral: conhecimentos muitas vezes desvalorizados ou ignorados pelos sistemas de saber mais formais, como a ciência e a academia, por não se enquadrarem nos moldes hegemônicos do que é considerado válido ou importante.

Por isso, a comunidade e suas tradições são, de certa forma, invisíveis aos olhos do senso comum. Todavia, a "visibilidade", que se dá com a festa, é o momento em que essa comunidade e suas tradições "invisíveis" se manifestam e ganham destaque. Ao ser celebrada por mais de cem anos, a festa cria um espaço em que esses saberes e práticas são vivenciados, transmitidos e valorizados pela própria comunidade. É um ato de resistência e afirmação da identidade cultural. A visibilidade, nesse caso, não é necessariamente o reconhecimento em grandes mídias ou por autoridades, mas sim a capacidade de a própria comunidade se ver, se expressar e se fortalecer através de sua tradição.

Considerações finais

Os ritos, os saberes e a tradição foram vivenciados em 2022 e 2023, celebrando anos de fé e tradição. A Festa à Nossa Senhora da Conceição de outros tempos, com a estrutura de Festeiro, Juiz, Capitão de Mastro, foi lembrada com saudosismo, mas também suscitou alguns posicionamentos contrários à sua configuração atual.

Contudo, percebeu-se nas narrativas que a festa, ao longo dos anos, foi se reinventando, o que pode ser verificado, por exemplo, na Ficha Técnica da Festa, elaborada pela coordenação da Igreja e por devotas moradoras da comunidade. A

documentação foi elaborada a fim de demonstrar e documentar as manifestações religiosas e culturais da comunidade, junto a diversos órgãos municipais e estaduais, o que nos possibilitou percorrer várias décadas da tradicional da festa. Na pasta de documentação, constam ainda atos normativos/leis e fotografias, constituindo-se como um importante acervo mantido pela comunidade.

A tradição se atualizou, reinventou-se, e permanece como parte da identidade daquela comunidade, e faz com que as pessoas se juntem, organizem-se e demonstrem que há forças até para trazer em dias de festejo aqueles que se mudaram dali. A comemoração à Nossa Senhora da Conceição possibilita a união, a socialização e as vivências tradicionais.

A Passagem da Conceição representa um caso etnográfico de grande relevância para a compreensão das dinâmicas sociais em áreas de fronteira urbano-rural. A comunidade exemplifica como grupos tradicionais, com forte laço identitário e cultural, resistem e se adaptam aos desafios impostos pela urbanização e modernização. O estudo de sua inserção na cidade de Várzea Grande revela um processo complexo de negociação entre a tradição e a modernidade, no qual a cultura e a religiosidade local se fortalecem na luta pela sua própria sobrevivência, reafirmando sua singularidade e identidade em meio à homogeneização urbana.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo?** E outros ensaios. Tradutor Vinícius Ncastgro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.) **Usos e abusos da história oral.** 8. ed. Rio de Janeiro: FGV. 2006.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. 1886-1944 B611a. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador.** Prefácio: Jacques Le Goff; apresentação à edição brasileira: Lilia Moritz Schwarcz; tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CAMPANELLA, Bruno. Nick Couldry: do mito do centro mediado ao esvaziamento do mundo social – as mídias e o processo de datificação da sociedade. **Matrizes**, 13(2), 77-87. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v13i2p77-87. Acesso em: 18 out. 2021.

FERREIRA, João Carlos Vicente. **Mato Grosso e seus municípios**. Cuiabá: Secretaria de Estado de Cultura, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Traduzido do original Francês. La Mémoire Collective. 2. ed., São Paulo: Ed. Vértice, 1990.

HOBSBAWM, E; RANGER, T. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura:** um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão et al. Campinas: EdUnicamp, 2003.

MEIHY, José Carlos Sebe B. e SEAWRIGHT, Leandro. **Memórias e Narrativas:** história oral aplicada. São Paulo: Contexto, 2020

MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira; CRUZ NETO, Otávio; GOMES, Romeu. **Pesquisa social**: teorias, métodos e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1994.

MORGADO, Ana Cristina. As múltiplas concepções de cultura. **Múltiplos Olhares em Ciência da Informação.** Universidade Federal de Minas Gerais. v. 4, n.1, p. mar. 2014. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/moci/article/view/16983. Acesso em: 05 jan. 2023.

MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

TAVARES, José Wilson. **Várzea Grande**: história e tradição. Cuiabá: KCM Editora & Gráfica, 2011.

THOMSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os Debates Sobre Memória e História: Alguns Aspectos Internacionais. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998, p. 65-91.

Museu do Cangaço e Casa Grande das Almas: conflitos do cangaço como recurso de um imaginário pacificado em Triunfo, Pernambuco[35]

Vera Lúcia Xavier dos Santos

Introdução

Neste artigo buscamos refletir sobre como Triunfo, município no sertão de Pernambuco, estado na região Nordeste do Brasil, apropria-se de elementos do imaginário cultural local e os utiliza como recursos simbólicos. O município evoca o imaginário do cangaço e de Lampião, relacionados, historicamente, a conflitos sociais no sertão. Esse imaginário é acionado e transfigurado ao modo de narrativas e memórias, como forma de o município se singularizar na rede urbana pernambucana e nordestina.

O Museu do Cangaço e a Casa Grande das Almas, em Triunfo, são os espaços que se valem desse imaginário. Lampião, outrora bandido sanguinário, tornou-se um símbolo da cultura regional. Nessa perspectiva, as narrativas que constituem o imaginário sobre o cangaço, invariavelmente relacionado à violência, são processados como recursos simbólicos. Nessa dinâmica, o imaginário do cangaço e seus simbolismos se transformam em recursos culturais, na forma de metanarrativas.

35 Artigo oriundo de tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação (Interdisciplinar) em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT) e desenvolvida no âmbito do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT).

Os elementos do imaginário são ressignificados de modo a formular a produção de uma identidade que atribua características singulares ao lugar. As imagens do cangaço, tradicionalmente relacionadas a narrativas de conflito, também se pacificam e são convertidas em potenciais recursos simbólicos que relacionam, no plano da cultura, com a indústria do turismo e com a sociedade de consumo.

As cidades, em todos os tempos e em todos os lugares, são constituídas das mais diversas formas e nos mais diferentes contextos, através dos sujeitos que vivem e as transformam cotidianamente. Cada cidade possui suas necessidades, seus potenciais e sua história, que se acumulam continuadamente em uma sobreposição de tempos e eventos. Aspectos geográficos, históricos, econômicos, sociais e culturais, entre outros, fazem parte das singularidades e das realidades de cada espaço urbano, cada qual enfrentando suas próprias realidades com os meios disponíveis, a partir de suas generalidades.

Assim, propomo-nos a trazer ponderações, no intuito de aprofundarmos os conhecimentos sobre experiências e singularidades dos lugares. Compreende-se, portanto, a cidade como espaço de fluxos e, assim, passível de sofrer transformações nas quais se evidenciam caracterizações de práticas sociais e culturais contemporâneas, que reivindicam novas formas de representação, fora dos aspectos que lhe são atribuídos nos discursos formais e oficiais dos municípios.

O Brasil, com dimensões continentais e questões econômicas e sociais marcadamente desiguais, forma um contexto complexo e desafiador que suscita reflexões e desafios para

as ciências, de modo geral, e para os estudos interdisciplinares de cultura, em especial. Assim, temas como a sustentabilidade social, econômica e ambiental das cidades, entre outros, são tópicos que justificam ser discutidos.

Neste artigo, buscamos ponderar sobre como Triunfo, uma pequena cidade do interior de Pernambuco, distante 400 quilômetros da capital Recife, vale-se de suas formulações históricas e de seus imaginários como recursos para promover o turismo que, potencialmente, incide na perspectiva econômica e simbólica da cidade. Decorre desse contexto, a iniciativa de singularizar-se em meio a um modelo de urbanização crescente e genérico, que caracteriza o processo de urbanização brasileiro.

Triunfo, município do sertão pernambucano com uma população de 14.705 (IBGE, 2022), como a maioria das cidades da região, tem na agricultura de subsistência e no comércio suas principais atividades econômicas. Entretanto, Triunfo também busca no turismo uma alternativa econômica.

Para formatação deste trabalho, recorremos ao modelo teórico de pesquisa em comunicação como cultura (Lima, 2001), no qual comunicação se define tanto pela manutenção quanto pelas transformações da realidade social, buscando diálogo com as ciências sociais e humanas.

O modelo de pesquisa se constrói com apoio das ciências sociais e das ciências humanas, num escopo qualitativo. Assim trazemos a seguinte afirmativa de Minayo (2016, p.14):

> *"... é necessário afirmar que o objeto das Ciências Sociais é essencialmente*

qualitativo. A realidade social é o próprio dinamismo da vida individual e coletiva com toda a riqueza de significados dela transbordante".

Este artigo é resultado de uma pesquisa mais ampla que culminou com a tese "Paisagens culturais e imaginário de Triunfo: recursos simbólicos no sertão de Pernambuco", defendida como tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação (Interdisciplinar) em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT).

A pesquisa realizou-se no âmbito do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT), que induziu, na época, o projeto de pesquisa "Comunicação e Cidade: Interfaces Interdisciplinares", responsável por abrigar diversos outros projetos de mestrado e doutorado relacionados à interface entre comunicação, cultura e cidade, e a partir do qual optamos por realizar a pesquisa com foco no imaginário das alturas e das águas, em Triunfo, visando compreender a singularidade dessa cidade no espaço sertanejo e na rede urbana do estado de Pernambuco, Nordeste do Brasil.

Sertão Nordestino: Alteridade

Oportuno situarmos que o sertão nordestino, como recorte de um Nordeste mais amplo, sempre foi representado ou compreendido através de uma perspectiva maniqueísta. O sertão é visto, percebido e narrado como espaço de desníveis

sociais, do misticismo, do messianismo, do cangaço. Em outras palavras, uma alteridade no plano simbólico, com seus espaços ermos e secos, distinta do restante do Brasil desenvolvido, moderno e urbano.

Assim, o sertão apresenta-se como cenário de narrativas e personagens que representam uma iconografia na maioria das vezes estigmatizada por um determinismo geográfico que distingue o imaginário sobre o sertão nordestino. Conforme Albuquerque Júnior (2011), existe um "Nordeste inventado" a partir de discursos sociológicos, históricos, políticos e de uma produção cultural pelas quais o Nordeste é tratado como um espaço geográfico com uma identidade essencialista.

O fenômeno do cangaço contribuiu para a formulação de um imaginário sobre o sertão do Nordeste como uma região árida, tanto no que se refere ao ambiente como à população que ali habita. Desta forma, são formulados, também, ao longo do tempo, e por diversos artifícios, os "tipos" característicos desse espaço:

> *A escolha dos elementos como o cangaço, o messianismo e coronelismo, para temas definidores do Nordeste, se faz em meio a uma multiplicidade de outros fatos, que, no entanto, não são iluminados como matérias capazes de dar uma cara à região. A escolha, porém, não é aleatória. Ela é dirigida pelos*

> *interesses em jogo, tanto no interior da região que se forma, como na sua relação com as outras regiões (Albuquerque Júnior, 2011, p. 61-62).*

É nesse recorte geográfico, histórico e cultural dos sertões, com diversas camadas de complexidade, que nasceu, em 04 de junho de 1898, no sítio Passagem das Pedras, zona rural de Vila Bela, atual cidade de Serra Talhada, Virgulino Ferreira da Silva, que viria a ser conhecido como Lampião.

Após passar décadas percorrendo o interior de sete dos nove estados do Nordeste, liderando bandos de cangaceiros, Lampião foi morto no dia 28 de julho de 1938 no Grotão de Angicos, estado de Sergipe. “Lampião foi morto pela polícia a tiros de metralhadora, ao lado de outros dez cangaceiros, incluindo Maria Bonita, sua companheira” (Westin, 2018, s/p).

Lampião e cangaço eram considerados por segmentos da sociedade como uma representação do atraso que ia de encontro à modernidade que se pretendia no Brasil. Como salienta Barros (2007), o cangaço representava a selvageria que deveria ser repreendida e apagada. Assim, lideranças governamentais atuaram para abolir o cangaço, visto como uma afronta à lei e um entrave ao desenvolvimento econômico da região Nordeste. Com a instauração do Estado Novo por Getúlio Vargas, os cangaceiros foram combatidos efetivamente, é o que atesta Westin (2018, s/p):

> *A boa vida de Lampião acabou quando Getúlio Vargas deu o golpe de 1937 e instaurou o Estado Novo. Uma das bandeiras da ditadura era a modernização do país. Nesse novo Brasil, que deixaria de ser agrário para se tornar urbano e industrial, o cangaço era uma mancha a ser apagada.*

O cangaço foi visto como algo a ser subjugado e esquecido pelos governos da época, um ranço a ser suprimido, a fim de colocar a região nos rumos da modernidade republicana. Era necessário, pois, lançar o fenômeno do cangaço para um passado obscuro, de modo a ser eliminado e esquecido.

Entretanto, pode-se dizer que, embora o Estado tenha conseguido êxito com a morte de Lampião e de seu bando, também é certo dizer que não logrou totalmente o desejado, já que, em ampla medida, a memória do fenômeno do cangaço sobreviveu e está presente na memória e nos imaginários sobre o Nordeste.

Assim, o sertão e seus personagens icônicos, Lampião e seu bando de cangaceiros, são, por diversas vezes, objetos de interesse tanto para produções documentais quanto são inspiração para produções artísticas, o que indica a potencialidade da narrativa, apesar dos teores críticos que enfatizam aspectos negativos, ao longo do tempo.

Lampião: Mito e imaginários

Caracterizados por uma perspectiva negativa, os imaginários sobre o Cangaço e Lampião foram suavizados pelo

tempo ou restringidos a dualidades: mal x bem, herói x vilão, romantismo x tragédia, ou seja, a deduções simplistas de um fenômeno complexo. Ao tentarmos visualizar o personagem Lampião em uma perspectiva subjetiva, vale trazer um breve esclarecimento sobre o imaginário, especialmente na abordagem de Durand (1998).

Orientados para a reflexão do universo subjetivo é que pensadores como Freud, Jung, Sartre, Bachelard, entre outros, deram importantes contribuições para a estruturação de uma abordagem filosófica sobre o imaginário, cada qual dentro do seu campo de estudos e com suas perspectivas, como argumenta Gilbert Durand (1998). Este autor dedicou-se aos estudos do imaginário, ou como ele define o "museu de imagens", numa tentativa de compreender essas derivações e camadas do ser e da vida, ou seja, tentar decifrar o imaginário que compõe a cultura de toda e qualquer sociedade humana. Seus estudos abordam a transmissão e recepção do conjunto de imagens passadas, presentes e as possíveis de serem produzidas.

Interessava a Durand as significações, o simbolismo, o mítico e o místico das imagens, ou seja, as realidades veladas que compõem o imaginário. Nas suas considerações a respeito das imagens, Durand acrescenta que:

> *A imagem pode se desenovelar dentro de uma descrição infinita e uma contemplação inesgotável. Incapaz de permanecer bloqueada no enunciado claro de um silogismo, ela propõe uma*

> *"realidade velada" enquanto a lógica aristotélica exige "claridade e diferença" (Durand, 1998, p.10).*

Os imaginários sobre o cangaço distinguem-se em duas posturas principais: os cangaceiros associados à violência, que é a personificação do banditismo, uma imagem que condizia miticamente com a imagem árida do sertão, ou seja, homem e natureza selvagens. De outro lado, predomina a imagem do herói, justiceiro que lutava contra as desigualdades sociais e injustiças ou pela honra. O homem com força e coragem para enfrentar o poder estabelecido. Inventa-se o "bandido social", ao que Barros (2007, p. 145) esclarece: "Lampião foi um cangaceiro cujas razões, para serem aceitáveis, tiveram que ser forjadas no seu escudo ético, não se enquadrando na definição de cangaceiro honrado [...]".

É relevante destacar que no domínio do imaginário se inscrevem sensações, emoções, sensibilidades, ou seja, as pulsões subjetivas e o meio tanto físico como o histórico e social (Pitta, 2017). De acordo com Wunenburger (2007. p. 11): "Como toda imagem isolada ou em composição (quadro, narrativa), o Imaginário comporta uma vertente representativa, e, portanto, verbalizada, e uma vertente emocional, afetiva que toca o sujeito". É, pois na esfera afetiva que se constroem imagens e narrativas sobre a cidade, pois como situa o autor, o imaginário se desprende das formas literais, inventa e reformula novos conteúdos, introduz a dimensão simbólica.

As narrativas históricas sobre os sertões nordestinos, tendo

Virgulino Ferreira da Silva como seu representante principal, transformaram Lampião e seu bando em um mito regional. O mito se configura a partir de subjetividades que podem ser tanto positivas quanto negativas, e a partir de experiências individuais e coletivas que originam diversas realidades ou representações dessa realidade.

Os imaginários sobre o cangaço se constroem em torno de figuras míticas, das quais Lampião foi seu maior representante. Pitta (2017, p.26) explica o mito do cangaço a partir das estruturas do imaginário: "... temos uma imagem mítica que é a do cangaceiro (afetividade e experiências regionais), associada ao arquétipo do herói (universal) ligado ao esquema da divisão (entre o bem e o mal etc., por exemplo)".

Lampião, como representação do conflito (regime diurno, na categorização de Gilbert Durand), ganha novos contornos. Os imaginários que o envolvem tornaram-se recursos simbólicos, ou seja, uma pacificação dos conflitos (regime noturno). As antíteses da história convergem: o cangaço, que significava violência no passado, torna-se um recurso no presente.

Singularidade regional: Reinvenção de Lampião como recurso simbólico

Assim, transformado em mito, Lampião sobreviveu no âmbito de uma complexa composição imagética e, mesmo decorridos mais de 80 anos de sua morte, continua a ser inspiração para motivos culturais. Em várias cidades do Nordeste, é comum encontrar alguma referência ao personagem nas histórias e narrativas orais, no artesanato, nos registros materiais de museus ou centros culturais.

Serra Talhada, município no interior de Pernambuco e cidade natal de Lampião, sedia, desde 1995, a Fundação Cabras de Lampião. Em 2008, a fundação foi transformada no Ponto de Cultura Artes do Cangaço, onde se desenvolvem projetos culturais e, especialmente, projetos que se relacionam com a temática do cangaço, a exemplo do espetáculo teatral “O massacre de Angico: a morte de Lampião”. O grupo de dança, Cabras de Lampião, apresenta performances de xaxado, dança que tem suas origens ligadas aos cangaceiros.

Em Serra Talhada também está o Museu do Cangaço. Inaugurado em 2007, o museu possui um dos maiores acervos do país sobre o cangaço, com mais de 2300 peças, incluindo documentos, fotografias e objetos históricos. O espaço abriga também o Centro de Estudos e Pesquisa do Cangaço que dispõe de livros, monografias e teses relacionadas ao tema.

Outro exemplo é a Rota do Cangaço, desenvolvida em cidades nos estados de Alagoas e Sergipe, que também aproveitam o imaginário do cangaço para reforçar itinerários turísticos. As rotas são organizadas por empresas que proporcionam passeios pelo rio São Francisco, com visitas a lugares relacionados à presença ou passagem de Lampião, como a Grota de Angicos, onde ele e seus companheiros foram mortos, marcando o fim do cangaço.

A formatação desses atrativos turísticos é pensada levando em conta as singularidades e as potencialidades de cada região, o que inclui a oferta material (objetos de referência histórica) e simbólica (informações que, igualmente,

referenciam a memória), uma vez que o interesse turístico está intimamente ligado aos imaginários que compõem os lugares. Cada cidade, para além da estrutura física do espaço urbano, possui suas realidades simbólicas, expressas no plano das imagens e imaginários, como argumenta Coriolano:

> *Os pressupostos básicos para que se estruture um turismo sustentável, em um país ou região, passam pela construção do real (como espaço da oferta turística) e pela construção do espaço virtual (objeto do imaginário formado de imagens, sonhos e mitos de um povo). (Coriolano, 2001, p.209).*

O imaginário sobre o cangaço e Lampião colabora simbolicamente na produção de espaços que buscam se singularizar e se projetar no turismo, atividade vista mais recentemente como uma alternativa econômica e de desenvolvimento para essas cidades.

Em Triunfo, o cangaço e seu principal representante, Lampião, também é mobilizado como recurso simbólico, como um atrativo para a cidade. A proximidade com Serra Talhada, cerca de 30 quilômetros, resultou em ligações históricas com o “Rei do Cangaço”. Mello relata sobre a ação de Lampião no município de Triunfo, no ano de 1923:

> *Em cima do final do ano, Lampião corta os acessos à cidade de Triunfo com um bando de oitenta homens (...) para dar*

> *escapula ao jovem Marcolino Pereira Diniz, da elite da região, que matara a tiros o juiz de direito local (...). O assassino era filho de um senhor de terras dos mais poderosos da fronteira Pernambuco-Paraíba (...), de quem Lampião recebia todo tipo de favores. (...) As autoridades se "sensibilizaram" e libertam o preso sem maiores formalidades (Mello, 2018, p. 100-101).*

Lampião costumava ir à cidade de Triunfo e se hospedar nas casas de seus amigos ou "coiteiros", pessoas que o apoiavam e o abrigavam, em geral, ricos senhores da cidade que o protegiam das perseguições da polícia, como sustenta o relato abaixo:

> *Visitou **Triunpho** até 1926, onde contava com total apoio dos coronéis e influentes políticos. Recrutou os triunfenses: Félix da Mata Redonda e Luiz Pedro Cordeiro ou Luiz Pedro do Retiro, o seu lugar-tenente de confiança e que tombou ao seu lado, aos 28/7/1938, no Grotão de Angico/SE (Lopes, 2006, p.131).*

Sejam as narrativas reais ou "causos" sobre as visitas de Lampião em Triunfo, elas formulam um acervo simbólico da relação da cidade com o cangaço, o que, em alguma medida, explica e mesmo justifica a reconfiguração do personagem como recurso cultural da cidade.

Assim, o imaginário sobre Lampião é mobilizado por locais que se propõem a contar a história de outros tempos, histórias relacionadas ao cangaço, movimento que ainda hoje desperta o interesse a partir de várias proposições. Podem-se evocar aspectos como conflitos sociais e violência ou homens valentes e insurgentes, entre as distintas formas de perceber o fenômeno do cangaço. Certo é que, na perspectiva do imaginário, esse fenômeno marcou a história das terras nordestinas.

> *Cada cidade é um palimpsesto de histórias contadas sobre si mesma, que revelam algo sobre o tempo de sua construção e quais as razões e as sensibilidades que mobilizaram a construção daquela narrativa. Nesse curioso processo de superposição de tramas e enredos, as narrativas são dinâmicas e desfazem a suposta imobilidade dos fatos. Personagens e acontecimentos são sucessivamente reavaliados para ceder espaços a novas interpretações e configurações, dando voz e visibilidade a atores e lugares (Pesavento, 2007, p.17).*

Em Triunfo, elementos e memórias do passado, portanto, não foram apagados, mas sim, reconfigurados, e ilustram como a cultura se produz e constitui o mundo contemporâneo.

Museu do Cangaço e Casa Grande das Almas: resquícios de um passado que repercute no presente

O Museu do Cangaço de Triunfo, fundado em 1975, pela Irmã Maria José Alves Blandina, abriga um acervo referente ao cangaço ou objetos concernentes à época em que ocorreu o movimento liderado por Lampião. Em 2018, o museu foi transferido para o Arruado Dr. Cordeiro de Lima, na Avenida José Bezerra.



foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos

FIGURA 1
No último ambiente do conjunto de casas, do lado direito da fotografia, funciona o Museu do Cangaço de Triunfo.

O espaço exibe alguns artigos utilizados por Lampião ou por outros cangaceiros do bando, incluindo objetos pessoais. Estão disponíveis algumas informações relativas ao cangaço e imagens fotográficas.



foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos

FIGURA 2
Objetos que pertenceram ao cangaço rememoram o passado.

O acervo conta também com outros objetos, que, embora não estejam ligados diretamente aos cangaceiros, rememoram a época do cangaço, como: aparelhos de rádio antigos, objetos de decoração e utensílios domésticos. São objetos aos quais a curadoria do museu atribui uma dimensão simbólica, uma vez que “presenciaram” um momento considerado histórico no contexto do cangaço nos sertões de Pernambuco. Atribui-se aos objetos subjetividades ligadas ao passado.

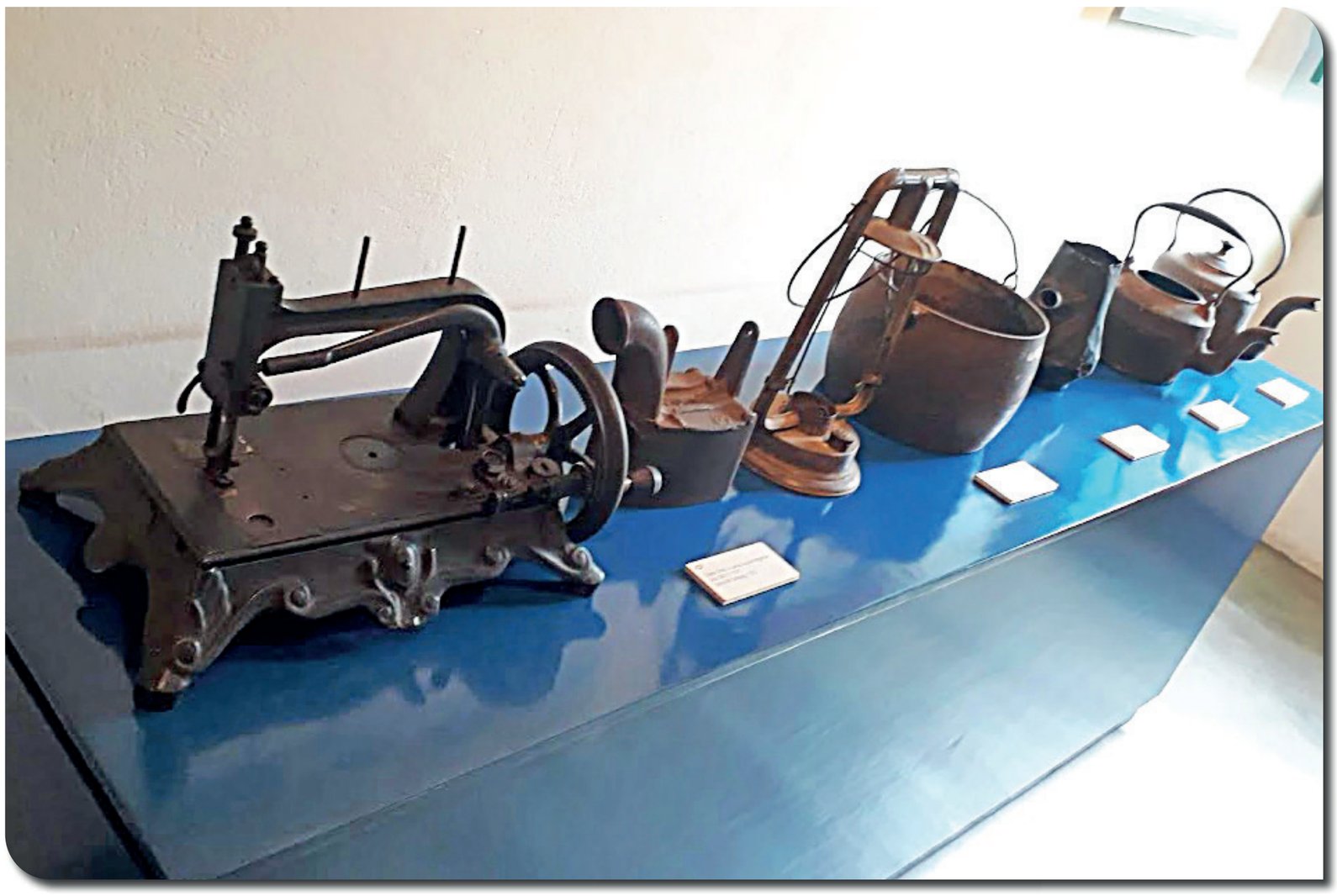


foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos

FIGURA 3
Objetos que remetem a visualidades do passado

O arruado que abriga o museu é datado do final do século XIX. Foi a sede de uma antiga fazenda, chamada São Vicente, pertencente ao Coronel José Cordeiro de Lima (Lopes, 2006). Da antiga fazenda, restaram apenas as casas conjugadas e um pórtico na entrada principal, com um nicho no qual era colocado o santo de devoção da família. A construção foi restaurada entre 2017 e 2018, depois de anos relegada ao esquecimento.

Estabelecer o museu naquele lugar tem um aspecto estratégico. O prédio seria também um lugar no qual Lampião esteve, pois, no antigo arruado, ele teria recebido cuidados médicos dos proprietários da fazenda. Em décadas passadas, o portal da propriedade ostentou um desenho da figura de um cangaceiro, referindo-se a Lampião, com a inscrição: “Aqui é solo sagrado, pisou Lampião”.

Em suas proposições sobre o imaginário, Durand (2001) as distingue em dois regimes de imagens: o regime diurno é o que, fundamentalmente, divide, é o regime dos conflitos, das oposições bem x mal, alto x baixo. Já o regime noturno é o regime que concilia, busca a harmonia, que unifica. Através dessa composição das imagens organizada por Durand, podemos situar o cangaço na esfera do regime diurno, caracterizado pelo conflito e pela polêmica. O cangaço, simbolicamente, caracteriza-se por uma luta entre bem e mal, apresenta-se personificado em um personagem que assume posição tanto de criminoso quanto de herói.

O imaginário do cangaço permanece nas histórias e narrativas sobre o seu mais famoso personagem, fornece

sensibilidades que reinventam esses espaços, aos quais são adicionados valores simbólicos. E essa é uma maneira de fazer valer a lógica da contemporaneidade, em que o passado se insere na lógica do presente, que prima pelo consumo, seja material ou simbólico.

> *O homem é um ser simbólico. A relação do homem com o mundo (trabalho, lazer e turismo) é sempre revestida de significações e de valorizações. Todas as suas relações são mediadas pelo significado ou pela perspectiva simbólica (Coriolano, 2001, p. 208).*

foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos



FIGURA 4
Os resquícios do cangaço hoje funcionam como atrativos turísticos

A proximidade de Triunfo com Serra Talhada, a cidade natal de Lampião, as histórias sobre visitas do cangaceiro à cidade (Triunfo) e o fato de dois cangaceiros serem triunfenses, Luiz Pedro, que era homem de confiança de Lampião, e Félix da Mata Redonda, sobrenome que remete a uma comunidade da zona rural de Triunfo, amplia o imaginário do cangaço sobre a cidade.

Embora não se tenha apagado as memórias do conflito, com a violência que foi uma de suas marcas, hoje pode-se dizer que o conflito foi apaziguado, transformou-se em um recurso pelo qual a cidade busca se singularizar em meio à homogeneização que pressiona a formação de cidades genéricas. Coriolano (2001, p. 217) infere que: “em toda e qualquer realidade existe o lado simbólico, bem como o caótico. Essas duas visões produzem cenários que se complementam de imagens reais ou imaginárias, esperança ou tragédia”.



foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos

FIGURA 5
Passado de conflitos, transmutado para o consumo simbólico

Triunfo busca se caracterizar como um destino propício para se aproveitar simbolicamente o imaginário sobre o cangaço na região do Pajeú. As visitas de Lampião às terras triunfenses no passado são rastros de memórias evocadas ao presente, para, assim, compor um cenário com elementos simbólicos que potencializem a imagem da cidade e o consumo cultural e turístico que hoje pretende mover a economia do município.

Pensar, neste sentido, a cultura como recurso, exige entendê-la como um componente que pode ser potencialmente gerenciado e mobilizado pelas pequenas cidades, em geral

desprovidas de outros recursos, no intuito de potencializar sua dimensão simbólica, suas singularidades, e assim, conciliando recursos simbólicos e econômicos, usufruir os benefícios que possam dela resultar: emprego e renda.

Segundo Yúdice (2004, p.11): "A cultura é vista hoje como algo em que se deve investir". As proposições de Yúdice se afinam com as de Lipovetsky e Serroy (2015, p.93) quando argumentam: "O setor cultural constitui, pelo faturamento e pelo número de empregos gerados, uma verdadeira indústria, um componente fundamental da atividade econômica".

Os autores referenciam o comentário nas realidades macro da economia, no panorama mundial das indústrias culturais. Entretanto, na realidade brasileira, como no caso das cidades pequenas no sertão, também é possível perceber como o setor cultural influencia na economia. Um dos elementos que serve de exemplo é o turismo cultural, atividade econômica cada vez mais recorrente nas cidades que buscam dinamizar formas de desenvolvimento que não necessariamente passem pela experiência de industrialização.

Casa Grande das Almas

A Casa Grande das Almas é um equipamento cultural de Triunfo que também recorre ao imaginário do cangaço. A casa, hoje com muros de pedra e uma grande varanda, tem uma especificidade: ela está localizada de modo muito preciso na divisa entre Pernambuco e Paraíba. O prédio pertenceu ao alferes João Timóteo de Lima e data do final do século XIX.

Conta-se que Lampião costumava buscar abrigo nessa casa, devido à sua localização estratégica já que parte dela



foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos

FIGURA 6
Casa Grande das Almas, passado dos coronéis e imaginário do cangaço.

está na Paraíba e outra em Pernambuco. No caso de ser encurralado pela polícia de Pernambuco, bastaria o líder do cangaço ir para um dos cômodos que estão já no lado da Paraíba, e vice-versa, e assim poderia fugir de ambas as polícias. Informação verídica ou comentários? Não se sabe a origem dos enunciados, mas a narrativa se reproduz e continua circulando ao longo do tempo:

> *À nossa frente (estamos na sala principal) localiza-se o quarto onde o famoso Lampião, bandido que por vários anos espalhou o terror em toda região sertaneja, jogava cartas com os amigos sem temer a polícia pernambucana por situar-se o referido quarto em terras paraibanas (Pádua, 2014, p.49).*

Mesmo decorridos muitos anos do fim do cangaço, o fenômeno ainda desperta a curiosidade e o interesse, principalmente por seu personagem principal, Lampião, que inspirou a criação do mito em torno de sua figura. A transfiguração

da imagem de Lampião em uma representação como mito é registrada por Barros (2007, p. 93):

> *Considerado mito, fora da rigorosa definição dada pela Antropologia a esse gênero de narrativa, Lampião teve diferentes fases, travestido de outros personagens, até se completar a imagem do herói mítico que começa a ganhar visibilidade, na sua forma definitiva, a partir de junho de 1922.*

A casa tornou-se uma espécie de museu particular que mantém o registro do cotidiano dos antigos coronéis e resquícios das antigas elites triunfenses. Os objetos que antes fizeram parte do cotidiano, hoje, no presente, são apenas objetos para observação. Perdem valor de uso, mas se agrega valor simbólico na produção museificada da antiga residência.



foto: Vera Lúcia Xavier dos Santos

FIGURA 7
As armas remetem ao cangaço e ao coronelismo

Para quem visita Triunfo, a Casa Grande das Almas é um dos atrativos turísticos da cidade, com seus recortes materiais do passado: pratarias, peças e objetos evidenciam o padrão social que a elite triunfense possuía. Na observação dos objetos de consumo, trata-se de um padrão revelador da estrutura de divisão de classes que perpassava os sertões.

Os coronéis, os donos de terras e donos de engenhos, na condição de elite econômica, possuíam condições de consumo, inclusive objetos como símbolo de requinte. Eles podiam também enviar seus filhos à capital Recife para estudar. De outro lado, a população sem acesso aos recursos, vivia sob ampla dependência política da elite hegemônica à época.

O imaginário do cangaço se constitui pelas histórias que acompanham a localidade, o que inclui a Casa Grande das Almas, onde se hospedou Lampião. O prédio, conforme a narrativa do cangaço se reproduz e é capturada pelos distintos atores sociais, passa a se dotar de valor simbólico e, portanto, cultural, para a cidade ou ao menos para os segmentos que se apropriam do imaginário herdado e o reconstituem. A casa propicia assim um mergulho no passado com seus objetos e narrativas sobre Lampião. Esses espaços são assim

> *Lugares, dotados de carga simbólica que os diferencia e identifica. E, se tais sentidos estão referidos no passado, fazendo evocar ações, personagens e tramas que se realizaram em um tempo já escoado, eles são lugares de memória, espaços dotados de significado fazem, de*

cada cidade, um território urbano qualificado, a integrar esta comunidade simbólica de sentidos, a que se dá o nome de imaginário (Pesavento, 2008.p. 03).

As narrativas do passado que fabulam seus mitos e seus imaginários também fazem a cidade se inserir no mundo das sensibilidades e do simbólico. Triunfo se assume como cidade histórica e, assim, busca revisitar seu passado como fonte de recurso para visualizar o seu futuro nos dias de hoje.

Considerações Finais

Em cidades do Nordeste que tiveram alguma relação histórica com Lampião ou com o cangaço, as narrativas são reelaboradas e transformadas em recursos simbólicos e potenciais recursos econômicos. Facínora para uns, herói para outros, Lampião e seu bando, contando ainda com a figura de Maria Bonita, tornaram-se um produto cultural que serve de estímulo ao desenvolvimento do turismo na região.

Cidades fora do padrão de desenvolvimento industrial recorrem, como alternativa, às suas especificidades históricas ou geográficas, como forma de dinamizar a economia, notadamente baseada em comércio e serviços. Triunfo utiliza de seus recursos culturais como uma forma de potencializar sua economia através do turismo. Dessa forma, recorre ao imaginário do cangaço e, especialmente, à figura de Lampião, como recurso simbólico, passível de se transformar potencialmente em recurso econômico.

Lampião, apesar de toda controvérsia que cerca sua história,

possui um forte apelo imagético que perpetua o mito e inspira a apropriação de sua imagem. Converte-se, assim, em recurso no plano do imaginário para fins de consumo cultural em algumas cidades dos sertões nordestinos.

O imaginário, assim reproduzido e reinventado, evoca a construção de uma imagem da cidade, para além das representações, em geral estigmatizadas, sobre os sertões nordestinos. Desse modo, inventam-se cenários ou se reformulam espaços, recorrem-se às manifestações culturais, fabulam-se e incrementam-se narrativas e mitos destacando seus imaginários, pretendendo, assim, um aspecto singular.

Essas cidades buscam se inserir na rede urbana, em geral de tendência homogeneizante, através de imaginários do passado, mas na lógica do presente, ou seja, na lógica do consumo simbólico que vai refletir também no consumo material.

O Museu do Cangaço e a Casa Grande das Almas, em Triunfo, recapitulam na curadoria dos espaços culturais a museificação dos conflitos sociais vividos pelo município e que marcam as memórias da cidade. Um passado polêmico, de lutas de vida ou morte, violência e recriação republicana do Brasil, que insiste em vincular passado e presente, tentando se assegurar de um futuro sempre incerto.

Referências

ALBURQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **A derradeira gesta:** Lampião e Nazare-nos guerreando no sertão. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

CORIOLANO, Luzia Neide Menezes Teixeira. O real e o imaginário nos espaços turísticos. In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato (org.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: EdUerj, 2001.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____**O imaginário**: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pe/triunfo.html. Acesso: 16 mai. 2025.

LIMA, Venício A. de. Mídia e Teoria política. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. SERROY, Jean. **A estetização do mundo**: viver na era do capitalismo artista. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LOPES, Diana Rodrigues. **Triunpho a Corte do Sertão**. Santa Cruz da Baixa Verde: Gráfica Folha do Interior, 2006.

MELLO, Frederico Pernambucano de. **Apagando o Lampião**: vida e morte do rei do cangaço. 1. Ed. São Paulo: Global, 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. (org.). Petrópolis: Vozes, 2016.

PÁDUA, Maria Helena de. **Histórias fantásticas de um Sertão chamado Triunfo**. Recife: Imprima, 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cidades visíveis, Cidades sensíveis, Cidades imaginárias. **Revista Brasileira de História**, v. 27, nº 53, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882007000100002. Acesso em: 16 mai. 2025.

_____História, memória e centralidade urbana. **Mosaico: Revista de História**, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 3–12, 2008. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/225. Acesso em: 16 mai. 2025.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. 2. ed. Curitiba: CRV, 2017.

WESTIN, Ricardo. **Combate a Lampião quase entrou na Constituição de 34**. Agência Senado Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/combate-a-lampiao-quase-entrou-na-constituicao-de-34 Acesso em: 15/05/2025.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

YÚDICE, George. **A comunicação e a cultura atravessadas pela economia política**. Entrevista. 2004. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos/article/view/1124/1065. Acesso em: 05/07/2019.

Territórios dissidentes e a prostituição entre transexuais e travestis em Macapá: registros de cartografia *queer* da cidade em perspectiva de gênero

Antonio Carlos Sardinha
Adymailson Nascimento Santos
Patrícia Rocha Chaves

Introdução

O artigo sistematiza reflexões, tomando como referência dados coletados em investigação interdisciplinar sobre territorialidades de sujeitas travestis e transexuais em situação de prostituição na cidade de Macapá, Amapá. Destacamos, para a presente análise, a tese central que organiza o conjunto da presente reflexão, a saber: a contraditória relação social da cidade com a população de travestis e transexuais na produção de territorialidades, a partir de uma relação desigual de gênero, com dispositivos de gestão do território urbano que, ao mesmo tempo em que permite a venda de corpos *trans* no mercado sexual, segrega por meio da violência física e simbólica esse grupo na dicotomia entre a cidade concreta e uma cidade ideal, utópica (Endlich, 2019).

Por meio de cartografia social participativa com travestis e transexuais que exercem a atividade de prostituição em Macapá, uma cartografia de tipologia *queer*, procuramos

discutir a contradição apontada na constituição territorial na Capital do Amapá. O percurso de pesquisa nos leva a observar as disputas socioespaciais no urbano, por meio de territorialidades trans, que ousam se apropriar da cidade *generefica-da*, no termo apropriado de Lauretis (2004), para entendê-la como um sistema de comunicação atravessado pela Cultura (Ferrara, 1998, 2008, 2012). Uma cidade que é produto de um sistema de representação (re) produzido simbolicamente pela Cultura, articulado a outro sistema de representação, sexo-gênero (Lauretis, 2004) e seus respectivos dispositivos que constituem os territórios.

Na primeira parte do artigo, destacamos aspectos conceituais e metodológicos que subsidiam a leitura em torno da ocupação do espaço urbano contraditório de uma capital da Amazônia brasileira – fruto de um processo de modernização tardia ou contraditório de modernização, devido ao projeto colonial – por grupos estigmatizados como sujeitas abjetos na ordem de moralidade produzida por um *cistema* heteronormativo, que legitima relações estruturais de poder entre e a partir do Gênero – tratado como categoria analítica estruturante em nossa análise.

Em um segundo momento, discutimos dados resultantes da proposta de construção de uma cartografia *queer*, com apontamentos para pensar o espaço urbano, sob uma perspectiva de gênero e suas tecnologias, ambos articulados à formação socioespacial, sustentada pelas estruturas do sistema sexo-gênero, compreendido como um sistema de representação e de tecnologias simbólicas. Nessa abordagem, a Cultura é tomada como perspectiva epistêmica para inferir

sobre a sociabilidade urbana e a produção cultural-comunicativa das cidades, em contextos marcados por relações de poder e pela disputa pela cidade.

Aspectos conceituais e metodológicos de um exercício de cartografia *queer* como prática de pesquisa interdisciplinar

A perspectiva pós-estruturalista para pensar corpo, gênero e sexualidade (Butler, 1990) confere, em nosso entendimento, centralidade ao campo da cultura para compreensão de um fenômeno estruturante, o de semiose social, capaz de explicar a sociabilidade contemporânea em distintas dimensões (político-social e econômica).

Afirmamos, portanto, que esse processo de produção de sentidos constituintes de fenômenos sociais distintos é um processo que envolve também circulação e reconhecimento desses mesmos sentidos por atores situados discursivamente e atravessados por relações de poder, compreendido nos termos foucaultianos como relacional, e formatado e gerido pela ação político-cultural dos sujeitos (re)agenciadores em uma dada ordem de discursos com efeitos de poder.

Nessa perspectiva, os corpos, as expressões de gênero e a sexualidade, assim como a realidade material e simbólica, conferem ao território a ideia de *constructo* desse processo estruturante de semiose social, configurado, por sua vez, na capacidade de agenciamento dos sujeitos e sujeitas que o habitam – com seus respectivos dispositivos – e inseridos na disputa de poder interessado, estrategicamente, por lógicas mercantilizadoras.

O território, nesse entendimento, está inserido em escopo/contexto simbólico que envolve o poder de representar/classificar em uma arquitetura simbólica das que implicam e são implicadas corporeidades situadas em práticas, normas, políticas públicas, instituições, atores econômicos e sociais, governos e o próprio Estado.

Nessa trama de atores múltiplos, que buscam legitimidade para instituir e institucionalizar sentidos para operar ações estrategicamente orientadas, nas devidas especificidades, produzem corpos como territórios de primeira escala (instituídos em expressões de gênero e sexualidade potentes), como também formatam paisagens e territorialidades urbanas em escalas subsequentes, que se conectam no que é a produção socioespacial – uma trama orientada à semiose social – para os espaços geograficamente delimitados, mas escaláveis em múltiplas camadas de sentidos.

Nessa vertente interpretativa, portanto, desdobramos a nossa tese de que a produção de corpos dissidentes e territórios urbanos se conectam não apenas em escalas na ideia de corpo-território (Haesbaert, 2020) ou de corpo como suporte midiático da cultura, especificamente como as relações sociais de gênero estão inseridas em um contrato social que não pode ser visto como separado de um contrato sexual (Saffioti, 2011, p.61).

Para além disso, os corpos são sexuados/*generificados* pelo gênero como construção cultural, organizado em torno de um aparato semiótico (Lauretis, 2004), assim como é a cidade, na nossa interpretação de Ferrara (2008): um aparato de signos articulados para comunicar e produzir

efeitos de sentido para orientar/legitimar o poder de uso e a apropriação do espaço. A cidade como lugar de texto não-verbal está articulada a uma ideia, construída no campo da comunicação, de espacialidade como representação, uma linguagem do espaço vivido (Ferrara, 1988, 2016).

Nestes termos, o corpo-território se conecta e incide em escalas distintas dos territórios urbanos onde está inserido, porque a cidade em sua pluralidade, como sistema semiótico disputado e comunicado, também se articula a um sistema sexo-gênero e seu poder de representar e significar corpos em relações sociais em um espaço urbano em disputa permanente. Essa disputa é pela produção de territorialidades, a partir do engendramento de dispositivos inseridos nesse sistema cultural-semiótico articulado formado por Sexo-gênero e a Cidade.

O desenho interpretativo em nossa reflexão se apresenta no entendimento do corpo/território como objeto e sujeito, como componente material e simbólico, incidente e incidido pelo que de apropriação e uso fazem do espaço no permanente e conflituoso processo de territorialização, em um dado contexto da cidade.

Para efeitos de análise em nossa reflexão, podemos afirmar que os corpos trans são produtos de relação porosa, complexa e tensionada em torno da construção de um *cistema* sexo-gênero hegemônico e da experiência das sujeitas travestis e transexuais que se (re)produzem subjetivamente, a partir de relações simbólicas arbitrárias, no interior desse aparato semiótico-cultural de representações, que classificam/significam e instituem poder que entendemos ser

a cidade, também generificada, portanto, quando pensada em articulação sistêmica com o sistema sexo-gênero.

Em uma tentativa de interpretação avançada, ousamos dizer que a política pública formatada por atores governamentais no interior do Estado para as cidades, nutre-se também de uma política sexual também estatal, orientada a ocupar e se apropriar do espaço urbano, a partir de uma ordem de Gênero como sistema cultural-semiótico de representações e classificações. Essas mesmas políticas públicas, por meio de dispositivos técnicos inseridos em uma dada agenda urbana, incorporam, a partir moralidades conectadas a relações (desiguais) de gênero e sentidos sobre a funcionalidade dos corpos, a gestão simbólico-material dos corpos-territórios no conjunto do tecido social e das paisagens que constituem a cidade.

Assim, os corpos das sujeitas travestis e transexuais e seus territórios – empiricamente observáveis na territorialidade tecida de uma semiose social resultante da apropriação dos sistemas cultural-semióticos de gênero e da cidade – são indissociáveis, sendo interpretados por essa perspectiva quando nos propomos, em um exercício de pesquisa interdisciplinar, mapear os denominados territórios de prostituição de transexuais e travestis em Macapá, a partir de uma cartografia social em perspectiva de gênero – uma cartografia *queer*.

Um conceito fundamental que se articula a essa perspectiva interpretativa em desenvolvimento é o de territorialidade como construção social, portanto, cultural. Podemos entender a territorialidade como resultado da ação

político-cultural em semiose social em torno do espaço. Em uma leitura comunicacional, temos a ideia de espacialidade como linguagem do espaço vivido (Ferrara, 2016), que se conecta com a perspectiva de que a interação humana envolve a inscrição material e subjetiva de informação, que afeta e interfere no acesso a recursos apropriados do espaço, tornando a territorialidade uma forma espacial do poder (Sack, 1986).

Por essa perspectiva, reforçamos a ideia de que o território se apoia no espaço, definindo-se a partir de relações de poder; não é o espaço em si. De acordo com Porto Gonçalves (2006), o território é produzido a partir da apropriação do espaço, ao ser instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele.

A CARTOGRAFIA *QUEER* COMO PROCESSO/PRODUTO DE PESQUISA NA CIDADE *CISTEMA*: UMA LEITURA DO ESPAÇO URBANO A PARTIR DOS CORPOS *GENERIFICADOS*

Em diálogo com o campo de conhecimento entre Cultura e a área da Geografia assinalado anteriormente, pontuamos, para efeitos de compreensão, a ideia de território como relação de poder em torno do espaço, portanto, uma apropriação de natureza material e simbólica que envolve inserção intersubjetiva associada a dispositivos sociotécnicos diversos perpassados pelo poder.

Nestes termos, as relações sociais de gênero no sistema cultural-semiótico operam em uma dimensão simbólica estratégica para inscrever no espaço territórios tecidos a partir do corpo como um desses dispositivos, em

uma escala inicial, que co-afeta em outros níveis escalares a constituição, pela permanente disputa por sentidos, de todo o espaço urbano.

O corpo *generificado* e sexualizado é potência para incidir no espaço por meio das experiências de corporalidades (Nunes, 2014), mas também como memória que repercute em imagens da cidade significadas sob a perspectiva da inserção de corpos, no caso em estudo, dissidentes na expressão e performance de gêneros, como é o caso das sujeitas travestis e transexuais. *"O babado é que aqui não é casa da mãe joana, esse é nosso território e aqui eu trabalho com prazer"*, como discurso representativo de uma colaboradora da pesquisa, Marcela Ramos, revela a dimensão, para efeitos empíricos, sobre como a cidade se apresenta ao olhar do pesquisador que se propõe a cartografá-la.

Nesse constructo, o exercício metodológico da presente investigação demanda um investimento teórico-epistêmico, capaz de expressar no processo de uso e apropriação de um método, a possibilidade de investir legitimidade ao que se procura captar e analisar como dado empírico no contexto da cidade como território do vivido, portanto, imbricada em dimensões psicológicas, sensoriais e afetivas, baseada na dissidência de corpos que se rebelam diante das normas de gênero formatadas no *Cistema* Heteronormativo.

Estamos nos referindo, portanto, em um esforço conceitual construído até então, a pensar uma metodologia que consiga apreender uma territorialidade *queer*, ou seja, territórios apropriados por pessoas *queers* no conjunto da

cidade e para fins diversos (no caso em análise, a prostituição), que ao resistirem ao enquadramento para vivência e expressão de gênero diversas, transcendem e transgridem, conformando territórios de "abjeção" e de resistência.

Por coerência, em um território atravessado por relações geridas e estruturadas pelo Gênero, o movimento dos pesquisadores envolve a necessidade de uma cartografia *queer*, capaz de apreender estratégias de constituição da experiência em torno dos corpos que desejam e se (co) afetam.

Nesse sentido, o que demanda, pela complexidade do *constructo* da pesquisa, é observar a prática da cartografia que seja capaz de considerar paisagens construídas por essas mesmas sujeitas *queers* na produção de territorialidades que reconfiguram o espaço urbano, na produção de territórios resultantes de interações baseadas na mercantilização de corpos, desejos e nas experiências de resistência/sobrevivência no mercado da prostituição, como paisagem característica da cidade de Macapá.

Essa cartografia *queer* se nutre, portanto, do entendimento de buscar, pelo trabalho cartográfico, captar a dimensão do vivido e suas memórias em torno dos territórios. Esse movimento, em uma dimensão epistemológica, leva-nos a buscar um conhecimento não dualista (Romagnoli, 2009) de natureza heterogênea, múltipla, um saber localizado (Haraway, 2009).

Na delimitação dos territórios de prostituição de sujeitas transexuais e travestis de Macapá, está o entendimento de Ribeiro (1996) de que esses territórios, para além das relações de poder entre os/as sujeitos/as que os ocupam, estão

relações sociais de comunicação em um determinado período de tempo. Acrescentamos que a geografia das cidades está imbricada a territorialidades de prostituição, negada por discursos higienistas constituídos, a partir de uma ideia de cidade utópica, mas reconhecida e legitimada pelas sujeitas travestis e transexuais e toda a rede econômica envolvida na cadeia do mercado sexual de cidades concretas.

Compreende-se que, pela ainda incipiência de dados oficiais efetivos para o tratamento do tema (na produção oficial da invisibilidade de alguns grupos pela gestão das cidades), a cartografia social e participativa se fez necessária, já que se trata de uma técnica de abordagem que envolve diretamente a comunidade na criação, análise e utilização de mapas, permitindo que os próprios cidadãos contribuam ativamente para a representação geográfica de suas realidades.

O objetivo é democratizar o conhecimento geoespacial, a partir dos sujeitos que habitam o território, para além da cartografia nominada oficial (Santos, 2016) e com perspectiva dialógica para construção da representação (Finatto; Farias, 2021).

No desenvolvimento da metodologia da investigação, buscamos elaborar dois produtos, resultado da *cartografia queer* empreendida junto às 12 (doze) sujeitas travestis e transexuais participantes da pesquisa: mapas mentais gráficos e mapas mentais discursivos, capazes de acionar a ideia de cidade construída, a partir de subjetividades presentes nos territórios estudados. De acordo com o mapeamento, identificamos 37 (trinta e sete) pontos nos bairros já citados que se configuram desde a zona norte até a zona sul da cidade, de acordo com o mapa da Figura 1:

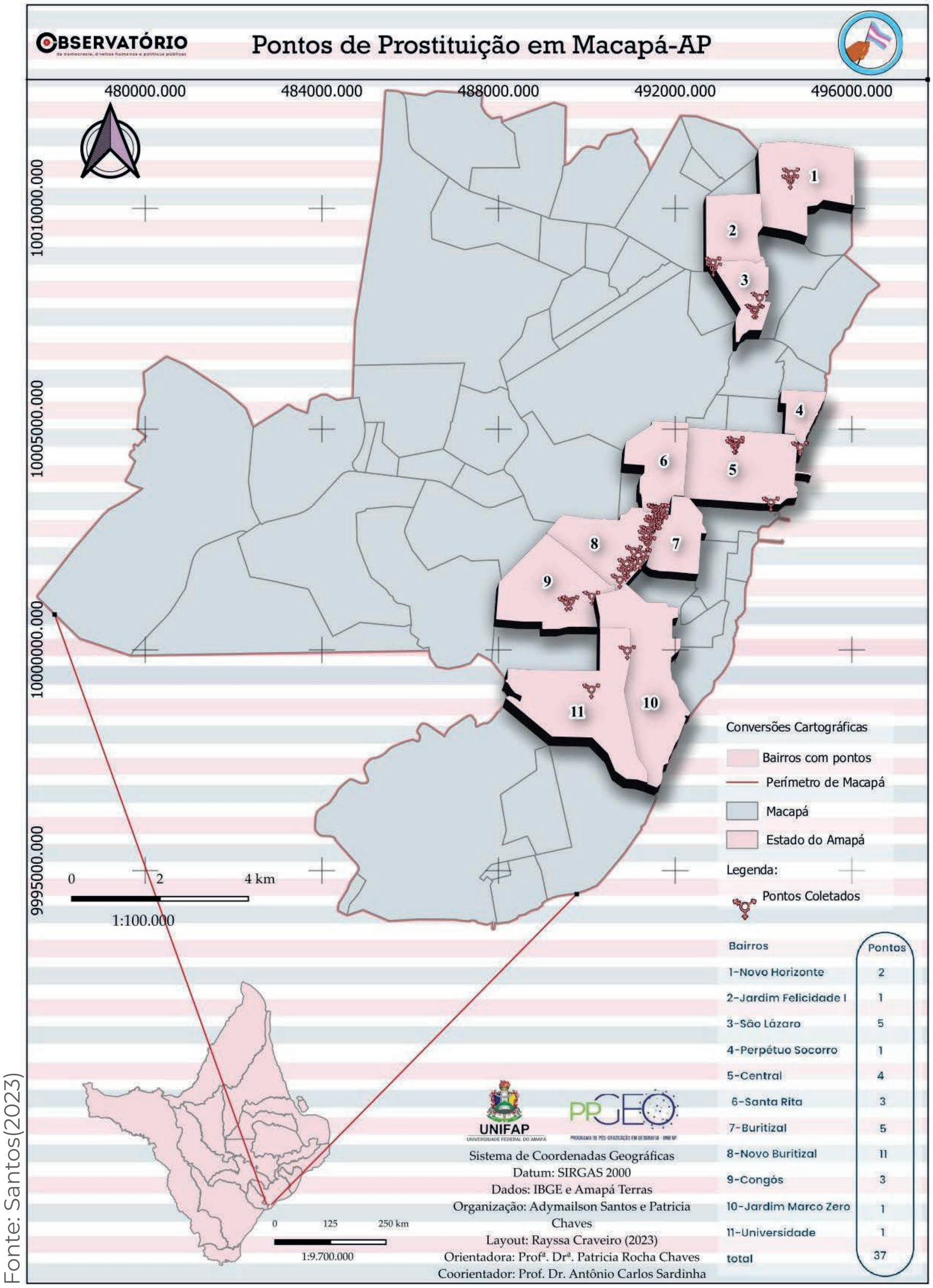


Figura 1

Mapa dos principais pontos de prostituição de mulheres Trans de rua em Macapá-AP*

Destacamos que a referida escala de análise não utiliza limites administrativos dos bairros, conforme lei municipal, mas sim o centro expandido da cidade, onde foi verificada a existência de territórios da prostituição em seus diversos segmentos. Assim, além de logradouros públicos do bairro centro, o recorte espacial analisado abrange também parte do bairro que lhe é próximo.

No caso específico das travestis, sujeitas da pesquisa, podemos afirmar que os territórios de prostituição estão no centro de uma disputa pela própria vida e acesso à cidade da qual as pessoas trans são excluídas diuturnamente. Por essa razão, os territórios criados nas zonas de prostituição urbana são territórios de afetos e sociabilidade, apesar das contradições que envolvem a prostituição em geral como atividade econômica, identificada na pesquisa de Andrade (2015), além das disputas internas comuns entre os grupos e sujeitos.

Na exploração de nosso campo, detectamos tanto um espaço de interdição – relacionado a frases como “As travestis não têm espaço para viver na cidade”, e de acolhida, visto na frase: “Se aprende a ser travesti na rua.” Do confronto entre estas duas perspectivas, podemos evidenciar este paradoxo: é da interdição à existência das travestis na sociedade heteronormativa que elas resistem na atividade da prostituição.

No mapa da prostituição, estão áreas onde as sujeitas trans têm permissão de estar. A via mais conhecida envolve toda a extensão de uma das artérias que liga uma região a outra cidade, a avenida Claudomiro de Moraes. Conforme relato de uma colaboradora da investigação, que identificamos

com o pseudônimo Vivian Albuquerque, os anos de 1970 marcam como período de ocupação das ruas pelas profissionais do sexo na avenida, segundo memórias compartilhadas pelas "madrinhas mais velhas", tendo essa mesma Avenida Claudomiro de Moraes como referência.

Para além da localização, com fluxo permanente de veículos, a configuração física do local (ruas escuras e proximidades com locais isolados), foram todos fatores que fizeram com que "*As bichas foram lançadas para essa rua devido (...) e, desde lá, estamos aqui trabalhando e ganhando o nosso pão, né, mana?*".

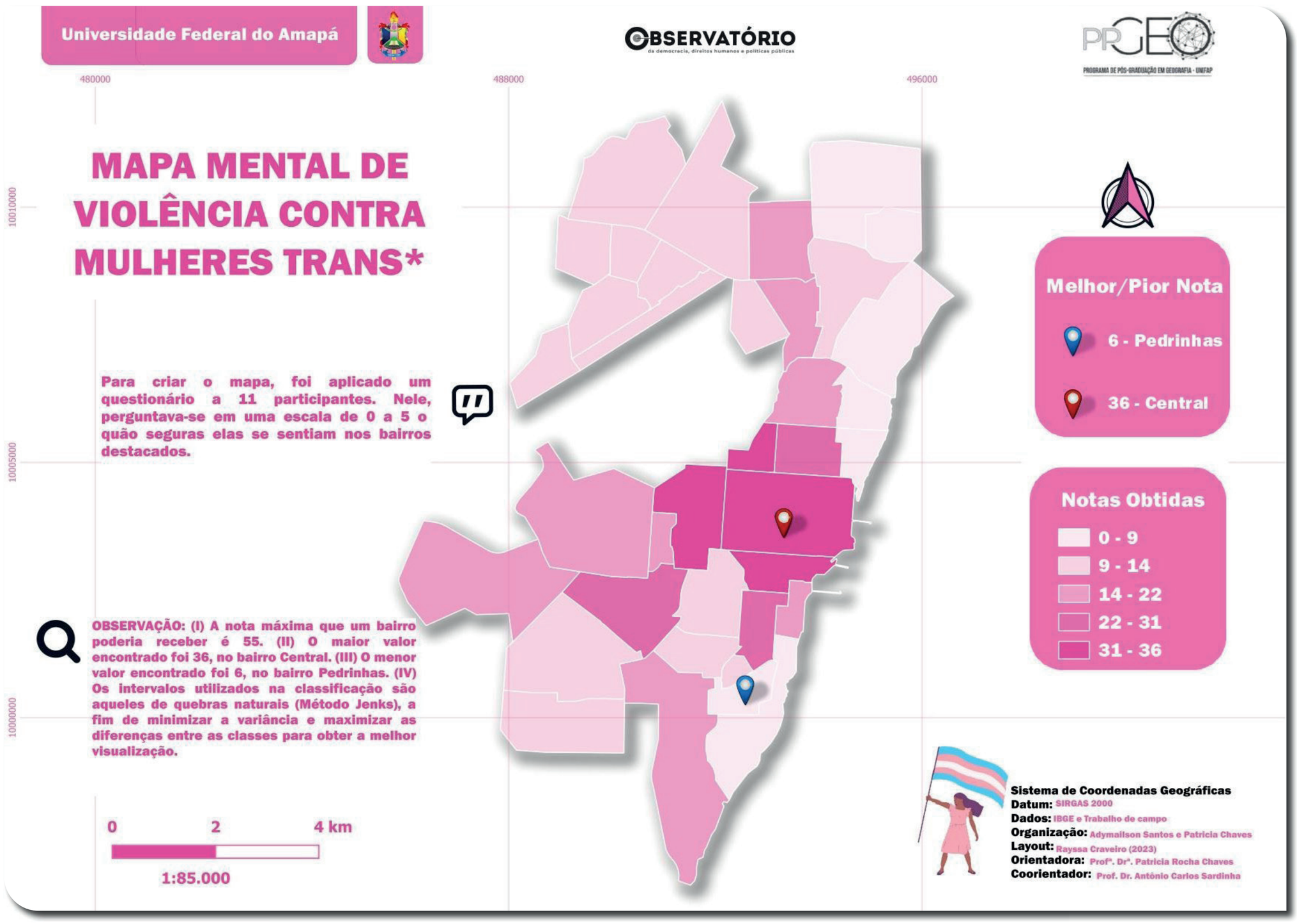
Além de fatores ambientais, a proximidade com estabelecimentos comerciais inseridos na cadeia do mercado de prostituição (como boates, bares, casas de show) são elementos importantes a considerar para observar/demarcar territórios dessa natureza, conforme assinala Ribeiro (1998). Características semelhantes a essas são encontradas em determinados bairros na Cidade de Macapá-AP como: Universidade, Zerão, Congos, Buritizal, Santa Rita, Centro, Renascer, Jardim e Novo Horizonte.

No entanto, cabe destacar que os pontos de prostituição estão concentrados em um eixo mais centralizado (não necessariamente central) em bairros-conexão, como dito, marcados por fluxos intensos de sujeitos que se deslocam, a partir das periferias para acessar serviços em geral e postos de trabalho em região central da cidade (o destaque é para os Bairros Burizital e Novo Buritizal, conforme o mapa da figura 1).

Não é por acaso que bairros mais centrais também

coincidem na percepção das sujeitas entrevistadas como regiões mais violentas e hostis às profissionais do sexo, travestis e transexuais, pela presença de "*Traficantes, moradores em situação de rua, homens que ali transitam de forma passageira e pessoas oriundas de outros bairros*".

Outro destaque, em uma tentativa de correlação entre os mapas, é que os territórios mais valorizados pelo mercado sexual (melhores pagamentos) circundam os mais violentos que, por sua vez, coincidem com a concentração dos territórios com maior número de pontos de prostituição, como podemos observar na sequência de mapas (figuras 2 e 3) abaixo:



Fonte: SANTOS, Adymailson Nascimento, 2023

Figura 2

Mapa dos principais pontos de violência e segurança das mulheres trans em Macapá-AP*

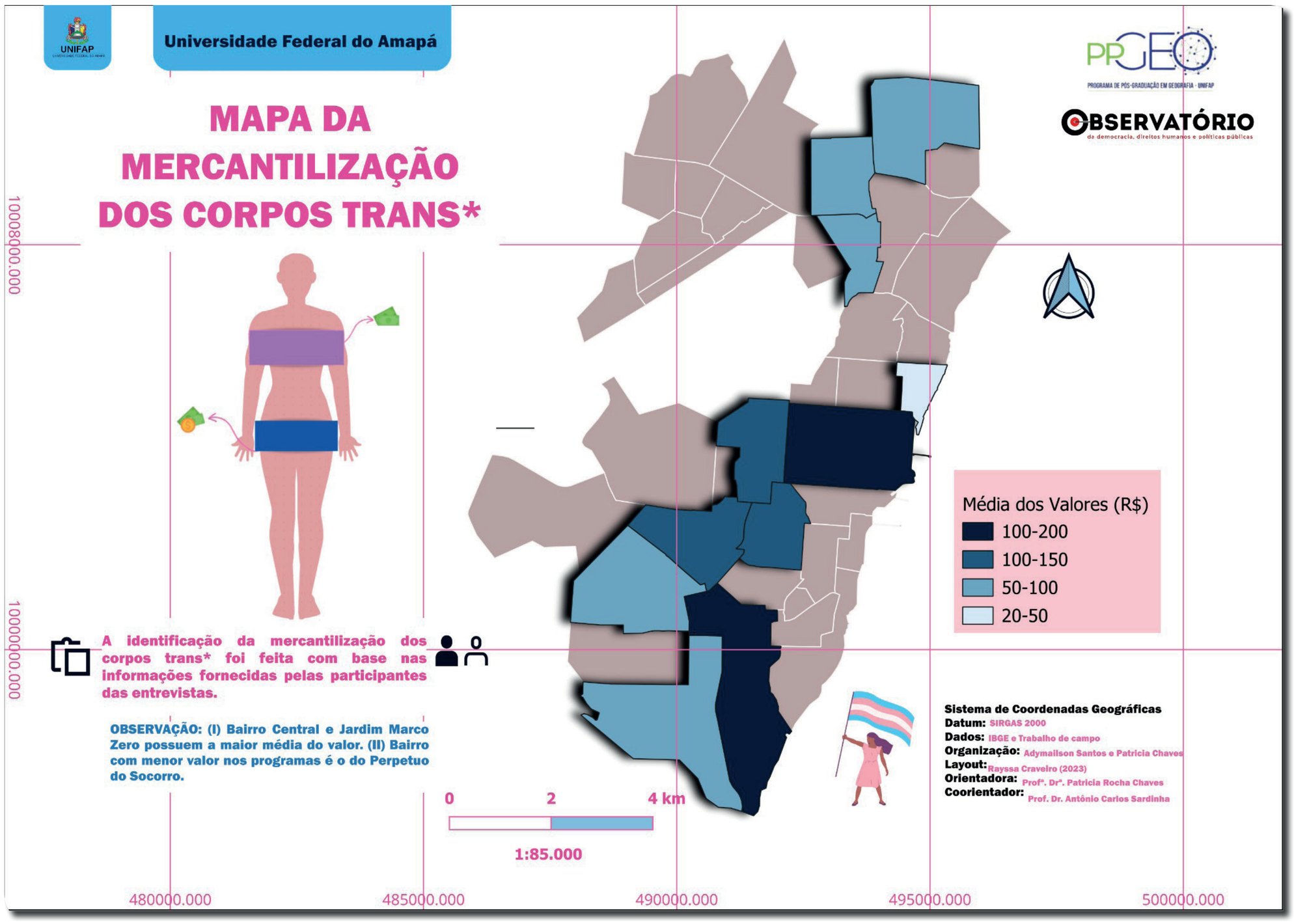


Figura 3
Mapa da Mercantilização dos corpos

Ao representarmos a produção socioespacial como uma teia rizômica e multicêntrica, centro e periferia em um território tem posicionalidade relativa, onde os sujeitos ocupam na hierarquia de poder em uma dada socioespacialidade, transitando de um nódulo periférico ao central (Ornat, 2010), considerando, nestes termos, o jogo de forças e tensionamentos na constituição territorial.

Por essa via, observada as estratégias e tramas para constituição de uma territorialidade trans na configuração dos territórios de prostituição em Macapá, identificamos que a cidade é parte de um circuito multiescalar, com relativa

centralidade no conjunto das redes socioespaciais ocupadas, disputadas e excludentes a esse grupo. Levadas a migrar de suas cidades de nascimento, a maioria procedente do “interiorizinho” e/ou de cidades pequenas do interior do Amapá, muitas das sujeitas transexuais e travestis vislumbram em uma cidade capital oportunidades de sobrevivência e/ou oportunidades para construção de relações sociais que as permitam continuar o processo de deslocamento a outros polos mais atrativos, em se tratando do mercado da prostituição, como capitais da região sudeste brasileira e países europeus.

No trânsito pela capital amapaense, está o confronto com a constituição sociocultural de uma cidade que vive uma modernização tardia, por onde se expressam lógicas modernizantes convivendo com práticas e modos de vida atrelados a uma cosmologia culturalmente distinta na forma de se comportar, viver e se apropriar da cidade. Portanto, a capital (Macapá), geograficamente distinta da pequena vila e comunidade interiorana do estado (Amapá), com limitações no acesso a serviços, bens e oportunidades, acaba ressignificada como centro na comparação com os territórios de origem de muitas das sujeitas de pesquisa, configurando-se em outra rede multicêntrica que relativiza o sentido de se localizar no centro e na periferia, sobretudo quando observamos territorialidades nessa ordem.

Por essa perspectiva, os espaços urbanos centrais da capital são atravessados por territorialidades do tipo periférica, com temporalidade curta (noturna), situada e geolocalizada em áreas com permissão de ocupação, pela disputa vencida

com outros atores urbanos para ocuparem trechos e pedaços estratégicos no fluxo exigido para constituição de uma zona de prostituição. Antes mesmo do nascer do sol, basta que os sujeitos que sobrevivem durante o dia acordem, para que as sujeitas que sobrevivem na/da noite se desloquem para áreas demarcadas para estarem e serem vistas a olho nu pelo conjunto dos habitantes: as regiões periféricas atravessadas por territorialidades hegemônicas, que se tornam centrais para definir e regular a circulação das travestis e transexuais até o próximo anoitecer.

Essa gestão do território cotidiana se estrutura em discursos de poder (poder de representar e demarcar) e opera na dinâmica de produção socioespacial a perspectiva de um sistema de normas (principalmente de gênero) que regula o espaço dentre tantos dispositivos, como sistema cultural-semiótico, apontado anteriormente. Essas mesmas normas orientam a interdição, o trânsito e a permanência de sujeitas representadas como abjetas. Nos espaços que são interditados, os marcadores semióticos de não permissão de presença envolvem discursos que alimentam em uma dimensão simbólica processos de exclusão, por meio de mecanismos concretos que se expressam em violência física e psicológica.

Os dispositivos de segregação simbólica que alimentam a segregação geográfica dos corpos trans alimentam a rede, a partir de relações de poder sustentadas nas relações sociais de gênero, criam territorialidades que do centro à periferia se fazem legítimas, impondo-se às travestis e transexuais zonas de confinamento que vão de onde residem (bordas) até

onde trabalham (centro), com corredores de deslocamento vigiados permanentemente, dos quais não se devem desviar para acessar, ocupar e viver a cidade.

A evidência está empiricamente sustentada na ausência de vida social para as pessoas travestis e transexuais em situação de prostituição, para além dos guetos onde estão autorizadas a ocupar, ou seja, territórios vigiados por atores, instituições e normas instituídas e institucionalizadas (nesse último caso, pelo Estado). Nesse aspecto reside, em nosso entendimento, a tênue, frágil e contraditória relação entre a cidade utópica e a cidade concreta (Endlich, 2019), pela incômoda, mas útil circulação dos corpos trans que sustentam economicamente, inclusive, a própria cidade.

Esse cenário cria uma representação contraditória em torno de Macapá e das sujeitas trans que a habitam. Na configuração sociocultural e semiótica que formata e organiza o espaço urbano, por incidir na constituição socioespacial, a produção simbólica em torno da cidade, por um número diverso de atores, trabalha para um projeto urbano útil a uma dada ordem produtiva.

A cidade tem que ter uma funcionalidade que atenda, prioritariamente, atores que instrumentalizam o espaço urbano, ao mercantilizá-lo como fim, usando todos os meios (simbólicos, imateriais), dispositivos e estruturas de sentido (incluindo o Gênero), além da ação de atores institucionais, econômicos e políticos. Dentre os atores, contraditoriamente, estão os/as sujeitos/as abjetos/as que, rejeitados no conjunto dos espaços urbanos, têm sua utilidade para sustentar uma cidade que se (re) produz materialmente pela expropriação

do que tem valor em oferta para a demanda de consumir o espaço urbano em sua totalidade.

Nesse constructo, acomoda-se a nossa tese inicial de uma cidade que vende corpo trans como mercadoria de alto valor agregado, mas alto potencial subversivo às mesmas normas de gênero que sustentam o sistema de sentidos, ou a ideia de cidade ideal para ser consumida. Essa cidade idealizada é vendida comunicacional e culturalmente (por dispositivos distintos, incluindo manejados pelo Estado em políticas públicas urbanas) para se sobrepor a uma cidade real, produzida sob leis violentas e excludentes, eficientes na vigilância do corpo que para ser útil, deve ser dócil.

Na geografia da exclusão, revelada em nossa *cartografia queer*, o que está evidente é uma distribuição socioespacial que revela a constituição de uma cidade contraditória, que instrumentaliza territórios, dentre eles os corpos trans como territórios em escala inicial, com dispositivos de regulação que docilizam para expropriar o que tem valor para reprodução material do espaço urbano local.

Considerações finais

Ao observamos o resultado da investigação resumidamente apresentada, além de resultados empíricos coletados em um exercício participativo entre pesquisadores e as sujeitas travestis e transexuais, e observados sob uma perspectiva interdisciplinar envolvendo as áreas da Geografia, Psicologia, Sociologia e Comunicação, destacamos que em uma dimensão epistemológica, a experiência de pesquisa deixa algumas questões centrais.

A primeira das questões envolve posicionar o campo da Cultura e sua dimensão comunicacional (o processo de semiose social) como centrais para contribuir com a problematização sobre espaço e sobre a ideia de território no campo de conhecimento da Geografia, observando que a territorialização (ou em uma leitura comunicacional-cultural, a espacialização) como categorias potentes de análise para compreensão de fenômenos sociais diversos, dentre eles, a (re) produção de corpos em experiência de constituição, a partir de dispositivos de gênero e sexualidade.

Uma segunda questão que emerge da reflexão apresentada neste artigo é o atravessamento e a centralidade da Cultura (Hall, 1997) nessa dimensão epistemológica da investigação, para observar como dinâmicas socioespaciais estruturam em forma e conteúdo um discurso e, portanto, uma ideia de cidade, apreendida e articulada a debates diversos sobre a tessitura do urbano em contextos geográficos distintos. Especialmente, a problematização da produção da cidade como costura de dispositivos simbólicos em articulação com a materialidade espacial, normalmente visível a olho nu, mas desvendada por lentes da cultura em uma ação de pesquisa metodologicamente orientada a observar, como objeto de investigação, e de forma menos cartesiana possível, as paisagens, cenários urbanos, a partir de uma totalidade heterogênea e complexa.

Referências

ANDRADE, Briena Padilha. **Narrativas cotidianas das profissionais do sexo**: o trabalho nas casas noturnas. 2015. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Desenvolvimento Comunitário) – Universidade Estadual do Centro Oeste, Irati, 2015.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

DOS SANTOS, Dorival. Cartografia Social: o estudo da cartografia social como perspectiva contemporânea da Geografia. **InterEspaço**: Revista de Geografia e Interdisciplinaridade, v. 2, n. 6, p. 273–293, 9, Mar 2017 Disponível em: https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/interespaco/article/view/6497. Acesso em: 20 set 2025.

ENDLICH, Angela Maria. Entre as pequenas cidades concretas e as utópicas: reflexões sobre o devir In: BRANDÃO, Paulo Roberto Baqueiro (org.). **Cidades médias e pequenas:** reflexões sobre as dinâmicas espaciais contemporâneas. Curitiba: Editora Appris, 2019, p. 15-37.

FINATTO, Roberto Antônio; FARIAS, Maria Isabel. Cartografia Social como recurso metodológico para o ensino de Geografia. **Geografia Ensino & Pesquisa**, [S. l.], v. 25, p. e03, 2021. DOI: 10.5902/2236499443605. Disponível em: https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/view/43605. Acesso em: 20 set. 2025.

FERRARA, Lucrécia. D'Aléssio. As mediações da paisagem. **Líbero**, v. 15, n. 29, 2012. Disponível em: https://seer.casperlibero.edu.br/index.php/libero/article/view/295.
Acesso em: 20 set. 2025.

_____. Cidade: Meio, mídia e mediação. **Matrizes**, 39, n.2, abr., 2008. Disponível em:

_____. **Ver a cidade**. São Paulo: Nobel, 1988.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): Contribuições Decoloniais. **GEOgraphia**, vol. 22, n.48, 2020. Disponível em: https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100. Acesso em: 20 set. 2025.

HALL, STUART. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação e Realidade**, 22(2), jul-dez, 1997. Disponível em https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361/40514. Acesso em: 20 set. 2025.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773. Acesso em: 20 set. 2025.

LAURETIS, Teresa de. La tecnología del género In: BENAVIDES, Carmen Millan; MESA, Angela Maria Estrada (org). **Pensar (en) género**: teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2004, p. 202-235.
NUNES, Camila Xavier. **Geografias do Corpo**: Por uma Geografia da Diferença. 2014. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
ORNAT, Marcio Jose. Do território instituído ao território instituinte do ser travesti: algumas reflexões teóricas e metodológicas. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 27, p. 75–88, 2010. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/3544. Acesso em: 20 set. 2025.
PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
RIBEIRO, Miguel Ângelo. Prostituição de Rua e Turismo: A Procura do Prazer na Cidade do Rio de Janeiro. **Geo UERJ**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 53, 2020. DOI: 10.12957/geouerj.1998.48989. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/geouerj/article/view/48989. Acesso em: 20 set. 2025.
RIBEIRO, Maurício Andrés. **Ecologizar**: pensando o meio ambiente humano. Belo Horizonte: Ed. Rona, 1996.
ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. A cartografia e a relação pesquisa e vida. **Psicologia & Sociedade**, v. 21, n. 2, 2009. Disponível em https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=309326666003. Acesso em 20 set. 2025.
SACK, Robert David Sack. **Human Territoriality**: Its Theory and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Saffioti, Heleieth Iara Bongiovani. Gênero e Patriarcado: A Necessidade Da Violência. In: CASTILLO-MARTÍN, Márcia; OLIVEIRA, Suely de (org). **Marcadas a ferro**: violência contra mulher, uma visão multidisciplinar. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005, p. 35-76.
SANTOS, Adymailson. **Territorialidades e interseccionalidades de mulheres trans prostitutas na cidade de Macapá-AP**. 2023 . Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2023.

Território quilombola: uma etnografia político-cultural na comunidade do Abacate da Pedreira, município de Macapá, Amapá

Maria da Conceição da Silva Cordeiro
Marcos Vinicius de Freitas Reis

Este texto nasce de preocupações descritivas e analíticas das idas a campo na pequena comunidade quilombola do Abacate da Pedreira, no município de Macapá, no interior do Amapá, entre os anos de 2023 e 2025. A inserção neste campo ocorreu no decorrer do desenvolvimento do projeto de extensão 'Conexões de Saberes: diálogos entre a universidade e as comunidades populares'. A pesquisa etnográfica resultou na elaboração de um vídeo documentário sobre a prática cultural da festa religiosa de São José, apresentando os saberes ancestrais presentes na memória e no sentido de pertencimento que a festa possui.

A etnografia, no entanto, tendeu a ser mais permanente, com registro de situações que puderam ser observadas *in loco*, ganhando novos contornos e desdobramentos sobre o lugar. Durante a realização da pesquisa, algumas questões foram sendo observadas e remodeladas para além do significado religioso da festividade do quilombo. Ao encerrar as etapas da pesquisa, fomos levados a um trabalho de reflexão sobre as tensões e mediações estabelecidas entre o

quilombo como território cultural periférico e o Estado como regulador no momento de elaboração e implantação de políticas culturais, tendo como elemento demarcador a Festa de São José.

São muitos os desafios e obstáculos a serem superados no que diz respeito à natureza ideológica de negação das questões pertinentes às relações raciais – identidades, africanidades, afrodescendentes e o próprio conceito de quilombo – e da presença negra no Amapá. Desta forma, o que o Estado considera como pertencente à cultura deste grupo? E o que o grupo considera como pertencente ao domínio da sua cultura? Nestas indagações, identificamos divergências e aproximações entre as visões desses diferentes sujeitos que integram esses setores da sociedade. Também, de que tal divergências e aproximações continuam a indicar reposição de fatores coloniais na autonomia racial da comunidade, considerando a lógica que o Estado estabelece no território, ao criar legislações que normatizam a vida social, sem levar em conta as disparidades históricas estruturais marcadas pela escravidão.

O quilombo do Abacate da Pedreira é uma das histórias da Amazônia, de caráter rural, ao representar um lugar de contrastes. Em sua proximidade, vivem populações ribeirinhas em comunidades que adentram a floresta cercada por rios e igarapés. Assim, é possível dizer que sua história e cultura é vivida por meio de uma memória coletiva que está em constante relação com o território. Em articulação com a memória, o território pode ser entendido como o lugar de pertencimento e de lembranças, no sentido de que

expressam saberes e práticas tradicionais no modo de benzer, de preparar o remédio caseiro, do manuseio das ervas e de suas várias religiosidades em harmonia com o rio e com a floresta. A esse propósito, seu Paulo, raizeiro e festeiro local, ensina que 'todo o saber da comunidade faz parte da história dos seus ancestrais', a terra é o que une e tece memórias, produz conhecimento para o 'bem viver' (Krenak, 2019) coletivo das gerações do presente e do futuro.

Neste contexto social, o quilombo resulta da ação cultural territorial do grupo que se forma por meio de relações sociais e de profunda relação com a terra, indicando que "a cultura e territorialidade são, de certo modo, sinônimos" (Santos, 2015, p.61). O território seria a dimensão simbólica ou, mais precisamente, cultural do espaço.

O território quilombola integra história, cultura, identidade e lugar. É político cultural e diz respeito ao processo de luta mediante as exigências do reconhecimento como terra de preto e de suas manifestações culturais e religiosas que são disputadas em contextos políticos sociais tensionados na mediação com o Estado. Não é possível negligenciar o fato de que estudar a questão cultural territorial quilombola significa relatar sobre um grupo étnico historicamente negligenciado pelas marcas de um passado (não tão distante) de perseguição, intolerância, incompreensão, marginalização e segregação social, econômica e espacial (Sodré, 2017).

A proposta etnográfica aqui apresentada está aliada às técnicas e atividades de investigação que foram desenvolvidas através da pesquisa-ação, da observação participante, das entrevistas, fotografias, filmagens e do caderno de

campo (Mills, 2009), interpostos pela mobilização social local e pela universidade, com a presença de alguns atores governamentais.

À medida que fomos etnografando a comunidade quilombola, colhemos depoimentos, levantamos e organizamos as informações relativas ao objeto da investigação, gerando denso conteúdo de material para análise. Na imersão do campo, foi possível identificar sistemas classificatórios, cosmologias, padrões simbólicos culturais e visões de mundo do universo pesquisado (Cardoso, 2003). A investigação, de natureza etnográfica, requereu retornos dos pesquisadores ao campo para possíveis esclarecimentos e crítica ao que foi produzido como produto da etnografia.

Nesse sentido, entendendo que a pesquisa é uma 'construção artesanal' tecida no emaranhado de fios que ligam teoria e método, na relação de 'estranhamento' e do 'fazer artesanal', buscamos estabelecer, metodologicamente, condições de igualdade discursiva, embora reconhecendo as assimetrias culturais e sociais entre estes pesquisadores e seus interlocutores (Viveiros de Castro, 2002).

Quilombo do Abacate da Pedreira: um campo etnográfico

Uma característica da Antropologia é permitir que o pesquisador faça reflexões sobre o campo estudado, por meio da observação a partir de uma realidade específica. Adotando este princípio básico da disciplina, este item busca descrever a realidade social mais ampla da comunidade do Abacate da Pedreira, no que diz respeito às suas relações

de sociabilidade territorial e cultural. Ao olhar, ouvir, escrever (Oliveira, 2006) sobre o próprio trabalho, o pesquisador tende a revelar posições pessoais, ideias inacabadas, pelas dificuldades de repensar seu objeto e saber movimentá-lo entre a realidade e a teoria, despontando, assim, as fragilidades de sua posição de conhecimento diante do campo ainda inexplorado. Nesse sentido, optamos por desenvolver uma etnografia do quilombo mediante a adoção de entrevistas, das conversas informais, da observação participante (Beaud & Weber, 2007), com o uso sistemático do diário de campo, dos registros fotográficos e de filmagem dos rituais religiosos e festivos do local.

A realidade periférica do quilombo nos exigiu maior proximidade de estudo, reflexão política e estrutural do lugar, demonstrando que as características da etnicidade presente na comunidade estudada é um marcador social atravessado pela dimensão da pobreza e precariedade regional. A população negra apresenta uma complexa questão de cidadania demarcada pela experiência racializada, o que torna a condição muito mais excludente.

O quilombo do Abacate da Pedreira integra os territórios quilombolas localizados especialmente na Amazônia, e sendo assim, além de sofrer pela falta de identificação e delimitação territoriais pela demora na demarcação e reconhecimento, a comunidade lida ainda com a exploração de ações imobiliárias, que trazem impactos ambientais decorrente de uma forma de organização territorial que a tudo se sobrepõe, estabelecendo definições e distritos que, no limite, configuram verdadeiros redutos econômicos, sociais, políticos,

culturais e ecológicos, constituindo-se em importantes vetores de fragmentação do território (Vainer, 2007).



Fonte: Autores (2025)

Figura 1
Registro do Quilombo do Abacate da Pedreira.

Uma particularidade do quilombo do Abacate da Pedreira é seu recente reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, ocorrido em 2016, o que lhe permitiu não só a apropriação geográfica da terra, mas também o respeito às características de vida de sua população. O termo quilombola, no cotidiano da população do Abacate da Pedreira, demarca seu local de vida e pertencimento, em especial pelo fato de trazer a valorização do elemento negro, agregando a ele uma história que define sua origem, cultura e memória. A experiência de ser reconhecido como território quilombola, soou como uma espécie de força simbólica de recuperação da identidade, demonstrando "no seu persistente poder aglutinador, [...] uma identidade social (Leite, 2000, p. 10).

A formação do quilombo está marcada por disputas pelo uso do solo e da água. Embora, esteja arrodeado por rio e floresta, a comunidade vem sentindo a escassez dos recursos

naturais pela ocupação ao seu redor de empreendimentos imobiliários, que demarcam espaços do rio em formato de balneários particulares. Outra questão que preocupa os moradores é a entrada mais intensa das pastagens de gados com ocupação de grandes latifúndios e da plantação de soja em larga escala. O desmatamento e a mudança na estrutura do rio vêm desencadeando prejuízos na sobrevivência alimentar, visto que, parte da comunidade tem roça de plantação, trabalha na extração do açaí e da pesca artesanal.

Para seu Bené, morador e agricultor local, o quilombo “é uma casa que tem muitos compartimentos para pisar, tem a roça, o quintal, os pés de fruta, tem a mata, o rio, a escola e até o posto de saúde”, indicando que o *lugar* está estreitamente ligado à vida comunitária, e guarda a memória de quem nele vive. Embora detenha uma identidade rural periférica, o quilombo ganha visibilidade na expressão cultural, simbólica das danças, no toque das caixas de Marabaixo, nas religiosidades presentes no cotidiano das festas de santo, rituais, práticas de manipulação das ervas e rezas.



foto: Autores (2025)

Figura 2
Momento de atividade religiosa entre moradores do Quilombo Abacate da Pedreira

A memória religiosa é um elemento central no quilombo do Abacate da Pedreira, manifestando-se através de narrativas orais sobre o sagrado. A prática da liturgia não só preserva a história e a cultura da comunidade, mas também reforça o sentimento de pertencimento entre seus membros. O quilombola Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, aponta que “Faz-se por bem entendermos que as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida” (Santos, 2015, p. 38).

A cultura religiosa é um espaço onde diversas formas de sociabilidade se manifestam; constitui-se de um grupo culturalmente diferenciado que se reconhece como povo negro e possui formas próprias de organização social na ocupação e no uso de seu território e recursos naturais que garantem a preservação da cultura, da religiosidade, para além da imposta pela colonização.

A comida tradicional, a costura de trajes típicos, a música e a dança, além dos saberes de cura pelas ervas encontradas nos quintais, são práticas que fortalecem os laços comunitários e permitem a transmissão de conhecimentos ancestrais. Essas atividades são analisadas como práticas sociais que englobam ação, emoção e pensamento, contribuindo para a coesão e continuidade da comunidade.

O quilombo do Abacate da Pedreira preserva uma relação profunda e sagrada com a natureza, o que verificamos estar em consonância com sua religiosidade, sendo, portanto, a preservação do meio ambiente um ponto central no culto às plantas medicinais, às ervas e às raízes. Por meio da

religiosidade, mestre Nêgo Bispo nos ensina sobre a cosmologia dos povos afro-brasileiros e indígenas com a natureza, ao dizer que “as pessoas, ao invés de trabalhar, interagem com a natureza e o resultado dessa interação, por advir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretizam em condições de vida” (Santos, 2015, p. 41).Outra característica importante que observamos em campo e tem na ênfase a cosmovisão africana é o reconhecimento do corpo como uma fonte de conhecimento: a corporeidade, a arte, a dança são manifestações da sua cultura, juntamente com o canto e as narrativas ancestrais.

Verificamos, nas narrativas dos mais velhos, o aprendizado oral da força e da grandiosidade de pessoas negras referências, a irmandade, a resiliência. Ao narrar os mais velhos, os Griôs desvelam pessoas e seus percursos autobiográficos, cartografias de um modo de contar, arte – sensibilidade e coletividade que se conectam com ancestrais próximos ou longínquos. A cultura é a comunicação territorial, uma vez que produz expressão própria que erradia para outros universos socioculturais.

A segregação territorial e cultural que ameaça o quilombo é fruto da apropriação desigual de uma proposta desenvolvimentista, que persiste no discurso governamental de que a Amazônia é um espaço ocioso e precisa ser ocupado. Trata-se de compreender que o descaso com terras quilombolas, mesmo sendo reconhecidas, está fundamentado em circunstancias históricas e sociais de oposição racial à presença negra, explicando a dificuldade de assimilar o negro ao território.

Aspectos históricos e políticos da comunidade quilombola Abacate da Pedreira

O *lócus* da nossa pesquisa, como já informamos na sessão anterior, é na comunidade Quilombola Abacate da Pedreira, localizada na área rural da cidade de Macapá, no estado do Amapá. Por ser tratar de uma comunidade quilombola, precisa recorrer às questões históricas para compreender as suas peculiaridades culturais e religiosas. A comunidade quilombola fica a aproximadamente 40 km do centro de Macapá pela rodovia AP-70, e pertence aos domínios administrativos do Município de Macapá. É culturalmente marcada pela festividade do catolicismo popular, tendo o marabaixo e o batuque como atividades centrais em sua vivência religiosa.

Videira (2013) nos relata que as comunidades quilombolas amapaenses foram formadas a partir do processo de escravização na construção da Fortaleza de São José de Macapá[36]. Os negros, inicialmente, foram trazidos para a região conhecida atualmente como Mazagão Velho[37]. Dessa localidade, foram levados para o centro urbano de Macapá para iniciar a construção da edificação às margens do Rio Amazonas (Videira, 2013, p 56).

A construção da fortaleza se inicia no século XVIII. Uma das características adotadas pelo império português foi a utilização das pedras localizadas nas proximidades do Rio Pedreira atualmente onde se localiza a comunidade quilombola. De acordo com Canto (2014), os escravos eram

---

36 A Fortaleza de São José de Macapá é um dos principais pontos turísticos da cidade de Macapá, capital do Amapá. Erguida no século XVII, a mando de Marquês de Pombal, tendo por objetivo proteger a cidade por possíveis invasões estrangeiras. É considerada a maior fortificação construída pelos portugueses na América do Sul.

37 É um distrito da cidade de Mazagão, no Amapá. Sua história inicia no século XVIII com a vinda de famílias escravizadas da cidade de Mazagão (Marrocos, África) para a atual cidade de Mazagão.

obrigados a trazer as pedras da região da “Pedreira” para a região urbana de Macapá, para que as atividades de edificação fossem concretizadas. Havia o entendimento que as pedras dessa região ofereciam qualidade técnica para construção do forte.

Silva (2014) argumenta que, ao longo da construção da Fortaleza de São José, os negros resistiam ao processo de escravização. Não aceitando a imposição do trabalho forçado e os maus tratos, centenas de escravos fogem para regiões distantes do centro urbano da cidade de Macapá, com difícil acesso (Silva, 2014, p 34). Além desse grupo, outros negros se deslocam para essas regiões, fugindo do processo de escravização em fazendas e das residências das famílias tradicionais macapaenses. Essas regiões, nas quais os negros passam a residir dão origem às atuais comunidades quilombolas ou comunidades negras do Amapá, dentre elas a Comunidade Quilombola Abacate da Pedreira.

A região do Abacate da Pedreira era isolada na Floresta Amazônica, o que possibilitou o desenvolvimento de estratégias de resistência e manutenção da autonomia, liberdade e práticas culturais e religiosas. Uma das práticas de religiosidade central na formação identitária da comunidade em estudo é o Marabaixo.

Para Reis, Maciel e Pereira (2021), o Marabaixo é uma dança afro-religiosa com origem no século XVIII, surgida com a vinda dos negros para a Província do Grão-Pará, inicialmente na região de Mazagão Velho. Com a fuga dos escravos para outras regiões do Amapá, a dança se espalha para localidades que deram origem a comunidades negras. Atualmente,

existem duas versões que remontam o início do Marabaixo. A primeira consiste na vinda dos negros nos barcos para a região do Platô das Guianas. Durante a navegação, esses negros morriam de fome, devido aos maus tratos, às doenças e a outras causas. Os capitães dos navios jogavam os corpos no 'mar abaixo'. A dança em homenagem a essas pessoas que morriam e tinham corpos jogados nos rios recebeu o nome de Marabaixo. Uma segunda versão diz respeito a fugas dos negros dos seus postos de trabalho. Para não fazer barulho no período da fuga, andavam com os pés bem devagar em direção ao rio. Essa rota de sempre fugir em direção ao rio chamaram de Marabaixo.

De acordo com Piedade (2013), o Marabaixo é composto pelos ladrões que são os cânticos compostos por homens e mulheres negras. O termo 'ladrão' corresponde àquilo que 'roubaram' dos negros ao longo da história. As letras das cantigas falam sobre o racismo, a religiosidade, os problemas sociais vivenciados pelos negros, a história das famílias e demais aspectos da vida cotidiana dos negros amapaenses.

Reis, Maciel e Pereira (2021) dissertam que o ciclo do Marabaixo é iniciado no Sábado de Aleluia e terminado no domingo de Pentecostes. Ao longo dos meses, são realizados nos barracões danças circulares, apresentações musicais, toque das caixas, distribuição da gengibirra, derrubada do mastro, missas, ladainhas, distribuição de caldos feitos pelos festeiros aos participantes e procissões. Marabaixo é tombado pelo IPHAN, em 2017, como patrimônio imaterial. De acordo com os autores:

O Marabaixo é uma manifestação cultural afrorreligiosa que acontece no estado do Amapá. Envolve músicas, danças, religiosidade, comidas e bebidas típicas. A presença do marabaixo no estado se localiza com mais força na cidade de Macapá -nos bairros do Laguinho e Santa Rita (antiga Favela) -, no Quilombo do Curiaú, que fica a 7 km do centro da cidade, e na cidade vizinha de Mazagão Velho. O Marabaixo adentrou no Amapá com a chegada dos negros para a região durante a segunda metade do século XVlll, para a construção da Fortaleza de São José de Macapá e povoar a cidade de Nova Mazagão. O ponto alto das celebrações é o chamado Ciclo do Marabaixo, que acontece entre o Domingo de Páscoa e o Domingo da Santíssima Trindade, e a principal política pública voltada para o marabaixo é a de financiamento público da realização do evento do Ciclo. O Marabaixo envolve cultura, memória e ancestralidade negra no Amapá. Faz parte da identidade e religiosidade negra no estado, e sua realização diz respeito à expressão de direitos culturais e religiosos. Deste modo, há a demanda das comunidades negras e associações

marabaixeiras de institucionalização de políticas públicas pelo Estado para garantia de condições para realização do ciclo (Reis; Maciel; Pereira, 2021, p 2-3).

Pereira (2020), ao estudar o perfil das festividades tradicionais amapaenses, constatou que o Marabaixo é atração essencial dos festejos. Praticamente em todas as comunidades negras que celebram suas ritualistas, a partir do catolicismo popular, elegem o Marabaixo como uma das principais atividades a serem realizadas ao longo da programação da festa.

O autor versa que, no tocante à Comunidade Quilombola Abacate da Pedreira, a Festividade de São José é uma das mais tradicionais manifestações católicas da região. Realizada anualmente nos meses de março, no barracão do "Seu Paulo", a programação engloba missas, ladainhas, marabaixo, batuque, terços, procissão, festivais de musicais regionais e a distribuição de caldos e almoços.

Os festejos em torno da devoção a São José nasceram a partir de uma promessa feita pela família de seu Paulo em busca de cura de doenças em sua família e de recursos financeiros para prover suas necessidades materiais. Conseguindo os objetivos, a família ficaria responsável em todos os anos por organizar a festividade, como forma de agradecimento pelas benesses recebidas pelo santo. E assim foi feito. A família conseguiu a realização dos seus pedidos e, desde então, não deixou de realizar a festividade de São José na região quilombola Abacate da Pedreira.

Com o crescimento das festividades, anualmente as

pessoas da comunidade acabaram aderindo à realização da festividade. Em pouco tempo, a devoção a São José passou a ser central na vivência religiosa e cultural da comunidade. De acordo com Reis, Maciel e Pereira (2021) o nascimento das festividades tradicionais no contexto amazônico é marcado pelas necessidades individuais das pessoas e, depois, tornam-se atividades comunitários, mas sem perder o protagonismo da família oriunda.

Pacheco (2009), estudando a vivência religiosa do caboclo da Amazônia, a partir de uma perspectiva decolonial, entende que as manifestações religiosas e culturais são construídas e ressignificadas nos espaços das famílias. Isto é, os ensinamentos a respeito das ritualísticas, o significado das práticas realizadas, a maneira como o santo gosta da organização da festa e a forma das bendições são elementos tradicionais que estão presentes nos cotidianos das famílias negras da Amazônia (Pacheco, 2009, p 100).

Pacheco (2009) nos diz que a identidade do caboclo da Amazônia é afro-ameríndia. Cada localidade da região norte possui suas crenças, rituais, festividades, peculiaridades no constante exercício de suas práticas culturais, quase sempre baseado em elementos indígenas, africanos, mesclados com europeus. O entendimento do que é ser negro na comunidade quilombola em estudo implica em dizer que suas crenças são hibridização do contato do sujeito com a cultura indígena, africana e europeia (Pacheco, 2009, p 90).

A partir das vivências desse subalterno do quilombo do Abacate da Pedreira, podemos compreender a construção da identidade cultural e religiosa no festejo de São José. A

construção do entendimento do que é afro-amapaense precisa ser entendida em uma constante construção, como nos mostra Hall (1997, p 67).

Para compreendermos os sentidos atribuídos à festividade de São José na Comunidade Quilombola Abacate da Pedreira, precisamos dar visibilidade e voz aos sujeitos que exercem o protagonismo em torno da programação de tal festividade. Dito de outra forma, é entender o que significa a devoção a São José, as razões pela inserção do Marabaixo, do batuque e demais elementos da festa, é pensar a partir da realidade do subalterno (Spivak, 2018, p 79)

Como dissemos, as primeiras edições da festividade foram organizadas a partir de doações dos festeiros e demais membros da comunidade, sem a ajuda do poder público. Com o crescimento do número de pessoas, ao longo dos anos, foi necessário recorrer à ajuda financeira de investimentos do poder público (Secretaria de Cultura e Secretaria de Igualdade Racial do município de Macapá e do Estado do Amapá).

De acordo com Reis, Maciel e Pereira (2021), o investimento público em festividades tradicionais, enquanto política pública, foi ampliado na gestão do Governador João Alberto Capiberibe, na década de 1990. Por meio do PSDA – Programa de Desenvolvimento Sustentável do Amapá, o objetivo foi o fortalecimento das iniciativas culturais afro-amapaenses com investimentos financeiros em política cultural. Neste contexto, foi instaurado o Ciclo do Marabaixo, o encontro dos tambores, o carnaval, a festa junina, o movimento de toada, e as festividades nas comunidades quilombolas, dentre outras práticas.

A ideia é a de, por meio da política cultural, fortalecer a identidade amapaense, a partir da questão afro-ameríndia. No entanto, o que percebemos é que os maiores investimentos são voltados para as festividades ocorridas nos centros urbanos, a exemplo do ciclo do Marabaixo e do Encontro dos Tambores[38]. As festividades ocorridas nas áreas rurais acabam recebendo poucos ou quase nenhum recurso, como é a realidade da Festividade de São José, na Comunidade Quilombola Abacate da Pedreira.

Para tentar contornar a falta de investimentos públicos, os membros da comunidade organizam rifas, bingos, pedem doações e promovem eventos sociais para o levantamento de recursos financeiros para custear a compra dos alimentos, o pagamento do som, do ônibus para o transporte das comunidades que apresentam o Marabaixo ou que rezam a ladainha, além de custeio das indumentárias, da ornamentação do espaço, das despesas com as procissões e com as missas. O desejo da comunidade em todos os anos em organizar o festejo é no intuito de preservar suas tradições ancestrais e a resistência, mantendo a sua religiosidade e vivência como afro-amapaense.

No tocante ao pouco envolvimento do poder público com a festividade quilombola São José, parece-nos uma atividade de estigmatização como nos aponta Goffman (1980). Ao preterir as festividades urbanas em detrimento das festividades rurais, entendemos que existe uma visão colonizadora, racista e autoritária na condução das políticas cultuais no Amapá. Privilegia-se a manifestação cultural e religiosa

---

38 Evento realizado anualmente no mês de novembro pela União dos Negros do Amapá, no bairro do Laguinho, com o objetivo de realizar apresentações culturais, literárias, eventos científicos etc. a respeito das expressões afro-ameríndio amapaenses.

do centro dos bairros urbanos, masas manifestações produzidas pelos negros dos quilombos amapaenses não são valorizadas.

O que é correto são as práticas vivenciadas pelos negros da cidade. Bairros como Laguinho e Favela (região Central e Santa Rita, em Macapá), por meio das famílias tradicionais negras e com boas articulações políticas, conseguem financiamentos e doações para as suas festividades, porque há um reconhecimento que são genuínas, verdadeiras e têm o jeito correto amapaense de ser. O rural é visto pelo gestor público como atrasado, inferior, subalterno, errado, patológico, desviante, demoníaco e que não segue os critérios estabelecidos como modelo padrão a ser seguido do que é ser afro-amapaense e assim receber os investimentos públicos para a realização das festividades.

Considerações Finais

A presente pesquisa teve por finalidade a compreensão dos aspectos políticos, culturais e religiosos da comunidade quilombola Abacate da Pedreira, localizada na área rural da cidade de Macapá. A partir da etnografia realizada por pesquisadores da Universidade Federal do Amapá, procurarmos visualizar como a comunidade se organiza de forma política na busca da valorização de suas dinâmicas sociais e culturais. Percebe-se que não se trata apenas de conhecer a história africana antes, durante e após a colonização, ou de compreender o pensamento social brasileiro, a partir da população afrodescendente. Trata-se de uma questão de sensibilidade, de respeito e de reconhecimento desse

Outro (o povo negro e suas epistemologias) que foi por tanto tempo negado. É sobre reconhecer que tiveram sua própria humanidade negada.

Dos pontos de partida que destacamos, podemos concluir que o quilombo do Abacate da Pedreira é um exemplo vivo de resistência cultural e afirmação identitária afrorreferenciada na Amazônia Amapaense. Por meio das práticas de memória, de sociabilidade e de pertencimento, a comunidade quilombola preserva e reinventa seus saberes tradicionais.

Identificamos práticas de racismo e colonialismo por parte do poder público no tocante aos poucos investimentos ou nenhum financiamento nos festejos da comunidade. Percebemos a dificuldade que a comunidade possui ao organizar as atividades para promoção de suas práticas religiosas e culturais.

Referências

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para pesquisa de campo**: produzir e analisar dados etnográficos. Petrópolis: Vozes, 2007.

CANTO, Fernando. **Vertentes discursivas da Fortaleza de São José de Macapá**: das cartas dos construtores às transformações e apropriações simbólicas contemporâneas. Macapá: Editora da Unifap, 2014.

CARDOSO, Ruth Correa Leite. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, Ruth Correa Leite. (org.). **A Aventura antropológica:** teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 95-106, 2003

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

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

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas. **Caderno de Textos e Debates do NUER**, n. 7. Florianópolis: NUER/UFSC, 2000.

MILLS, Charles Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15;São Paulo: UNESP, 2006.

PACHECO, Agenor Sarraf. **En el Corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras**. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-graduação em História, São Paulo, 2009.

PEREIRA, Deocleuma Lobato. **Foliões do Amapá**: festas religiosas do extremo norte do Brasil. Tese (Doutorado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; MACIEL, Kerllyo Barbosa; PEREIRA, Marcos Paulo Torres. Ladrões de Marabaixo em Macapá: identidade cultural, poder, história, memória e religiosidade na Amazônia amapaense. **Revista Caminhos**: Revista de Ciências da Religião, v. 19, n. 1, p. 11-28, 2021

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI, UnB, 2015.

SANTOS, Milton. **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. São Paulo: Hucitec, 2007.

SILVA, Alci Jakson Soares da. **A Cultura Negra no Amap**á: História, Tradição e Políticas Públicas. Lê & Arte Editora, 2014.

SODRÉ, Muniz A. C. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SPIVAK, Gayatri. **Pode um subalterno falar?** Ed 1º. Editora UFMG, 2018.

VAINER, Carlos. Planejamento Territorial e Projeto Nacional. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, 9: 9-23, 2007.

VIDEIRA, Piedade. **Batuques, folias e ladainha**s: a cultura do quilombo do Criaú em Macapá e sua educação. Fortaleza: UFC, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

As poéticas dos vínculos em interações sociais nas comunidades emocionais nas Amazônias

Silvia Marques

Introdução

O texto propõe uma reflexão sobre as formas sensoriais e estéticas de aprender, sentir e produzir conhecimento nas Amazônias, especialmente a partir das experiências vividas nas chamadas comunidades emocionais. Defende-se uma epistemologia situada, ancestral e plural, que reconhece vínculos poéticos entre a cidade, os corpos e suas expressões como fontes legítimas de saber.

A autora, professora do Curso de Licenciatura em Artes Visuais da Universidade Federal do Amapá (Clav-Unifap) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Política (PPCult/Unifap), fundamenta suas reflexões em torno das práticas pedagógicas e artísticas como tecnologias de encantamento e eventos comunitários. Busca, sobremaneira, ampliar e fundamentar análises sobre o direito à cidade, produção de visualidades e valoração da diversidade expressiva e perceptiva do ordinário. Ou seja, requer como categorias sociais as cosmologias do acervo ancestral e o repertório

sensorial de aprendizados com a vivência nas Amazônias. A pesquisa tem como foco a dimensão do ritual como construção social do olhar, a partir da cultura visual, dos vínculos afetivos e das territorialidades amazônicas.

A disposição desta escritura é reflexiva, mas também viandante, pois trata da movimentação e da interação social com os sujeitos ordinários na cidade e com a própria experiência da pesquisadora. Viandante é um termo que designa aquele ou aquela que viaja, que anda pelos caminhos, peregrino, caminhante. No poema “Da calma e do silêncio”, de Conceição Evaristo, a palavra “viandante” remete ao sujeito em trânsito, em busca, marcado pelo deslocamento e pela travessia, evocando sentidos de errância, resistência e pertencimento em movimento. Trecho do poema: “Nem todo viandante anda estradas, há mundos submersos, que só o silêncio da poesia penetra”. Os argumentos, reflexões e análises, aqui rascunhados, partem do pressuposto de que os aprendizados são forjados nos encontros com a existência da vida urbana. Assim, a ideia de aprendizado se substancia nos processos rituais que apontam caminhos eletivos, cosmologias e na opção pela diferença como forma de sugerir novas maneiras de interação social. É o modo pelo qual produzimos conhecimentos, em diálogo com as territorialidades amazônicas.

Considero que o encontro entre sujeitos ordinários e ações artísticas no espaço urbano mobiliza processos de aprendizagem que se constituem por meio da cognição sensorial, das corporeidades e das visualidades, dando origem a eventos comunitários. Estes configuram modos de ocupar a vida social, fundamentados em saberes enraizados em formas

qualitativas de pensar, nas quais se destacam princípios corporais como a sensação, a intuição, a imaginação, a percepção e o movimento, entre outros. Eles operam, assim, como instantes nos percursos do cotidiano que agenciam o convívio e promovem interações entre cosmologias humanas e não humanas.

Argumentar e refletir sobre o que se enuncia a partir dos encontros entre ações artísticas e sujeitos ordinários no espaço citadino implica reconhecer possibilidades concretas de vivenciar e problematizar as questões que atravessam a cidade nas Amazônias, a partir das cosmologias forjadas nesse território. Para Doreen Massey (2021), territorialidade não se refere a um espaço físico delimitado, mas, sim, a um conjunto de relações sociais, práticas e discursos que dão significado e forma a um lugar. É a maneira como corpos, afetos, signos e sistemas habitam, disputam e narram o espaço, transformando-o em um território.

Massey vê a territorialidade como um processo contínuo, um evento em vez de uma substância, onde o território é um entrelaçamento de trajetórias, e não apenas um limite geográfico. Nesse sentido, os eventos comunitários configuram-se como rituais que potencializam a conversação e a constituição de diálogos críticos em torno das questões que permeiam a realidade amazônica.

Os processos rituais (Peirano, 2002), instaurados pela imprevisibilidade, ampliam os efeitos perlocucionários da comunicação e favorecem modos de compreensão da vida mediados pelos sentidos. Isso ocorre especialmente quando o contorno conceitual e teórico se ancora nas interações fluidas entre

saberes e fazeres que se elaboram no cotidiano por meio da imaginação e da (re)construção de repertórios culturais.

Peirano (2002) destaca que a condição perlocucionária dos eventos não resulta de antecipar ou identificar categorias de análises já conhecidas ou previstas. Ao contrário, os eventos comunitários contêm um grau de imprevisibilidade, pois derivam de contextos culturais particulares, eu diria situados onde ocorrem. Ou seja, os eventos comunitários trazem à tona a questão do grau de imponderabilidade, acasos da vida social, sobretudo fortalecendo formas de ver e criar saberes e modos de fazer a existência.

Neste ensaio, proponho um convite à circulação pela cidade de Macapá, Amapá, com o objetivo de refletir sobre os eventos comunitários enquanto exercícios que ampliam e aprofundam as questões relativas ao uso, à ocupação e à efetivação da participação dos sujeitos ordinários no território do espaço urbano.

Apresento para tanto, argumentos ancorados na antropologia da experiência, orientados pelas noções de ritual e de evento comunitário, a fim de contribuir para o debate acerca das articulações entre espaços de sociabilidade, produção de visualidades e constituição de subjetividades. Para além de sua configuração como eventos comunitários, as ações artísticas que aqui destaco também são e funcionam como tecnologias de encantamento, na perspectiva de Alfred Gell (2028), uma vez que mobilizam a agência estética e afetiva dos sujeitos, instaurando modos de interação que reconfiguram percepções e vínculos no cotidiano citadino.

Cidade atelier: eventos comunitários e experiências de pertencimento nas Amazônias

Este ensaio propõe refletir sobre a cidade como um atelier vivo, um espaço em constante elaboração, onde os eventos comunitários atuam conectados às tecnologias de encantamento e pertencimento. Nas Amazônias, tais eventos configuraram ações potencializadoras do sensível e da vida existente, nas quais participar significa colocar-se de forma ativa no espaço urbano, experenciando a cidade em sua complexidade e diversidade.

Parto da premissa de que pertencer à dinâmica social e cultural amazônica implica reconhecer-se em meio à diversidade, compreendendo-a como princípio fundante da tomada de voz e do direito ao uso, para se produzir e viver a cidade. Observar, interagir e ser parte da cidade são os modos próprios de olhar, habitar e entender suas dinâmicas cotidianas. Essa perspectiva nos convida a ultrapassar os limites dos mapas formais como únicos mediadores da circulação e da composição do urbano e a recusar a ideia de uma paisagem única e definitiva que represente, de modo absoluto, o que é a cidade e sua excepcionalidade real e da verdade.

A cidade atelier, conforme elaborada por Marques (2017), constitui uma metáfora-conceito que propõe pensar a cidade como um espaço em constante processo criativo, inacabado e coletivo. Trata-se de uma compreensão da cidade como lugar de experimentação estética, social e política, no qual as práticas cotidianas dos sujeitos, sobretudo dos chamados “ordinários”, produzem, transformam e redesenham o tecido urbano para além dos planejamentos formais e mapas instituídos.

Tecnicamente, a cidade atelier também se configura como um dispositivo metodológico e analítico que articula a antropologia da experiência urbana, a etnografia sensível e o diálogo com os saberes situados. Nessa perspectiva, a cidade não é entendida apenas como cenário ou estrutura física, mas como uma obra aberta, um campo de invenção que se realiza no encontro entre corpos, gestos, visualidades e narrativas.

As escolhas metodológicas e teóricas que orientam essa escuta e esse sentir da cidade têm, no horizonte nas cosmologias amazônicas, a experiência do viver epistêmico dos saberes da floresta. Isso tem o propósito de enxergar a movimentação em contrariar a lógica ocidental de autorização e de legitimidade sobre quem pode narrar, pensar ou refletir acerca da cidade, da arte e do social. Mesmo quando existem categorias analíticas consolidadas, estas frequentemente se mostram repressivas e opressoras, incapazes de atender às formas de viver e pensar o mundo a partir das vivências em sua integralidade, formas estas que escapam ao indicativo do chamado processo civilizador, como criticamente assinalaram Harvey (2004) e Elias (1993).

Poeticamente, Marques nos convida a enxergar a cidade como uma trama de linhas, cores e texturas que se refaz no compasso dos passos, das vozes e dos olhares de quem a habita. A cidade atelier é, assim, o espaço onde a vida cotidiana se torna gesto criador, onde o ato de caminhar, ocupar e sonhar transforma ruas, praças e becos em matéria viva da arte de existir em comum. É um chamado para que vejamos o urbano não como algo dado, mas como algo que

continuamente fabricamos com nossas mãos, nossos desejos e nossas imaginações. Ou seja, a vida não pode ser contida, como afirma Tim Ingold (2013).

Neste trabalho, busquei, nos eventos comunitários, uma possibilidade de refletir sobre como os sujeitos ordinários ocupam, utilizam e pensam a cidade, com especial atenção para as dinâmicas da vida social na Amazônia Amapaense. O objetivo foi problematizar questões que emergem dos repertórios locais e dos modos como as pessoas sentem e vivem esses espaços, tomando a voz a partir de suas próprias experiências e propondo formas de compreender o espaço amazônico ancoradas na convivência cotidiana. Essa reflexão considera as comunidades emocionais e os saberes ontológicos que se constituem na relação com as paisagens e com a atmosfera ambiental, particularmente vinculados às poéticas dos vínculos que criam e recriam modos de existência nas Amazônias.

Compreender as interações sociais na cidade por meio da arte, a partir do horizonte dos eventos comunitários, significa potencializar a vida cotidiana e reconhecer que todos os sujeitos são, em potência, criadores do espaço, dos sentidos e das percepções. Essa perspectiva rejeita a orientação técnica centrada no saber dos especialistas e a fixidez *blasé* do olhar distanciado, afirmando, em seu lugar, o poder coletivo e a participação ativa dos sujeitos ordinários na constituição da cidade.

O movimento que proponho dialoga com o que Bateson (2025) denominou de ecografia crítica, que revela interações dentro do corpo humano, onde cada imagem pode funcionar

como reflexo de um sistema em constante mudança e interação, ou seja, o corpo (as sensações vividas pelo corpo) é relevante para pensar aprendizados sensoriais, os vínculos com a experiência vivida com o clamor por existências outras. Tal feito, alinha-se ao pensamento Amazônia do que indica as ideias de Malheiro, Porto-Gonçalves e Michelotti (2021) quando tratam da memória biocultural. Ambas as percepções intentam desafiar paradigmas hegemônicos e acolher novos apontamentos para novos modos de habitar e pensar o urbano nas Amazônias. E aqui aceno pensar pelas poéticas dos vínculos.

Poéticas dos vínculos nas Amazônias constituem um modo de compreender e experienciar as relações sociais, espaciais e ambientais que se tecem nos territórios amazônicos a partir de uma ecografia sensível (Bateson, 2025), na qual o espaço urbano e o ambiente não se separam em oposições binárias, mas se articulam em contínuos de convivência, escuta e reciprocidade. Essas poéticas expressam os modos como os sujeitos amazônicos, atravessados pela observação atenta dos ciclos da natureza e pela memória coletiva de resistência e adaptação frente a desafios históricos e sociais, forjam laços que integram o sensível e o comum na constituição do viver.

Tais vínculos não são apenas formas de organização funcional da vida comunitária, mas instâncias criadoras de sentidos, narrativas e territorialidades. Eles emergem do convívio com as comunidades emocionais (Paes Loureiro, 2019), que operam como redes de solidariedade e partilha, e dos gestos cotidianos que redesenham continuamente

os limites entre o humano e o não humano, entre o individual e o coletivo.

As poéticas dos vínculos são, assim, práticas e expressões culturais que transbordam os modelos ocidentais de sociabilidade, propondo outras formas de pertencer, de habitar e de sonhar os espaços das Amazônias. São criações relacionais que ressignificam a cidade, os rios, as matas e os caminhos como partes de uma trama viva, na qual o sensível se torna política e o afeto se faz tecnologia de resistência.

A chave para compreender tecnologias de encantamento e os eventos comunitários está em reconhecer que essas movimentações suscitam, instigam, causam estranhamentos e despertam curiosidades, reelaborando, de certo modo, imaginários e memórias bioculturais plasmados ao longo da vida. Essa proposição, além de fundar a dinâmica da cidade atelier, na qual os eventos culturais expressam estesias e percepções que acionam repertórios culturais e cosmogônicos dos povos que habitam e convivem nas Amazônias, ressignificam a relação com a arte, favorecendo aos eventos comunitários.

A mobilização da experiência é enxergar a existência pela mobilização do sentir. Nessa mobilização, aprendizados e sentidos potencializam constelações de modos de relacionar-se com o ambiente. Esses espaços múltiplos, espaços heterogêneos, ora justapostos, ora separados, articulam-se em ocasiões por vezes contraditórias, por vezes complementares, resultando em repertórios diversos, em trajetórias situadas que podem também ser imprevisíveis, como observa Massey (2008).

A imprevisibilidade acolhe a ideia de memória biocultural e aquece o diálogo para a reflexão, quando tratamos de acesso aos saberes situados, específicos, produzidos nas comunidades emocionais nas Amazônias. Nesse sentido, a potência da memória biocultural – como conjunto de saberes, práticas e sensibilidades – integra aprendizados ancestrais forjados na relação indissociável entre os povos e os territórios que habitam.

No contexto das Amazônias, essa memória se sustenta na observação dos ciclos da natureza, nas interações contínuas com os elementos da floresta, dos rios e do clima, e nos modos de sentir e perceber o mundo, mediados pelos sentidos corporais e pela experiência compartilhada. Como apontam Malheiro, Porto-Gonçalves e Michelotti (2021), trata-se uma memória viva, embora letárgica, mas carregada e dinamizada por cosmovisões próprias, capazes de sustentar formas de vida que desafiam os paradigmas ocidentais do domínio sobre a natureza e do antropocentrismo.

Essa memória biocultural guarda saberes que sustentam a vida no planeta Terra, não apenas por sua função ecológica, mas por suas outras formas sociais de lidar com a existência/vida entre humanos e não humanos, uma razão amazônica orientada, sobretudo, por princípios de reciprocidade, respeito, interdependência e solidariedade. São saberes que ultrapassam a lógica da racionalidade técnica e instrumental e apontam para modos de existência baseados na convivência e no equilíbrio, constituindo tecnologias de cuidado e resistência, frente aos processos de destruição ambiental e de colonização dos territórios e das subjetividades.

Na Amazônia, essa memória se expressa nas práticas cotidianas, nas narrativas orais, nos artefatos, utensílios, cantos, danças, nos rituais e nos modos de habitar e nomear o mundo, reafirmando o vínculo profundo entre cultura e natureza como condição para a continuidade da vida.

A antropologia da experiência urbana oferece um campo fértil para acolher e compreender os eventos comunitários na cidade de Macapá/AP, sobretudo na medida em que permite refletir sobre os saberes singulares que emergem das comunidades emocionais e que, historicamente, foram fetichizados, exotizados ou reduzidos à condição de comportamentos “selvagens”.

Esses saberes, por não se conformarem às explicações e aos modelos da ciência moderna, marcada por sua lógica predatória, capitalista e violenta, foram, em muitos casos, desqualificados ou silenciados. Por isso, não perco de vista os saberes que se enredam na memória biocultural, na oralidade, no convívio solidário e no relacionamento orgânico e visceral com a vida nas comunidades emocionais. E, assim, na cidade atelier, as cosmologias e as poéticas dos vínculos são espaços simbólicos de criação compartilhada e de existência.

Os eventos comunitários se constituem, assim, como circunstâncias vivas para o deslocamento e para a reinvenção de aprendizados, na medida em que acolhem, revelam e expandem os repertórios sensíveis de cada pessoa que circula pela urbe. Nessa perspectiva, pensar a cidade a partir dos eventos comunitários implica recusar hierarquizações interpretativas e posições fechadas, sustentadas por especialistas ou por exclusivismos técnicos e disciplinares no campo da arte e do urbanismo.

O que se propõe é uma abordagem que qualifica e valoriza a participação dos sujeitos ordinários – migrantes, turistas, ribeirinhos, castanheiros, povos originários, artistas e não artistas – que vivem e ocupam a cidade no dia a dia. Isso significa reconhecer que muitos podem, com suas astúcias viventes, ocupar, usar e reivindicar o direito de opinar e intervir no espaço urbano, afirmando-se como criadores e cocriadores da cidade e, de suas múltiplas formas, sentir a cidade atelier.

As reflexões mobilizadas neste estudo partiram da observação dos eventos comunitários e das tecnologias de encantamento que se manifestam nas ruas de Macapá, especialmente na orla da cidade, às margens do rio Amazonas, espaço onde os encontros e as práticas culturais cotidianas ressignificam o urbano como território de criação e existência. Essa abordagem vincula-se a uma lógica de saber/fazer/sentir que concebe a ciência como feitura artesanal, marcada pela recusa tanto conceitual quanto metodológica dos paradigmas da modernidade ocidental, instaurando, assim, uma tática de sistematização dos sentidos que valoriza o sensível como fonte legítima de conhecimento.

Nesse horizonte, as cosmologias das comunidades emocionais das Amazônias se constituem como fonte epistêmica fundamental, reafirmando que as relações sociais e os modos de produção de saberes na região não se reduzem à lógica extrativista, mas revelam a interface da criatividade como potência secreta contra o tempo/espaço. A aposta central deste trabalho recai sobre o sensorial, as sensações, as intuições e o sensível como eixos para compreender e

tornar visíveis os modos pelos quais os saberes se produzem e se expressam, compondo, organicamente, formas de ver, pensar e agir no social.

Refiro-me aos saberes amazônicos enquanto campo fértil de vínculos entre humanos e não humanos, um acervo ancestral legítimo, impermanente, imponderável e, muitas vezes, indizível, mas reconhecido como força de existir e de sustentar a vida no planeta, desafiando as fronteiras impostas pelas racionalidades hegemônicas.

Desenvolvo reflexões que se compõem e se desdobram a partir da observação dos eventos comunitários e das tecnologias de encantamento que se manifestam, como pretendemos reforçar, no espaço urbano de Macapá, especialmente na orla do rio Amazonas. Destacamos, neste artigo, a ação coletiva de artistas, sendo o primeiro evento denominado “Vento”, bimestral, e o segundo denominado “Mizura”, anual.

Esses encontros, os quais chamo de eventos comunitários, são práticas culturais cotidianas que imprimem no espaço da cidade a criação por territorialidades entre existência, resistência e pertencimento. Articula saberes sensíveis, cosmologias locais e modos de ver que desafiam as racionalidades hegemônicas.

Nessa perspectiva, a cidade se apresenta como um atelier vivo, onde o sensorial, o intuitivo e o coletivo se entrelaçam na produção de sentidos, de visualidades, vínculos e aprendizagens compartilhadas.

Encerrada essa discussão sobre os eventos comunitários como práticas que ativam repertórios bioculturais e

experiências do sensível, abro agora uma nova etapa da reflexão, voltada para a análise de experiências performáticas concretas realizadas no espaço urbano de Macapá-AP. Para tanto, apresento duas performances: a primeira é Molambo de Kolembé (2025), no evento "Vento", e Portais (2024), no Festival Mizura.

Mais uma vez advirto: reitero que entendo esses encontros atravessados pelas ações artísticas, atos provocadores de estesias, sensações e memória sensíveis, subjetivas, funcionando como diálogos sensórios, demandando interações reflexivas, sociais e culturais na urbe.

Aqui, as ações artísticas são tomadas como pontos de partida para podermos ampliar tanto a ideia de arte quanto o espaço da cidade, cuja questão orienta minha reflexão a respeito de como outras formas de vida nos ajudam a repensar nossos modos de estar no mundo.

Molambo de Kolembé

Na performance Molambo de Kolembé, realizada no ano de 2025, na orla da cidade de Macapá, pela *performer* e artista visual Ana dos Olhos de lua, no evento denominado "Vento", as referências conceituais e existenciais apontam para princípios afrocentrados. São indicadores que nos instigam a pensar sobre os corpos e a corporeidade, especificamente corpos de mulheres. Aprofunda debates, sobretudo sobre que corpos ocupam e têm o direito à locomoção pela urbe.

Parto do pressuposto de que mulheres e seus corpos quase sempre são invisibilizados. O entendimento de que mulheres têm direitos iguais aos homens parece não refletir

quando mulheres são percebidas e desejam ocupar o espaço citadino. São inúmeras as exigências para que seus corpos ocupem esse espaço. Entre as exigências quase mântricas que duram séculos, embora parecendo clichê, sugerem adequações e ajustes. “Sentem-se direito”, “Não passem por aquela rua”, “Se vista discretamente”. Assim, esse mantra, configurando preocupação com o corpo feminino, parece-me falácia que mais uma vez soterra possibilidades de existência, reforçando supostas “maneiras mais corretas” de portar-se na cidade. Trata-se de modos de existência encapsulados que deixam corpos com um único modo de ser, de existir. Por sua vez, grupos artísticos, com ações inventivas ocupam e vivem a cidade em detrimento do olhar qualificado e determinado do outro, masculino e homogeneizado, fadado a desaparecer.

A performance vem justamente bagunçar esse olhar formatado de quem pode ocupar a via pública, a rua, a cidade. A discussão é entender que a cidade atelier é uma possibilidade da acessibilidade cultural da diversidade de corpos.



Fonte: Silvia Marques

Figura 1
Performance: Molambo de Kolembé. Orla da Cidade de Macapá-AP.

A performance Molambo de Kolembé, realizada pela performer *anadosolhosdelua*, tem na intervenção urbana a consideração da pesquisa acadêmica da performer no Clav/Unifap com mulheres brecholeiras, ou seja, mulheres que ocupam praças da cidade de Macapá-AP. Muitos veem essa ocupação como algo incômodo visualmente e como trabalho de subsistência. O aspecto da subsistência, no máximo, entra em pauta como dado gerador de políticas públicas para a inserção de mulheres no mercado de trabalho como empreendedoras.

Este é um argumento que se alinha à dimensão perversa do capitalismo, colocando responsabilidade total nos sujeitos, ainda que esses corpos femininos só sejam dignificados se forem atrelados ao trabalho e à robustez da perseverança, da moral e dos bons costumes.

Em conversas com a performer, que também é brecholeira, pudemos refletir que a vida das brecholeiras nas praças de Macapá-AP não se trata só de vender objetos e sobreviver economicamente num mercado vitrinizado de inserção e valorização do trabalho. A complexidade da participação das mulheres, intervindo na vida pública social, pode ser inspiração para pensarmos a vida na cidade, em relação às interações e aos modos de convivência menos embrutecidos, relacionados a mulheres no espaço social urbano, com outras possibilidades de vida. A performance Molambo de Kolembé possibilitou tocar nessa reflexão levantada pela pesquisadora/artista.

A performance, geradora de evento comunitário, ocasiona uma disposição social de interação que vai além da simples contemplação da ação artística, mas suscita diálogos capazes

de reativar percepções e visualidades de quem pode ocupar a cidade e de como enxergamos o corpo feminino nesse lugar. Os eventos comunitários evocam as análises, tendo no horizonte categorias e a razão amazônica, cujas epistemes são orientadas por cosmovisões e inspiram meu sentir/fazer ciência. Ou seja, a reflexão é para além da vida econômica de subsistência de mulheres e seu empoderamento.

Ao ouvir determinados apontamentos das pessoas que acompanharam a performance, pude compreender que há outros modos de ocupar e de se relacionar com o social, produzindo sentidos para a vida com outras pessoas. O olhar de estranhamento, a surpresa, foi ato mobilizador da observação. O encontro com uma mulher que rodopia sinuosamente pela rua, com sua vestimenta esfarrapada e o rosto coberto, parece insinuar lembretes contraditórios da identificação do que seja uma mulher. É a imagem/entidade que nos oportuniza pensarmos para além das identidades.

Penso este ser mulher como entidade cosmogônica feminina que gera a vida. É preciso dobrar o tempo onde mundos convivem, remodelam e adornam pensamento/corpo e narram histórias.



Fonte: Silvia Marques

Figura 2
Performance Maria Molambo.

Na orla de Macapá, entre o asfalto e o rio Amazonas, surge uma figura, corpo-entidade, que desliza e convoca. A performance Molambo de Kolembé não se propõe como espetáculo, mas como interrogação viva: quem ocupa a cidade? Quem pode ocupar? De quem é, afinal, o direito ao espaço público? A presença desse ser desestabiliza o olhar condicionado ao masculino como norma do espaço urbano. Em sua travessia, a entidade incorpora as sabedorias das mulheres e da terra – porque aqui, nas Amazônias, o território é corpo feminino, é ventre que sustenta, nutre e resiste. Molambo de Kolembé seduz e desconcerta. Atrai os olhares, convida à participação, provoca o movimento de quem passa: caminhantes, trabalhadores, curiosos, todos instados a refletir sobre seu lugar naquele território compartilhado.



Fonte: Silvia Marques

Figura 3
Eventos Comunitários.

O evento comunitário instaurou memória biocultural ativada nos corpos que circulam, que pertencem, que moldam a vida entre a cidade e o rio. A liminaridade do rito, esse estar entre margens, entre mundos, entre visível e invisível, orientou o acontecimento. Primeiro, o estranhamento individual; depois, o contágio coletivo. Penso que foi um chamamento de aprendizado sensível, ritualizado, onde o gesto é investigação do corpo e aquilo que muitas vezes as palavras não dão conta: quem está aqui conosco? Mulheres, homens, entidades? Quem se vê? Quem é visto?

Para alguns, aquela figura que bailava entre o concreto e a água evocava pombagiras, abandonados espectros da cidade. Para outros, era a lembrança da força geradora das mulheres afrorreferenciadas e ameríndias, daquelas que constroem o cotidiano e que tantas vezes são excluídas das decisões sobre a própria cidade.

O incômodo com aquele ser/entidade possivelmente expôs o óbvio silenciado: os corpos masculinos sempre tiveram reconhecido o direito à vida pública; os corpos femininos, não. Por que não escutamos as sabedorias das mulheres? Por que a cidade não as reconhece como centro de vida? Molambo de Kolembé, ao emergir como figura liminar, tensiona as formas como ocupamos e significamos o espaço urbano. Mais que um monólogo artístico, é convite ao diálogo e à autocrítica, porque o que se performa ali não é só a dança de um corpo, mas a memória e a potência de muitos corpos que, historicamente, sustentam e renovam o mundo e seguem, tantas vezes, invisibilizados do cotidiano urbano.

O evento comunitário seduziu os citadinos e alguns acompanharam espontaneamente o grupo que se organizou. Para mim, aquele coletivo era um bom instante para pensar e participar da vida da cidade, da existência. Entre olhares que sempre emitiam opiniões, alguns verbalizavam em conversas paralelas, esboçando reflexões acerca das mulheres em situação de rua. Um homem comentou: “Aqui temos muitas pessoas que estão jogadas em trapos pela cidade. Eu penso que não são loucas, elas estão mundiadas. Estão desorientadas”.

O verbo: Mundiar é uma condição perceptiva do povo da floresta. Consiste em compreender que as pessoas foram enfeitiçadas pela cobra jiboia – ser pessoa, não humana – e ficam perdidas, sem orientação. Essa compreensão, além de expor modos de ver a dinâmica social pela episteme das Amazônias, expressa como a relação social é delegada à convivência com outros viventes. Ou seja, a episteme que foi orientada por séculos nesse lugar amazônico explica e conduz os modos de ver e compor subjetividades para a vida social e cultural. São convivências cuja episteme se amalgama em interações humanas e não humanas que se interdependem.

Pondero que são essas epistemes que circundam as subjetividades. É uma lógica cosmológica dos convívios nas Amazônias. Acolher pessoas que estão em estado de rua não significa patologizar ou criminalizar. Compreender que foram mundiadas é uma espécie de entendimento generoso, a respeito do cuidado e da importância das relações sociais. E, ainda, a responsabilidade pelos corpos e suas vivencias não estão atreladas à institucionalidade e

à medicina moderna, pois é no coletivo, na orientação da natureza, que se encontra a responsabilidade de estarmos vivos. É preciso considerar outros mundos, de humanos e não humanos. A conversa rendeu e a resposta para o diálogo foi: Por que aqui, na cidade de Macapá, em cada esquina, temos pessoas mundiadas? E quem não conhece alguém mundiado?

Portais

Para esse texto, nomeei de “Portais” as performances realizadas pelos artistas Nauvegar e Marita Bullmann. Portais não é um nome oficial, pois, ao conversar com os performers, eles disseram que não tinham pensado em um nome para a ação artística na orla do rio Amazonas, realizada em 2024, na cidade de Macapá-AP. Contudo, vou detalhar cada ação em separado. A orla da cidade, onde o rio Amazonas é o protagonista, é cenário e o burburinho para o passeio da diversidade na cidade de Macapá. Muitas pessoas (crianças, jovens e idosos) ocupam e brincam nas praças e calçadas entre asfalto e floresta. Restaurantes, ambulantes e a brisa refrescante é o clima de convivência nesse espaço. Oportunamente, ocorria ali um evento comunitário. Era 17 horas. Dentro das águas do rio Amazonas, dois artistas se dispunham a brincar com as águas. Nauvegar, catando o que encontrava e o que a água lhe entregava. E Marita Bullmann, com palhas e hastes das árvores do açaí, esculpia formas que nos interpelavam para uma passagem, espelhos, extensões ou próteses catalisadoras do universo.



Fonte: Mary Paes

Figura 4
Performance Portais - Rio Amazonas.

Pessoas olham, param e sentam na mureta de proteção, parecem seduzidas por aquelas ações. E, pela curiosidade, querem entender o que aquelas duas pessoas estão fazendo. Uma criança diz: “Acho que isso é mizura”. O outro complementa: “Será que estão fazendo feitiço para Mãe d’Água?”.

Considero que essas duas percepções remetem, substantivamente, a como entendemos a vida nas Amazônias. Para muitos, a dimensão metafísica do sobrenatural aqui se expressa pela espiritualidade, uma relação de interação, convivência e respeito com a natureza. As entidades existem e precisam ser respeitadas, e uma delas é a Mãe d’Água. Saber como entrar nos rios nas Amazônias, saber do seu tempo e dos trajetos que eles fazem, compreender as lançantes e de quando devemos esperar suas marés, é um modo de saber que organizamos a existência por outras lógicas e, portanto, cosmologias que integram mundos. É entendermos que

somos natureza. É lógica ancestral de um saber que se baseia pelo convívio, interação e pertencimento. Respeitar os rios e enxergar na Mãe d'Água, sua guardiã, é reconhecer que essa entidade fornecerá vida, boas pescarias, abundância e fartura de comida e nutrição para vida na floresta.

O termo "mizura" é sinônimo de entidades que vivem conosco no mesmo plano e, vez ou outra, elas nos visitam para nos lembrar que estamos juntos nesse planeta. Personificar o rio, identificando a Mãe d'Água, é proximidade, é reconhecer na intimidade familiar de quem convive e partilha sentimentos, sensações e afetos. Tornar as entidades familiares é entender que não se pode tratar agressivamente esse ser, violentando-o e usando-o como um recurso. Mizura é, inclusive, o nome escolhido para o festival que ocorre anualmente na cidade de Macapá, e que está em sua quarta edição. O evento pretende promover a performance arte e intervenção urbana, através de um intercâmbio entre artistas de diversas partes do Brasil com a Amazônia, tendo como sede a cidade de Macapá.



Fonte: Mary Paes

Figura 5
Performer Nauvegar.

Na performance Portais, o artista Nauvegar desce pelo Rio Amazonas em um gesto que, à primeira vista, poderia parecer um ritual de coleta, uma pesca simbólica. Mas o que ele “pesca” são os rastros da destruição: plásticos, redes rasgadas, sapatos naufragados, fios soltos, sobras do que chamamos de civilização. À medida que recolhe, veste-se. Cada objeto encontrado se torna parte do seu corpo, até que, ao final, diante de quem observa, já não há mais o artista, mas uma criatura grotesca, deformada pelo lixo que aderiu à sua pele. Um monstro? Sim. Mas que monstro é esse que habita as águas do Amazonas?



Fonte: Mary Paes

Figura 6
Performer Nauvegar.

A pergunta reverbera e não oferece alívio: o monstro somos nós. Não o rio, não a floresta, não os seres que ali vivem – o monstro é a soma das nossas escolhas, da mineração que cava feridas, do veneno que escoa nos igarapés, da predação que disfarçamos de progresso. O monstro é o reflexo da civilização que se crê senhora do planeta, mas que, ao vestir-se de lixo, revela sua própria falência moral e espiritual.

A performance não foi resistência romantizada, nem tampouco denúncia crua, um espelho incômodo. Ela expõe nossa monstruosidade cotidiana: a naturalização da

destruição, o consumo voraz, a indiferença diante das águas que adoecem e dos povos que sabem, há milênios, manter a vida. Quando o artista se transforma em monstro, a cena grita a pergunta que não quer calar: que relação temos com a natureza? O que significa viver, se viver é destruir o que nos sustenta?

Em tempos em que o Amapá assiste à liberação de mais um furo na terra, em nome do lucro e do falso progresso, a performance se torna ainda mais urgente[39]. O Estado, cúmplice das grandes corporações, alimenta o monstro que habita em nós. O monstro que devora rios, florestas, peixes, povos. E o que sobra é um silêncio pesado, como o do artista ao fim da travessia, coberto por aquilo que recolheu: as sobras da nossa própria barbárie. Enquanto Nauvegar estava naquela composição súbita, um jovem, olhava petrificado a cena e parecia constatar: somos isso aí, Monstros. Violentamos a natureza! “Olhe a quantidade de lixo que ele pescou. Um monstro que criamos”. E com ar de revolta e indignação sentenciam: não consideram a natureza; o Estado não ouve aqueles que sabem que essa ação não vai dar certo. Já passamos por isso aqui no Amapá-AP. A performance, nesse propósito que favorece o diálogo com eventos comunitários, não nos oferece resposta, mas um espelho. E quem ousar olhar para esse monstro terá de se perguntar: até quando?

A artista Marita Bullmam dialoga com a complexidade e

---

39 Essa discussão que aciona a exploração de petróleo na foz do Amazonas, especialmente na costa do Amapá, tem gerado controvérsias entre interesses econômicos e preocupações socioambientais. A Petrobras busca licenças para atuar na região, mas enfrenta resistência do Ibama, que aponta riscos à biodiversidade e ausência de planos eficazes para emergências ambientais. A área abriga ecossistemas sensíveis que podem ser gravemente afetados por vazamentos de óleo. Comunidades tradicionais e povos indígenas também temem os impactos sobre seus territórios, culturas e modos de vida. Enquanto isso, o Governo Federal e a Petrobras argumentam que a exploração traria desenvolvimento econômico, sobretudo para o Amapá. O impasse revela a complexidade do tema, que exige equilíbrio entre proteção ambiental, direitos das populações locais e interesses econômicos.

com os atravessamentos do ato performático e da imersão nas sensorialidades que sentem e acessam mundos justapostos nas Amazônias. Buscando evitar uma romantização simplista e, ao mesmo tempo, reconhecendo a densidade e a possibilidade do termo Portais, expresso algumas possibilidades reflexivas.



Fonte: Mary Paes

Figura 7
Performer Marita Bulmann.

Realizada no leito do rio Amazonas, a performer propõe o gesto como uma escuta do ver que vai além do visível. À primeira vista, o ato de esculpir galhos na margem do rio parece simples, intimista, artesanal. Mas esse movimento evoca uma artesania singular com a temporalidade que desafia a pressa da vida mercantilizada. Ao se deixar atravessar pelos ciclos do solstício e pelo senso comunicativo do cosmos, a

performance arrisca-se a acessar camadas de saber que a modernidade tentou silenciar: os ritmos do plantio e da colheita, o cuidado com a terra, o respeito que sustenta os modos de existir dos povos amazônicos.

As esculturas brincavam com o instantâneo e o improviso. Formas ressoavam fluidez, beleza. Contudo exigia o repertório de quem mirava e, assim provocava a reinvenção do ver. Não se contentou em ser espetáculo. A escultura efêmera, desenhada com galhos, não busca aplauso ou institucionalidade. Simplesmente, afirmou-se como dispositivo de passagem: um convite a quem presencia a ação para abandonar o tempo linear e entrar em uma temporalidade cósmica, relacional, como aquela que orientou e ainda orienta os povos originários em sua leitura do céu, das águas e da terra. Todos podem participar, opinar. É um evento comunitário de aprendizados sensoriais. Para mim, esse é talvez o maior mérito da obra que insurge. A performance, ao invés de falar pelos saberes ancestrais, e incorrer no risco da apropriação simbólica, abre um espaço para que tais saberes ressoem, sem tradução forçada, através da presença e do rito.

Porém, é preciso tensionar. O gesto artístico, ainda que potente, não está livre das armadilhas de uma arte contemporânea que, tantas vezes, nutre-se dos saberes tradicionais para compor discursos estéticos esvaziados, servidos ao gosto das instituições e das bienais. Aqui, o risco seria o de transformar o próprio rito em simulacro, em produto exótico que se alimenta das memórias bioculturais, enquanto afirma o sujeito artístico como seu mediador autorizado.

Molambo de Kolembé e Portais parecem conscientes

dessa armadilha e tentam, ao menos em parte, subvertê-la: não há ênfase no eu-artista. Há um convite à dissolução do autor no fluxo da natureza e na escuta do invisível. Ambas não se sustentam como resistência no sentido político convencional e isso, paradoxalmente, tornam as obras mais incisivas. A potência está menos no enfrentamento direto do sistema e mais no ato de criar frestas no olhar, de suscitar a pergunta sobre o que perdemos ao apartar arte, vida e cosmos. Quando a escultura de galhos se desmancha, como tudo o que é vivo, fica o rastro do que se tentou: instaurar um portal para outra dimensão, na qual o diálogo com as entidades da floresta e do rio se faz possível, mesmo que por instantes. Quando abraçamos corpos, dançamos com a celebração e a alegria de viver, sejamos humanos ou não humanos.

Os eventos comunitários, decerto, desafiam-nos a repensar: até que ponto a arte pode, ou deve, intermediar essa conversa? E o que nos resta depois que o rito se desfaz, memória, transformação ou apenas mais um registro para o arquivo do mundo da arte?

As performances na orla de Macapá nos convidaram ao espanto e ao pensamento: quem ocupa a cidade? Quem pode ocupar? A performance Molambo de Kolembé, personificada pela artista-performer anadosolhosdelua evoca a vida carregada da memória biocultural das Amazônias, desestabiliza a norma masculina que, por séculos, modelou o espaço público. Na performance Portais, de Nauvegar, o performer faz do próprio corpo um espelho da devastação. O artista desceu ao rio Amazonas e se vestiu daquilo que o

rio devolve: redes, sapatos, fios, plásticos. Sua travessia termina na figura monstruosa que ele se torna, carregado do lixo que coletou. Mas que monstro é esse? O monstro somos nós: nossa civilização que minera, envenena, devora em nome do lucro.

O evento comunitário ainda reverbera em minha mente e a questão resume essa permanência: que significa viver, se viver é destruir o que nos sustenta? Já em Portais, de Marita Bullmann, o corpo se oferece como gesto mínimo, atento, em comunhão com os ciclos do solstício e do cosmos. A artista abre passagem do ver e do sentir para temporalidades outras. A performance Portais não é solução, não busca ser resistência heroica. Sua força está na escuta, na tentativa de reinscrever o humano no fluxo do que vive e morre com a floresta e o rio. O rito se desfaz, como tudo o que é vivo, convidando-nos a aprender a habitar o mundo de outro modo.

Três corpos, três travessias. Ações que se cruzam no desejo de desnaturalizar o olhar, de romper com a ideia de que a cidade e a floresta são recursos a serviço do consumo. Cada uma, à sua maneira, instaura um evento comunitário, convoca à participação, expõe o nervo aberto da modernidade. Os gestos performáticos – ora rituais, ora denúncia crua – são frestas por onde ainda podem passar o espanto, a memória, a possibilidade de reativar vínculos com o comum.

E o que sobra, ao fim, é o eco da mesma pergunta: que vidas estamos querendo viver na monstruosidade que criamos? Até quando alimentaremos o monstro? Até quando recusaremos os portais que nos levam de volta ao pertencimento?

Considerações Ativadoras

A reflexão proposta neste texto não se origina de uma tese formalizada nos moldes tradicionais, mas emerge da experiência sensível, da escuta atenta da floresta e dos ensinamentos do rio que sopra e conduz. O convite a sentir ideias. Trata-se de um convite a pensar o saber como potência vital, como respiração, como prática enraizada nas poéticas dos vínculos, que sustentam modos de existir em que o corpo aprende no toque, no cuidado e no fluxo compartilhado com outros corpos, sejam eles de árvores, de águas, de gentes ou de sonhos.

As reflexões nasceram do encontro entre experiência sensível, escuta da floresta e práticas urbanas que acionam as poéticas dos vínculos como força criadora de outras visualidades e formas de existir na cidade atelier. Os eventos comunitários e suas tecnologias de encantamento, materializados nas performances Molambo de Kolembé e Portais, revelam como o saber amazônico se constitui em fluxo, como correnteza que entrelaça corpos, territórios e cosmologias. Reafirmo que pensar arte e cidade a partir das Amazônias é ativar memórias bioculturais, desestabilizar narrativas hegemônicas e afirmar o direito ao sensível como direito à existência. Esse é o convite que se faz: repensar o ensino e a pesquisa na universidade e repensar também a arte com a vida e a pulsão criadora de sentidos como práticas de pertencimento, escuta e coautoria no viver comum das Amazônias.

Referências

BATESON, Gregory. **Rumo a uma ecologia da mente.** São Paulo: Editora UBU, 2025.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador:** uma história dos costumes; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. **Formação do estado e civilização.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

INGOLD Tim. **Estar Vivo:** ensaios sobre o movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis – RJ: Vozes, 2015.

GELL, Alfred. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. **Concinnitas**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 8, p. 41-63, jul. 2005.

_____. **Arte e agência:** uma teoria antropológica. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HARVEY, David. **Cidades Rebeldes:** Do Direito à Cidade à Revolução Urbana. Tradução de Jeferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2014

LAGROU, Els. **A fluidez da forma:** arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

PAES LOUREIRO, João de Jesus de. **Cultura Amazônica:** uma poética do imaginário. 5. ed. Manaus: Editora Valer, 2019.

MARQUES, Silvia. **Cidade Atelier.** Poéticas Sociais e Ações Artísticas na Amazônia Editora da Unifap: Macapá, 2017.

MALHEIRO, Bruno; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; MICHELOTTI, Fernando. **Horizontes Amazônicos:** para repensar o Brasil e o mundo. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Expressão Popular, 2021.

MASSEY, Doreen. **Pelo Espaço:** Uma Nova Política da Espacialidade. Tradução de Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

PEIRANO, Mariza (Org.). **O dito e o feito:** ensaios de Antropologia dos Rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

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

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** Companhia das Letras, 2019.

TUAN, Yi Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo, SP: Difel, 1993.

Bubuiar na arte e na paisagem amapaense: inflexões na pesquisa em Cultura, Artes Visuais e Arte/educação

Fábio Wosniak



Em uma tarde quente e ensolarada, que não me lembro o dia, durante uma incursão à Ilha de Santana, próxima a Macapá, nossa equipe de pesquisa, composta por mim e três estudantes de iniciação científica, dedicava-se à investigação do território. Nosso objetivo era compreender a cromática decolonial a partir das nuances da água e de seus reflexos fluviais em distintos momentos do dia, um exercício inicial para grafar o saber inerente a essa paisagem. No retorno da ilha, localizada a uma breve viagem de barco (aproximadamente 10-15 minutos) do Porto de Santana, na região metropolitana de Macapá, uma cena singular se descortinou. No trajeto de idas e vindas das embarcações, observamos um grupo de crianças que, em pleno dia de semana, mergulhava e brincava nas águas do rio.

Essas crianças, em um ato de conexão com o ambiente, revelavam o que na linguagem ribeirinha é conhecido como "bubuia". Elas literalmente bubuiam no rio, entre os barcos que chegavam e partiam da Ilha de Santana. Esse estado de flutuação e devaneio, que poupa o esforço físico e libera a imaginação – um modo alternativo de vida característico da sabedoria local –, manifestava-se plenamente. Mais do que um simples lazer infantil, o gesto dessas crianças ecoava a práxis

da reexistência ao tempo cronológico físico, revelando uma plurissignificativa integração com a natureza – tempo mítico-poético das águas. Seus corpos, movendo-se com leveza e naturalidade na correnteza, constituíam saberes corporificados, desafiando a lógica pragmática do ir e vir dos barcos, e oferecendo uma reflexão alterna, sobre o uso do espaço fluvial - espaço brincante. Essa vinheta etnográfica, capturada por nossa lente metodológica encantatória, evidencia como a linguagem poética – discurso poético do cotidiano amazônico pode ser uma fonte para a especulação teórica – experiência cultural e para a construção de corpo-conhecimento que subvertem a lógica, confrontando o desaparecimento simbólico do outro e as experiências silenciadas das comunidades que habitam as bordas de nossos territórios.

Flutuando e navegando, "sem tirar os pés do chão... tendo o peito como bússola".

Eu vou, na bubuia eu vou[40]

A paisagem urbana amazônica, particularmente as zonas "periféricas" de Macapá, constitui um entrelaçamento de memórias coloniais, projetos desenvolvimentistas e práticas de reexistência elaboradas por pessoas negras, indígenas, ribeirinhas e LGBTQIAPN+. Esses corpos, historicamente silenciados, mas nunca inviabilizados, convertem a cidade em um laboratório de criação, fixação e expansão de conhecimentos que desafiam a homogeneização cultural.

É nesse cenário que se insere a itinerância da 1ª Bienal das Amazônias[41] (2023-2025), uma instituição de arte criada no Sul

---

40 As epígrafes que antecedem cada seção deste trabalho provêm da canção Bubuia, composta por Anelis Assumpção, Ceu e Thalma de Freitas, e interpretada por Ceu no seu álbum "Vagarosa", 2009.

41 A Bienal das Amazônias é uma instituição de arte criada no Sul Global (América Latina) com a proposta de recentrar o debate sobre artes visuais a partir dos saberes e potenciais transformadores dos povos amazônicos. Sua edição inaugural, intitulada "Bubuia: águas como fonte de imaginações e desejos", ocorreu em Belém (PA) entre 4 de agosto e 5 de novembro de 2023, no atual Centro Cultural Bienal das Amazônias (CCBA) — um edifício histórico de 8 000 m² que outrora abrigou uma loja de departamentos no coração comercial da cidade. O evento articulou artistas, cientistas, universidades, empresas, organizações da sociedade civil e representantes governamentais, reunindo 123 artistas e coletivos provenientes dos oito países da Pan-Amazônia e da Guiana Francesa; a iniciativa recebeu o "Prêmio Destaques Regionais – Região Norte" da Associação Brasileira de Críticos de Arte (ABCA). A segunda edição está marcada para o segundo semestre de 2025, novamente em Belém, em sinergia com a 30ª Conferência das Partes da ONU sobre Mudanças Climáticas (COP 30).
Fonte: https://www.bienalamazonias.com.br.

Global (América Latina) com a proposta de recentrar o debate sobre artes visuais a partir dos saberes e potenciais transformadores dos povos amazônicos. A edição inaugural, intitulada “Bubuia: águas como fonte de imaginações e desejos”, ocorreu em Belém (PA) entre 4 de agosto e 5 de novembro de 2023, no atual Centro Cultural Bienal das Amazônias (CCBA)– um edifício histórico de 8000 m² que outrora abrigou uma loja de departamentos no coração comercial da cidade.

O evento articulou artistas, cientistas, universidades, empresas, organizações da sociedade civil e representantes governamentais, reunindo 123 artistas e coletivos provenientes dos oito países da Pan-Amazônia e da Guiana Francesa; a iniciativa recebeu o “Prêmio Destaques Regionais – Região Norte” da Associação Brasileira de Críticos de Arte (ABCA). A segunda edição está marcada para o segundo semestre de 2025, novamente em Belém, em sinergia com a 30ª Conferência das Partes da ONU sobre Mudanças Climáticas (COP 30).[42]

A Bienal das Amazônias se apresenta não apenas como evento artístico, mas como oportunidade de subverter lógicas dominantes ao engendrar novas inter-relações entre arte contemporânea, território e política. Partimos de uma especulação teórica – experiência cultural que concebe a arte como dispositivo capaz de desmontar narrativas únicas sobre a Amazônia e propor alianças plurissignificativas (Achinte, 2017; Martins, 2021; Mignolo, 2010, 2019).

Para abordar essa complexidade, articulamos um instrumental metodológico encantatório que combina as

---

42 Fonte: https://www.bienalamazonias.com.br

“encanterias” de Wosniak (2024) com o movimento espiral descrito por Machado (2012) e ampliado por Martins (2021). Em vez de etapas lineares, seguimos uma rota em espiral: cada volta de campo devolve saberes ao coletivo e desencadeia a próxima, possibilitando grafar o conhecimento em fluxo. Sob essa lente, a transcriação não é mero recurso estilístico, mas um rito de recriação e passagem que resguarda e propaga saberes afro-indígenas (Martins 2021). Por fim, ancoramo-nos na práxis da reexistência (Achinte, 2017), entendida como estética de libertação que converte a antiga visibilidade negativa em dignidade afirmativa – e, assim, recoloca sujeitos silenciados no centro da cena que eles mesmos (re)escrevem.

No compasso espiral que guia nossos passos, transcriação refere-se aos processos artístico-culturais que deslocam o original, gerando sentido em novos contextos. No âmbito deste estudo, o conceito ganha concretude, como por exemplo, nas oficinas de colagem: participantes remixam obras de artistas da Bienal à luz da pesquisa sobre decolonialidade cromática do Labepod/Unifap, produzindo composições que deslocam paletas, símbolos e narrativas hegemônicas. Essas experimentações visuais – fotografadas, descritas e discutidas coletivamente – funcionaram como “textos” analíticos, revelando modos de reexistência e reinscrição paisagística emergentes da interação entre prática artística e reflexão crítica.

A cidade de Macapá, inscrita na gramática da colonialidade, revela um cenário de segregação socioespacial marcado por fragilidades infraestruturais e marginalização. Contudo, essa “periferia” pulsa com intensa efervescência cultural,

manifestada em coletivos e variadas expressões estético-artísticas. Tal vitalidade contradiz a invisibilidade imposta, demonstrando que estar à margem não significa estar fora, mas nas bordas (Achinte, 2017), onde emergem existências outras. A Bienal, nesse ecossistema culturalmente potente, atua como dispositivo itinerante que conecta manifestações artísticas locais a narrativas Pan-amazônicas. Para compreender esse intercâmbio, o estudo baseia-se, especificamente, na estética decolonial (Mignolo, 2010, 2019; Achinte, 2017; Gómez, 2016, 2019; Paiva, 2022), buscando desvelar e confrontar padrões eurocêntricos e norte-americanos que historicamente delimitaram o campo da arte e a produção do conhecimento.

Cravada no vai-e-vem das marés do Rio Amazonas, nossa investigação evidencia que o debate sobre arte e cidade ainda deixa à deriva a confluência vital entre exposições itinerantes e o cenário urbano que as acolhe - e, sobretudo, esquece de ouvir quem vive essa deriva por dentro. Para adensar esse interstício, ancoramo-nos em três coletivos estudantis da Unifap: Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Política (PPCult-Unifap, Licenciatura em Artes Visuais e Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (Pibid/Artes Visuais), tratados aqui como **sismógrafos afetivos** capazes de captar microtremores na recepção cultural. Valendo-nos da **transcriação**, transformamos a fala desses corpos/as em matéria escrita, revertendo apagamentos simbólicos e corroendo as engrenagens excludentes que ainda delimitam o campo da arte contemporânea amazônica.

Que marés a Bienal das Amazônias levanta quando aporta em Macapá com a sua itinerância? É essa correnteza que investigo: como três coletivos estudantis da UNIFAP captam – e devolvem ao mundo – maneiras outras de ler e habitar a paisagem amazônica, friccionando os mapas colonizadores de arte e cidade que ainda vigem no Amapá.

Com uma metodologia que aposta no encanto como dispositivo crítico, busco entender como esses encontros entre mostra itinerante e chão urbano fermentam saberes capazes de desafiar lógicas coloniais.

Perguntas que me guiam:

• A Bienal acende ou apaga as chamas da reexistência entre corpos negros, indígenas, ribeirinhos e LGBTQIAPN+?

• Que modos de criar, fixar e expandir conhecimento emergem quando deixamos o rio falar através desses corpos-arquivos?

Responder a essas questões é, ao mesmo tempo, cartografar rotas para a arte contemporânea amazônica e romper o silêncio que ainda cerca quem a produz e quem a vive.

Nossa rota segue a lógica da espiral (Machado, 2012; Martins, 2021): cada volta reata a corrente entre cidade, Bienal e corpos que a percorrem. Visitamos a mostra, abrimos rodas de conversa com perguntas-bússola e deixamos que as lentes – fotográficas e afetivas – gravem o instante. Depois, devolvemos tudo ao coletivo, espessando o pensamento.

A leitura dos materiais finca raízes em três chaves:

• reexistência, para flagrar gestos de vida insurgente;

• transcriação, para traduzir sem asfixiar;

• corporeidade-paisagem, para entender onde o corpo-rio converge.

O deslizar lúdico das crianças que 'bubuiam' entre as proas ancora o estudo, instaurando uma epistemologia das águas que subverte o compasso industrial do cais. Nosso olhar gira em espirais, entrelaçando memórias, narrativas, colagens e anotações de campo. A coleta se apoia no formulário reflexivo. Buscamos capturar, sem rigidez, reexistências humanas dissidentes, revelando uma paleta decolonial que resiste ao apagamento e reinventa outras experiências de vida em Macapá.

SUBINDO O RIO NO CONTRAFLUXO

Eu vou na bubuia (a natureza)
Eu vou suave bebendo água na cuia

Para ler a arte amazônica em chave decolonial, parto da colonialidade do poder (Quijano, 2005). Mais que vestígio histórico, ela ainda organiza a vida social pelo critério racial e sustenta a colonialidade do saber, que eleva o olhar eurocêntrico à condição de único. Grosfoguel (2016) identifica quatro genocídios/epistemicídios no longo século XVI – contra muçulmanos e judeus de Al-Andalus, povos originários das Américas, africanos escravizados e mulheres acusadas de bruxaria - que cimentaram essa hierarquia. Esse arranjo impõe racismo e sexismo epistêmicos nas universidades e nas bordas urbanas da Amazônia, abafando saberes ribeirinhos, indígenas e afro-amazônidas. Reconhecer essa trama orienta a investigação sobre como práticas artísticas de margem

torcem, deslocam e reinventam essas linhas de poder.

Maldonado-Torres (2022) expõe a colonialidade do ser: ela empurra corpos amazônidas para a “zona do não-ser”, onde o “não penso, não existo” reforça o cartesianismo dominante. Essa ferida, somada ao poder e ao saber coloniais, exige reação. A decolonialidade atua como verbo insurgente, rompendo a matriz colonial. Gómez (2019) nomeia o gesto artístico dessa ruptura de estética decolonial - geopolítica do sentir, pensar e fazer que brota do cais, da floresta, do barranco. A meta aponta à pluriversalidade ou transmodernidade (Grosfoguel, 2016), onde muitos mundos coexistem sem escalas hierárquicas.

Entrelaçadas às correntes da colonialidade – poder, saber e ser – a própria sensibilidade artística acaba aprisionada. A estética/arte decolonial entra como remo que rasga o lodo e reposiciona olhar e afeto. Mignolo (2010; 2019) distingue aesthesis, pulsação sensorial anterior a qualquer doutrina, da estética, dispositivo ocidental do século XVIII que enquadrou o sentir no “belo” universal. Reativar a aesthesis reabre a ferida colonial para cicatrizar, devolvendo aos saberes ancestrais seus modos de perceber e criar.

Libertar o sentir envolve geopolítica da sensibilidade e práxis de reexistência. Gómez & Mignolo (2015) descrevem a arte decolonial como fazer/sentir que reabre horizontes sufocados, gera conhecimento encarnado e restitui dignidade a quem vive na “zona do não-ser” (Maldonado-Torres, 2022). No cruzo latino-americano, Palermo (2014) exige redesenhar o campo artístico: não o encaixar nos moldes ocidentais, mas virá-lo do avesso e afirmar a força plural das imagens locais.

No contexto brasileiro, essa “virada” decolonial na arte contemporânea ganha contornos específicos. Paiva (2022) analisa como a arte brasileira tem sido palco de insurgências que explicitam temáticas raciais, étnicas, de gênero e geopolíticas, impulsionando um movimento de questionamento dos padrões estabelecidos. Essa virada, embora já visível em exposições, premiações e na ascensão de artistas e curadores decoloniais, ainda enfrenta resistências institucionais, evidenciando a persistência da lógica colonial mesmo em contextos de aparente abertura. Assim, a arte decolonial não é meramente um estilo ou corrente, mas um vetor de transformação que opera na interseção entre o sensível, o político e o epistêmico, visando a uma decolonização sistêmica das formas de ver, sentir e produzir arte e conhecimento.

A estética decolonial libera o sentir ao incorporar a reexistência. Achinte (2017) define reexistir como recriar a vida na “exterioridade relativa”, na qual se inventam modos outros de pensar e sentir, apesar da pressão colonial. Nessa chave, a arte deixa de ser mera representação: converte-se em gesto de autocriação que desarma o olhar colonial e afirma vozes amazônicas silenciadas. Schlenker (2019) reforça que, ao devolver a arte à vida, recoloca afetos e saberes no centro da cena, transformando a criação num campo de disputa em que a imaginação restitui dignidade a corpos e territórios colonizados.

Martins (2021) descreve um “tempo espiralar” que avança como o ciclo das águas amazônicas, sobrepondo passado, presente e porvir. Corpos dissidentes navegam nesse fluxo e, ao reexistirem, tornam-se corpo-água: corredeiras

onde poéticas ancestrais se enredam às urgências do agora. Essa poética das interações (Glissant, 2021) movimentam identidades-rio, constantemente refeitas, tal pororoca que dissolve margens e amplia horizontes. Arte e cultura sopram como ventos de maré, sustentando a corrente viva que empurra territórios e existências para fora do engessamento colonial.

Reexistir é tecer presente, memória e porvir em gesto criativo. Nesse tear, a transculturação de Fernando Ortiz (1940) atua como ferramenta central: troca de mão dupla que rompe hierarquias coloniais, diferente da aculturação unilinear, lida na antropologia de Malinowski (1884-1942). Mignolo e Schiwy (2003) lembram que o processo envolve ganhar, perder e inventar signos - tal qual os tambores africanos que, em Cuba, geraram nova batida caribenha. O conceito ilumina como saberes amazônicos se misturam sem perder sua pulsação, respondendo ao mundo com sonoridades próprias.

A transculturação começa como troca simétrica, mas o sistema colonial a converteu em via de imposição: missionários e antropólogos moldaram traduções para domesticar cosmologias indígenas e afrorreferenciadas. Mignolo e Schiwy (2003). chamam esse choque de “tradução intercosmológica”, um corpo a corpo de mundos na ferida da diferença colonial. O levante zapatista inverteu o tabuleiro: colocou línguas e sentidos originários no centro do debate e “indianizou” o discurso estatal. Na literatura, Augusto (1931-) e Haroldo de Campos (1929-2003) e Décio Pignatari (1927-2012) respondem com a transcriação – devorar criticamente a poesia universal, reinventar ritmos e fazer da intraduzível

matéria incendiária. Esse gesto ecoa na Amazônia: cada palavra-canoa cruza saberes ancestrais e presente insurgente, mantendo o pulso local vivo dentro do turbilhão global.

Nesse aprofundamento das compreensões da transcriação e da tradução cultural decolonial, a abordagem das encanterias surge como um instrumental metodológico que materializa essas proposições no corpo e no território. Concebida como uma pedagogia das desobediências e uma cosmopercepção para além do visual (Wosniak *et al*., 2022), as encanterias operam valorizando o saber-fazer ancestral e subvertendo os cânones estéticos eurocêntricos. Nesse processo, a noção de tempo espiralar, proposta por Martins (2021), complementa a transcriação ao permitir que memórias e saberes sejam performatizados e reatualizados em ciclos contínuos, como um "bubuiar" de conhecimentos que emerge das pedagogias dos rios, das matas e das marés da Amazônia. Essa perspectiva não apenas desafia a padronização estética imposta, mas também constrói um corpo-território, reafirmando que a transcriação não se restringe à linguagem textual, mas se expande para as linguagens corpóreas e ambientais – estéticas da/na vida.

Ao favorecer releituras críticas e criativas, transcriação e transculturação convergem como epistemologias que subvertem a lógica hegemônica. Ambas sustentam formas de criação, fixação e expansão de conhecimento advindas de saberes afro-inspirados e afro-indígena-inspirados, valorizando tanto a pluralidade de relações culturais quanto a polissemia das expressões.

A urbanidade amapaense ora vira as costas ao centro, ora

se lança ao rio. A periferia é borda fértil – espaço onde comunidades criam morada, ritual e palavra (Achinte, 2017). Falar em "Amazônias" (Gonçalves, 2001) dissolve a ideia de floresta única e expõe uma trama socioecológica plural. Nesses territórios, concreto e água se estranham e se abraçam; o ritmo escapa ao metrônomo metropolitano. Macapá prova isso: o desenho colonial em tabuleiro cobre cantos e danças ribeirinhas e grafismos indígenas, formando um palimpsesto de reexistência cotidiana.

A periferia de Macapá converte borda em motor de cidade. Na bubuia - poesia que emerge do rio - ecoa um método de pensar; a Bienal das Amazônias recolhe esse pulso e o devolve em arte que dobra o tabuleiro colonial. Obras e ações viram dispositivos de reexistência, ressignificam a paisagem, reafirmam saberes da floresta e travam o apagamento simbólico das comunidades. Nesse jogo, a periferia deixa de ser déficit social e se revela laboratório político-cultural onde concreto, água e cosmologias locais negociam futuros.

Nas bordas amazônicas, a criação desliza como rio em cheia. Negros, indígenas e LGBTQIAPN+ tramam narrativas que desgastam racismo e exclusão (Medeiros, [s.d.]). Cada prática artística reivindica presenças abafadas e abre trilhas de conhecimento (Oliveira; Andrietta, 2022). É reexistência em movimento – corpo-libertação que desafina o compasso colonial (Achinte, 2017). A poesia do cotidiano afia-se em crítica: fura paradigmas e se espalha por danças, performances, batuques e redes autônomas (Burlamaque; Alves, 2017).

A transcriação que nasce nas periferias mobiliza saberes afro e afro-indígenas, desmonta a visão exotizante que reduz

esses territórios a meras curiosidades e converte a arte numa lente de encantamento. Nesse movimento, a resistência torna-se criação contínua, girando em espiral e renovando dignidade e autonomia a cada volta.

Essa potência também rearranja a ideia de paisagem: em vez de moldura estática, a Amazônia surge como corpo-território tecido por rios, concreto e cosmologias (Trindade Jr., 2011). Memórias, conflitos e reexistências pulsam nesse espaço plurissignificativo (Wosniak *et al.*, 2022).

A arte contemporânea que se adensa nas ruas de Macapá atua como transcriação da paisagem: converte beira-rio e concreto em campo de reexistência. Cada intervenção convoca saberes indígenas, ribeirinhos, quilombolas e LGBTQIAPN+ soterrados, rompe o enquadramento colonial e faz da cidade um laboratório poético em constante mutação (Achinte, 2017). Dessa fricção entre criação e território nasce um modo outro de imaginar o viver comum.

A curadoria decolonial reencaixa as peças do museu para expor fissuras coloniais: desloca o foco eurocêntrico, convoca saberes amazônicos e denuncia silêncios históricos (Achinte, 2017; Mignolo, 2019). No gesto de rearranjar acervos e modos de exibir, transforma a sala branca em arena política. Exemplos chave – *Atlântico Vermelho*, de Rosana Paulino, e *Mining the Museum*, de Fred Wilson – revelam corpos apagados, sangram a memória do Atlântico e mostram que “curar” é abrir espaço para vozes interditadas. Assim, o espaço expositivo deixa de ilustrar o passado e passa a pulsar como território de reexistência, ampliando quem pertence à narrativa da arte.

Nos museus, a arte contemporânea vira pedagogia de contracolonização: reescreve a história e faz ecoar vozes múltiplas. Afrotonizar intensifica esse pulso ao fabular memórias afro-amazônicas e deslocar protocolos curatoriais (Azevedo, 2025). As Yscolas[43] das Margens mostram que curar é colher saberes situados, cultivar a estética do cotidiano e partilhá-la em rede (Diogo, 2024). O espaço expositivo deixa de ser vitrine e torna-se território de aprendizagem insurgente.

A curadoria decolonial, inspirada na análise "potencializadora de encantamento" (Wosniak *et al.*, 2022), acolhe os saberes plurais das Amazônias (Gonçalves, 2001). A investigação conceitual mergulha no cotidiano das comunidades em resistência; daí surgem estratégias estéticas que fazem circular e proteger matrizes africanas e indígenas, assim como experiências de existências LGBTQIAPN+. Nesse processo, patrimônio deixa de ser janela expositora estática e passa a ressoar com a força das expressões periféricas. Essa energia atravessa a primeira itinerância da Bienal das Amazônias, onde a estética decolonial se torna corpo-conhecimento.

A estética decolonial desmonta o padrão moderno/colonial que aprisionou o sentir. Recupera a aesthesis para recolocar as artes fora do cânone eurocêntrico. Mais que crítica, vira reexistência: fazeres decoloniais que libertam corpo, pensamento e memória da gramática colonial, enraizados em cosmologias afro-amazônicas e ameríndias (Gómez, 2016; Mignolo, 2010).

---

43 "...pedagogias diversas que escoam pelas bordas das conformações escolares hegemônicas. *Embarco* sob essa designação *marginal*, os diversos métodos de ensinar e aprender *periféricos*, isto é, a miríade de *alternativas* educacionais que surgem *às margens* das estruturas convencionais" (Diogo, 2024).

A singularidade da estética decolonial, em contraposição às abordagens modernas/coloniais, podem ser observadas em seus traços distintivos:

- Reconhece o corpo e suas materialidades – pele, voz, respiração – como arquivos de resistência e de sensibilidade. A dimensão sensível, a aesthesis, que permeia o corpo e seus "sentires", é essencial para a reconstituição epistêmica e estética que desmascara a "geopolítica do sentir" imposta pela colonialidade (Mignolo, 2010; Mignolo, 2019; Gómez, 2019).

- A estética decolonial propõe uma reescrita da história a partir de memórias que foram apagadas ou invisibilizadas pela narrativa dominante. Busca-se transformar os espaços de exibição em ambientes de aprendizagem contra-hegemônica, que valorizam as "memórias roubadas" pela colonialidade (Gómez, 2019), propondo, por exemplo, uma "história mundial das artes" em que a arte ocidental é apenas um capítulo, e não o centro do relato universal (Gonzáles Vásques *et al.*, 2016).

- Caracteriza-se por denunciar as "feridas coloniais" (Mignolo, 2019) enquanto, simultaneamente, projeta futuros alternativos. Este movimento de crítica e criação exerce a capacidade de "subverter" e, ao mesmo tempo, "capturar" a lógica dominante, ressignificando-a em uma chave emancipatória, um processo descrito como uma viragem e um abalo institucional (Gómez, 2019).

- Entende as linguagens visuais, sonoras e performáticas como "técnicas de passagem" capazes de grafar conhecimentos que transcendem o discurso letrado ocidental. Esse processo implica a "decolonização do sentir" (Mignolo, 2010) e a "reconstituição gnoseológica/aesthésica" do conhecimento,

desprendendo-se do vocabulário moderno/colonial (Mignolo, 2019). Para tanto, busca-se um "pensamento outro", que permite a recuperação de memórias e a "cura" das "múltiplas feridas" deixadas pela colonialidade (Gómez, 2019).

A itinerância da Bienal das Amazônias, em Macapá, encarna os "fazeres decoloniais" (Gómez, 2016). Nas imagens de Elza Lima, o cotidiano ribeirinho explode como contra-arquivo e desafia a cartografia oficial. Elieni Tenório costura memória e autonomia: cada ponto das mulheres amazônidas borda futuro e convoca um pensamento outro (Gómez, 2019). A coletividade LkPROD, em "*École bananière*", mobiliza sátira para reencenar as revoltas da Guiana e fazer ecoar Césaire contra a colonialidade. Assim, arte vira zona de reexistência em que sentir, pensar e fazer se decolonizam em fluxo (Mignolo, 2019; Gómez, 2019).

Corpografias plurissignificativas transformam o corpo em arquivo e trincheira da geopolítica do sentir (Mignolo, 2019). Sereia Caranguejo, em "Criada para criar", tensiona normas ao celebrar corpos gordos, LGBTQIAP+ e trans-vida que insiste. Cristiana Nogueira rasga a fotoperformance "Contaminações sobre a floresta" com a ferida do progresso: nem todo corpo, nem toda paisagem sobrevive à monocultura.

A transmissão de saberes escapa ao alfabeto moderno. Déba Tacana convoca a voz dos rios em "Ebyassu" e reafirma a cosmopercepção indígena de interdependência. Keyla Sobral pinga neon em "Eu chorei Rios" e torna a paisagem texto a ser lido na carne das águas. "Mastarel", parceria de Elaine Arruda com Mestre João Aires, ancora a carpintaria naval ribeirinha como tecnologia ancestral que atravessa a instalação e o som. Nesses fazeres, arte e vida se

reescrevem, decolonizando sentir, pensar e fazer (Mignolo, 2019; Gómez, 2016, 2019).

Na espiral crítica-fabulatória da estética decolonial, Francisco Vera Paz entalha "Matrizes Urbanas" e expõe a floresta em carne viva; a monotipia se torna contra-ataque à degradação vegetal orquestrada pelo capital. Emanuel Franco transforma lonas esfoladas de caminhões em "Animais na Pista": o tecido puído devolve as fricções da beira-estrada e desestabiliza a lógica do progresso. Já Wallef Dias submerge o próprio corpo no rio em "Te cuida, que o rio há de fazer nossas cabeças", convocando um pertencimento ancestral que redesenha tempo, memória e território. Cada gesto escancara a ferida colonial apontada por Mignolo (2019) e, simultaneamente, cultiva futuros nos quais floresta, asfalto e água reclamam soberania, provocando a "sacudida" perceptiva evocada por Gómez (2019).

Essas interconexões demonstram que as obras da Bienal das Amazônias não são apenas exposições de arte, mas manifestações da estética decolonial, engajadas na desconstrução de narrativas hegemônicas e na construção de um "horizonte transmoderno" (González Vásquez *et al*., 2016) de sensibilidades e conhecimentos.

"O destino é um mar onde vou me desfazer. Contente a deslizar na correnteza do viver"

Na sequência, na cadência, na fissura
Eu vou na bubuia

A investigação move-se em espiral: mergulha, retorna e se religa a cada volta, alinhando experiência, reflexão e

devolutivas coletivas. Três eixos a impulsionam – espiral investigativa, antiestruturas que desengrenam o óbvio e um tempo que se dobra –, todos atravessados pelas encanterias. Ao privilegiar o processo/processualidade, a metodologia desvia da rota positivista linear e faz da invenção o próprio método, mantendo objetivo, gesto e análise num mesmo fluxo criador.

Na dobra da espiral, irrompem antiestruturas - brechas que soltam cognição, afeto e volição dos grilhões coloniais, acionando risco, surpresa e desaprendizagem (Machado, 2012; Wosniak, 2023). Amparadas pelo tempo espiralar de Leda Maria Martins, em que passado, presente e futuro se contaminam no agora performático, essas brechas reinventam o próprio ato de pesquisar (Martins, 2021).

O tempo espiralar guia a investigação: cada volta reativa memórias ancestrais e redesenha futuros, sem ponto final. Nas práticas artísticas amazônicas, a cosmopercepcão se transforma em corpo que respira, dança entre permanência e mutação e sustenta o “corpo-pensamento”. A pesquisa habita essa cadência, celebra raízes e desloca fronteiras coloniais em reexistência contínua. As encanterias (Wosniak, 2023, 2024) sopram voz ancestral e puxam a pedagogia da arte para um chão intercultural e indócil, onde gesto cria teoria e afeto derruba hierarquias acadêmicas. Pesquisar, aqui, equivale a conjurar mundos: ato ético-estético-político-poético que faz do risco e da invenção o próprio método.

Na abordagem das encanterias, a pesquisa espirala em quatro movimentos entrelaçados: a escuta amorosa forja vínculo e desfaz discursos hegemônicos; os exercícios artísticos acendem uma cosmopercepção que rompe o olhar

cartesiano; o fazer docente se mistura ao gesto criador, apagando fronteiras disciplinares; e um arco de referencialidades latino-americanas – artistas e cosmologias – fricciona memória e presente numa urgência poética.

Os quatro pilares erguem um manifesto: celebrar a diversidade de vidas, humanas e não-humanas. Desaprendizagem vira lâmina – corta cânones coloniais e abre espaço para uma Arte/Educação insurgente, onde falamos por nós. No giro da espiral, antiestruturas e tempos sobrepostos dançam sob o feitiço das encanterias, traçando um caminho de pesquisa decolonial, processual e mergulhado nas ontologias e epistemologias amazônicas.

O QUE NOS GUIOU...NA BUBUIA

A espiral metodológica gira em três voltas. Cada volta costura: 1) experimentação artística, 2) registro reflexivo e 3) devolutiva coletiva, que já lança o passo seguinte. O percurso se ancora em antiestruturas, tempo espiralar e encanterias, priorizando experiência sensível e escuta pluriepistêmica.

a) Primeira travessia: a itinerância da 1ª Bienal das Amazônias, em Macapá.

• Participantes: mestrandos do PPCULT, licenciandos em Artes Visuais (turma 2025) e bolsistas PIBID; quem faltou à visita não participou da amostra.

• Procedimentos: observação participante durante o percurso expositivo + quatro perguntas abertas logo após a visita sobre afetos, tensões e “imagens-ponte” entre obras e cotidiano amazônico.

• Dados: narrativas textuais produzidas após a visita guiada.

O desenho em espiral captura camadas de sentido que brotam quando corpos amazônicos encontram práticas artísticas decoloniais: transcriam-nas e as devolvem ao debate acadêmico-artístico. A análise das narrativas, separadas por coorte EM (Estudantes de Mestrado do PPCULT), EP (Bolsistas PIBID) e EL (Estudantes da Licenciatura) – expõe variações de olhar sobre arte, território e decolonialidade, mantendo método, criação e conhecimento em compasso único e situado.

Análise das respostas da visita à itinerância da Bienal das Amazônias em Macapá

1. Como a itinerância da 1ª Bienal das Amazônias em Macapá dialoga com as especificidades socioculturais e urbanas da cidade, criando um espaço de troca entre as expressões locais e as narrativas da Pan-Amazônia?

• Licenciandos (EL) sentiram a mostra como espelho da vida ribeirinha, indígena e quilombola, reforçando pertencimento.

• Mestrandos (EM) viram ruptura de exotizações: surgem Amazônias plurais – urbana, negra, indígena, dissidente – e vozes periféricas ganham centralidade.

• Bolsistas PIBID (EP) destacaram a força afetiva: a exposição ocupa um vazio institucional, cria trocas concretas e usa o rio como metáfora de ligação.

Confluências: a Bienal tensiona estereótipos, valoriza especificidades de Macapá e abre um território de diálogo situado entre arte, território e decolonialidade.

2. De que maneira o circuito de arte contemporânea emergente de Macapá dialoga com os princípios defendidos pela

Bienal das Amazônias, tais como a valorização de cosmologias locais, práticas colaborativas e críticas ao modelo desenvolvimentista nas Amazônias?

• Licenciandos (EL) enxergam artistas locais como guardiões das cosmologias ribeirinhas e indígenas; criam em mutirão e apontam o rastro de destruição do "progresso".

• Mestrandos (EM) leem nas obras uma fissura político-estética: a floresta deixa de ser recurso e volta a ser território vivo, com voz ribeirinha, negra e indígena em primeiro plano.

• Bolsistas PIBID (EP) chamam a cena de "denúncia-afeto"; celebram corpos amazônicos diversos no comando, mas lembram: rotular como "emergente" esconde décadas de luta e escassez de visibilidade.

Confluências: Macapá já pratica os princípios da Bienal – cosmologias locais, criação coletiva e crítica ao desenvolvimentismo – e a mostra apenas amplia esse coro.

3. Considerando que Macapá tem um circuito de arte contemporânea ainda em formação, como vocês percebem o diálogo que essas exposições promovem com práticas artísticas mais tradicionais da região?

• Licenciandos (EL) celebram a mistura: instalações dialogam com artesanato, pintura corporal e cosmologia do rio, reafirmando uma identidade amazônica que vive no entrelaçar do ontem com o agora.

• Mestrandos (EM) leem a Bienal como gesto de deslocamento político: a Amazônia sai da vitrine exótica e assume lugar de voz crítica no cenário global, costurando cidade e floresta num mesmo tecido de resistência.

• Bolsistas PIBID (EP) enxergam a mostra como ponte formativa: oficinas e mediações aproximam a comunidade do fazer artístico e convertem espectadores em coautores, mas pedem continuidade para além do evento.

Confluências: O circuito nascente em Macapá funde tradição e contemporaneidade, reposiciona a cultura amazônica como sujeito ativo e amplia o acesso, mesmo sob fragilidade institucional.

4. Como as práticas artísticas contemporâneas apresentadas pela Bienal em sua itinerância por Macapá podem contribuir para a formação inicial docente em artes visuais, especialmente no sentido de valorizar narrativas amazônicas, cosmologias locais e desenvolver abordagens pedagógicas críticas para o ensino da arte?

• Licenciandos (EL): Encontram na Bienal um repertório que desloca o currículo eurocêntrico. Veem as obras como gatilho para aulas que ligam identidade, resistência e pertencimento amazônico.

• Mestrandos (EM): Leem a mostra como motor de uma pedagogia situada. Oralidades indígenas, cosmologias e críticas socioambientais sustentam uma virada decolonial no ensino.

• Bolsistas PIBID (EP): Sentem um chamado para reinventar o que se ensina e como se ensina. Defendem a arte como raiz do território; contato direto com as obras alimenta práticas criativas e politizadas.

Confluências: A itinerância da Bienal em Macapá age como laboratório de formação docente: desloca referenciais, afirma

narrativas amazônicas e inspira abordagens críticas que conectam sala de aula, floresta e rio em um mesmo fluxo de reexistência.

O RIO QUE TENSIONA, FLUI E (RE)EXISTE

Contente a deslizar na correnteza do viver
Na bubuia eu vou
Eu vou na bubuia, eu vou

A itinerância da 1ª Bienal das Amazônias (2023-2025) pôs Macapá diante de si mesma como corpo-território: ruas, praças e beiras de rio tornaram-se espelho e tambor para narrativas ribeirinhas, negras, indígenas e LGBTQIAPN+ que serpenteiam, irredutíveis, fora da lógica colonial.

Nos percursos entre obras e cidade, licenciandos/as, mestrandos/as e bolsistas da UNIFAP atravessaram a metodologia encantatória – espiral, antiestruturas, tempo espiralar, encanterias – e reconheceram ali um dispositivo de reescrita simbólica, estética e política.

As peças deslocam o olhar folclorizante, rompem o verniz exótico da floresta-mercadoria e devolvem ao público a Amazônia que fala de dentro, costurando memória, denúncia e festa. Na fricção entre estética decolonial e cotidiano urbano, a arte tornou-se dispositivo de apropriação territorial: reconta histórias apagadas, reposiciona a cidade como fronteira entre rio e asfalto, convoca práticas pedagógicas enraizadas no chão-água. Assim, cada encontro estende o tapete de possibilidades para um futuro que se dobra no tempo espiralar, sempre adiante e também atrás, sempre no agora que convoca.

A escuta dos/as licenciandos/as, bolsistas e mestrandos/as da UNIFAP mostram que a Bienal realinhou olhares e práticas. Os/As licenciandos/as reconheceram no circuito expositivo o reflexo do próprio cotidiano, sinal de que suas vivências já continham a centelha que a mostra apenas ampliou. Mestrandos/as perceberam um movimento de tensão que desloca padrões de arte e cidade; bolsistas enxergaram um vazio institucional agora ocupado por debates urgentes. Ao narrar essas experiências, o grupo transformou palavras em matéria de transcriação: redesenhou a paisagem de Macapá, reforçou presenças ribeirinhas, indígenas, quilombolas e LGBTQIAPN+, e expôs fissuras nas narrativas dominantes. Assim, a Bienal circulou nas bordas e devolveu à cidade uma cartografia simbólica que flui entre arte, território e reexistência.

A Bienal irrompeu como batida de tambor que acorda a cidade.

Licenciandos/as sentiram o eco do próprio cotidiano nas obras e, com ele, um sopro de pertencimento. Mestrandos/as perceberam a mostra como virada decolonial que libera vozes periféricas. Bolsistas leram a arte como linguagem de denúncia e afeto, capaz de inverter a visibilidade negativa e convertê-la em afirmação.

Nesse vaivém entre salas, ruas e rio, a dignidade de corpos negros, indígenas, ribeirinhos e LGBTQIAPN+ ganhou espessura e presença – reexistência em ato. Cada relato transformou experiência em saber corporificado: arte vira raiz, memória viva, potência que ensina enquanto vibra. A pesquisa, ao recolher essas falas, confirma a Bienal como usina de

pensamento outro: conhecimento brota do chão-água, abre fendas no cânone ocidental e se expande pela sensibilidade que o território exige.

A leitura em espiral cavou camadas e devolveu fôlego à análise: antiestruturas abriram espaço para curiosidade, provocação e surpresa; o tempo espiralar (Martins, 2021) fez o passado ancestral vibrar no agora e insinuar futuros possíveis; as encanterias (Wosniak, 2024) afinaram uma escuta amorosa que acolhe cosmopercepções alheias ao rigor cartesiano. Assim, a Bienal itinerante converteu Macapá em território-performance onde o rio tensiona e tece narrativas outras, redesenhando cidade e arte. As vozes da UNIFAP confirmam: arte enraizada é força de reexistência que torce o eixo colonial e abre brechas para um amanhã pluriversal na Amazônia amapense.



Fonte: acervo do autor

Figura 2
Bubuia, Fábio Wosniak, 2024. Fotografia digital, dimensões variáveis.

Referências

QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor 2005.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 25–49, 2016. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078. Acesso em: 13 jul. 2025.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

GÓMEZ, Pedro Pablo. Decolonialidade estética: geopolíticas do sentir, do pensar e do fazer. **Revista GEARTE**, [S. l.], v. 6, n. 2, 2019. DOI: 10.22456/2357-9854.92910. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/gearte/article/view/92910. Acesso em: 13 jul. 2025.

MIGNOLO, Walter. Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después. **Calle 14 revista de investigación en el campo del arte**, Bogotá, v. 14, n. 25, p. 14–33, 2019. Acesso em: 13 jul. 2025.

MIGNOLO, Walter. Aiesthesis decolonial. Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte, v. 4, n. 4, p. 10-25, 2010. Acesso em: 13 jul. 2025.

GÓMEZ, Pedro Pablo; MIGNOLO, Walter D. **Trayectorias de re-existencia : ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidade del saber, el sentir y el crer**. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015. Acesso em: 13 jul. 2025.

PALERMO, Zulma. El arte latino-americano em la encrucijada decolonial. In: PALERMO, Zulma; MELLADO, Justo Pastor; ALBÁN ACHINTE, Albán. **Arte y estética em la encrucijada descolonial**. Buenos Aires: Del Signo, 2014. p. 9 – 16.

PAIVA, Alessandra Simões. **A virada decolonial na arte brasileira**. Bauru, SP: Mireveja, 2022.

SCHLENKER, Alex. Alex Schlenker: descolonizar a arte para retomá-la como expressão da vida. Entrevista concedida a Maicon Rodrigo Rugeri, Marcela Lindarte, María Camila Ortiz e Oswaldo Freitz Carrillo. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 3, n.1, p. 22-35, 2019. Acesso em: 13 jul. 2025.

ACHINTE, Adolfo Albán. **Prácticas creativas de re-existencia: más allá del arte... el mundo de lo sensible**. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2017.

MARTINS, Leda Maria. **Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo tela**. Rio de Janeiro: Cogobó, 2021.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. São Paulo: Bazar do tempo, 2021.
MIGNOLO, Walter D.; SCHIWY, Freya. Transculturation and the colonial difference: double translation. In: MARANHÃO, Tullio; STRECK, Bernhard (ed.). **Translation and Ethnography: the antropological challenge of intercultural understanding**. Arizona: University of Arizona Press, 2003. Acesso em: 13 jul. 2025.
GONÇALVES. Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias**. 1ª Ed. São Paulo: Contexto, 2001.
GÓMEZ, Pedro Pablo. **Haceres decoloniales: prácticas liberadoras del estar, el sentir y el pensar**. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2016.
GONZÁLEZ VÁSQUEZ, Angélica; ZACARIAS, Gabriel Ferreira; GÓMEZ, Pedro Pablo. Estética(s) Descolonial(is): entrevista com Pedro Pablo Gómez. **Estudios artísticos**, v. 2, n. 2, p. 121-130, 2016. Disponível em: revistas.udistrital.edu.co. Acesso em: 13 jul. 2025.
GUEDES JUNIOR, Napoleão dos Santos; WOSNIAK, Fabio. Encanterias: saberes dissidentes no ensino/aprendizagem de artes visuais. **Revista Apotheke**, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 125–138, 2022. DOI: 10.5965/2447126783202212 5. Disponível em: https://revistas.udesc.br/index.php/apotheke/article/view/22863. Acesso em: 15 jul. 2025.
WOSNIAK, Fabio; DA SILVA SANTOS, Erlom. INVESTIGAÇÕES POÉTICAS DISSIDENTES NA COMUNIDADE AMAZÔNICA DE ANAJÁS: CONSTRUIR POTÊNCIA A PARTIR DE RITOS ANCESTRAIS. **Revista da FUNDARTE**, [S. l.], v. 59, n. 59, p. e1442, 2024. DOI: 10.19179/pdf. V.59i59.1442. Disponível em: https://seer.fundarte.rs.gov.br/index.php/RevistadaFundarte/article/view/1442. Acesso em: 15 jul. 2025.
WOSNIAK, Fabio. SABERES DE ENCATERIAS NA PESQUISA E NA FORMAÇÃO INICIAL EM ARTES VISUAIS: PERCURSOS PARA UMA ARTE/EDUCAÇÃO DISSIDENTE. In: **Formas de Vida** - Anais do 32º Encontro Nacional da ANPAP. Anais...Fortaleza (CE) IFCE, 2023. Disponível em: https//www.even3.com.br/anais/32anpap2023/668500-SABERES-DE-ENCATERIAS-NA-PESQUISA-E-NA-FORMACAO-INICIAL-EM-ARTES-VISUAIS--PERCURSOS-PARA-UMA-ARTEEDUCACAO-DISSID. Acesso em: 13 jul. 2025.
AZEVEDO, Naymare. Afrotonizar: e outras práticas de curadoria e gestos de contracolonização. **Projeto Afro**, 17 abr. 2025. Disponível em: https://projetoafro.com/editorial/artigo/afrotonizar-e-outras-praticas-de-curadoria-e-gestos-de-contracolonizacao/. Acesso em: 13 jul. 2025.
DIOGO, Marcel. Mãe, hoje é amanhã? **Projeto Afro**, 22 jan. 2024. Disponível em: https://projetoafro.com/editorial/artigo/mae-hoje-e-amanha/. Acesso em: 13 jul. 2025.

MEDEIROS, Jefferson. **ARTE PERIFÉRICA COMO DISCURSO DECOLONIAL**. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/778/o/79.pdf. Acesso em: 13 jul. 2025.

OLIVEIRA, Julia Santos; ANDRIETTA, Gabriela. Bienal de arte periférica: um caminho para democratizar o acesso ao ensino da arte. **Revista Iniciacom**, v. 11, n. 1, 2022. Acesso em: 13 jul. 2025.

BURLAMAQUE, Fabiane Verardi; ALVES, Izandra. Quando a estética da periferia rompe as barreiras espaciais e desce o morro. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, MS, v. 1, p. 41-60, jan./jun. 2017. Acesso em: 13 jul. 2025.

TRINDADE Júnior, S. C. C. "Cidades médias na Amazônia oriental: das novas centralidades à fragmentação do território". **Revista Brasileira de Estudos Regionais e Urbanos** 13, nº 2 (2011).

MACHADO, Marina Marcondes. Fazer surgir antiestruturas: abordagem em espiral para pensar um currículo em arte. **Revista e-curriculum**. PUC-SP. São Paulo, v.8 n.1 abril 2012. Acesso em: 13 jul. 2025.

ConexãoCuiabá (CNXCBA): Poética da visualidade e modos de ver a cidade em jornalismo de laboratório[44]

Neemias Souza Alves, Gibran Luis Lachowski e Yuji Gushiken

Introdução

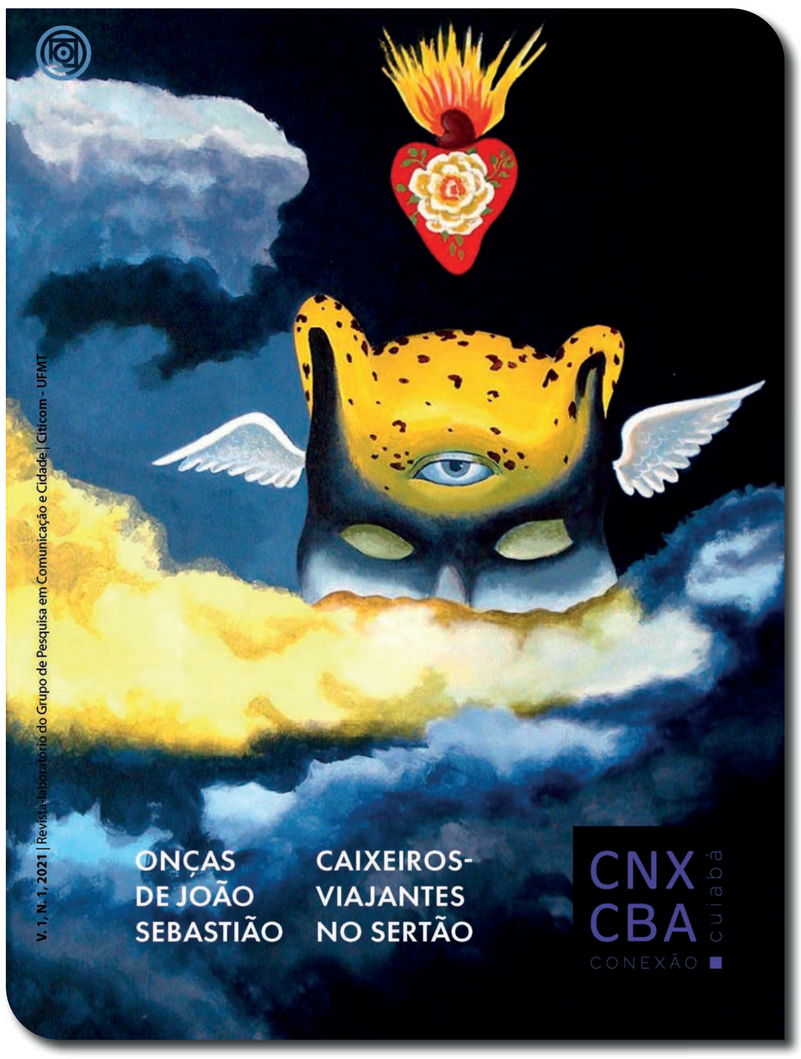
Neste artigo, buscamos estruturar uma reflexão quanto às características editoriais e ao processo de produção e desenvolvimento editorial da revista laboratório ConexãoCuiabá (CNXCBA). Trata-se de publicação desenvolvida no âmbito das práticas acadêmicas de ensino de graduação, e hoje cada vez mais atravessada pelas práticas de pesquisa do ensino de pós-graduação, do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT).

O grupo de pesquisa, por sua vez, está vinculado ao Departamento de Comunicação Social e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea (PPGECCO), ambos no contexto acadêmico-administrativo da Faculdade de Comunicação e Artes na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), *campus* de Cuiabá, e também é grupo colaborador do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (Unifap), em Macapá.

---

44 Versão ampliada de trabalho apresentado no 1º Erejor (Encontro Regional Centro-Oeste de Ensino de Jornalismo), evento realizado com apoio da Abej (Associação Brasileira de Ensino de Jornalismo) na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), campus do Araguaia, de 24 a 25 de março de 2023.

Imagem: divulgação CNXCBA (captura de tela)



Capa da CNXCBA – v. 1, a partir de obra do artista plástico João Sebastião e design gráfico de Neemias Souza Alves: a arte que performa a noção de "lugar". Disponível em: https://tr.ee/boDJTagpgu

Enfaticamente, desde o início do século e do milênio, a pós-graduação vem se instituindo no ensino superior no Brasil com base numa premissa protocolar, nem sempre muito clara aos atores que fazem funcionar o sistema: primeiro se pesquisa, desenvolvendo-se estratégias metodológicas e outras habilidades, para, na sequência, desenvolver-se o ensino de pós-graduação. O impacto dos cursos de mestrado e doutorado, com base em pesquisa e produção de dissertações e teses no âmbito dos grupos de pesquisa, passou a ser considerado também nos atravessamentos que a pós-graduação *stricto sensu*, como política pública, pode ou deve ter no ensino de graduação.

Não por acaso, ao menos como percebemos na nossa experiência docente em Comunicação Social, e depois de modo específico no Curso de Jornalismo, no caso da UFMT, estávamos abrindo mão de fazer e de desenvolver pesquisa, em função de uma concepção de graduação ainda fortemente centrada no ensino de modelos historicamente construídos e dos quais seríamos herdeiros epistêmicos.

O conhecimento estava já dado, e a historicidade de cada campo do saber daria conta de difundir saberes de instituições que pesquisam para as instituições que reproduzem os saberes herdados. Nessa perspectiva, o ensino não consideraria as práticas e experimentações laboratoriais que pudessem, em alguma medida, fazer avançar ou, ao menos, questionar o que é, afinal, jornalismo nesta terceira década do milênio.

O que ficou patente nestas experiências iniciais: mais que estudar jornalismo, com modelos e experiências já dados no nosso imaginário comunicacional, era preciso estudar no amplo campo interdisciplinar, entre comunicação e as ciências sociais e humanas, tangenciando ainda outras disciplinas e áreas do saber. Tal perspectiva leva em consideração questões que incidem nos modos de conceber e praticar jornalismo, com foco e atenção especial no contexto geográfico e histórico de um empirismo banal, especificamente quando decorrente das condições da Baixada Cuiabana, de Mato Grosso, e das conexões possíveis que a globalização da economia e a mundialização da cultura pressionam e atualizam em âmbito local.

Afinal, que cidade é esta que vivenciamos cotidianamente (escolhemos e somos escolhidos por ela), sentimos sensorialmente (e não raro a causa do nosso mal-estar contemporâneo) e que arduamente tentamos compreender (e, portanto, pensar, através dos muitos métodos de pesquisa que buscamos experimentar na produção de dissertações, teses, artigos e ensaios, entre outros produtos da vida acadêmica)?

Revista:
poética da visualidade na forma de laboratório

A revista ConexãoCuiabá, que abreviamos para CNXCBA, caminha para a quinta edição, sendo a quarta seguida na perspectiva de um diálogo formalizado entre pós-graduação e graduação, orientada a partir da formação e do desenvolvimento do Citicom-UFMT. Nesta fase, a ênfase é na busca por uma visualidade em design gráfico que vem interrogando a primazia do texto como visão redutora do que se entende por informação jornalística.

Esta fase de experimentação visual, proposta desde o primeiro número, de 2011, ganhou outra dinâmica com a pesquisa de doutorado do designer gráfico Neemias Souza Alves, que revisita a dimensão visual da revista para testar, principalmente, formas que evidenciem potenciais modos de uma dupla apresentação: o texto nos entremeios das imagens e as próprias imagens em sua relativa autonomia em meio aos enunciados propriamente jornalísticos.

O jornalismo, no caso, dando margem ao design gráfico como potencial interface, passa a dialogar numa prática interdisciplinar com o campo da poética, considerada aqui em sua noção de “programa de arte”, como argumenta Luigi Pareyson (2001). Para o pensador italiano, na arte, a lei geral é a regra individual da obra a ser feita. No caso, se considerarmos a visualidade do design gráfico de revista no entremeio de uma arte pragmática, cabe, nos termos da poética como princípio metodológico, construir imagens a partir da norma do artista gráfico – no caso, o designer gráfico e sua relação com as demandas do jornalismo.

Uma poética visual do jornalismo em revista sugere,

portanto, não a proposta de análise semiológica, no âmbito das ciências da linguagem, mas que, a partir de experimentações poéticas, a experiência de leitura semiológica possa caber ao leitor, na medida em que dispõe de uma revista para ver e ler. Na visualidade da revista, o design gráfico se vê ali descobrindo quais são essas leis em que o designer deve obedecer à própria obra que está fazendo.

A relativa liberdade e autonomia do design gráfico se vê em diálogo com o projeto gráfico em jornalismo (que por tratar-se de uma revista laboratório, também está aberto a experimentações), levando-se em conta também o formato da publicação, qual seja, o de revista/magazine, cuja historicidade carrega o caráter da variedade tipológica e temática do almanaque e a abordagem para além da factualidade.

Entra em relação a contingência da visualidade e a necessidade majoritária da informação jornalística, em função referencial da reportagem. E, ainda, considera-se a inventividade das formas visuais e a pressão pela prioridade histórica da narrativa jornalística como dimensão textual. Assim, a criação de imagens, em geral de livre leitura, e o rigor do enunciado jornalístico, cruzam-se na demanda por uma leitura sem dubiedades. Em suma, seguindo a poética de Luigi Pareyson, aplicada à interface entre design gráfico e jornalismo, a originalidade do processo visual como processo criativo molda-se na legalidade informacional do jornalismo que impõe limites, no contexto do formato/da historicidade da revista.

Não havendo uma lei geral, propriamente, para designar as virtualidades do design gráfico, a busca por uma poética da visualidade em jornalismo precisava ser, portanto,

exercitada na própria produção de cada número da revista, e conforme cada matéria viesse sugerir as condições de pensar a sua visualidade. A noção de laboratório, portanto, impõe um saber-fazer que precisa inventar caminho, a partir de um repertório mínimo, entrar em processo, encontrar as leis de cada número da revista e, se for o caso, de modo mais preciso, as leis de cada matéria a ser diagramada.

O repertório de texto e imagens (fotografias, ilustrações, vinhetas etc.) passa a impor a necessidade de se descobrir que lei é essa que institui os modos de fazer design gráfico. Trata-se, no caso, de descoberta, que só pode ganhar evidência na medida em que cada matéria impõe aos autores (editores de texto e de design gráfico) as condições materiais e simbólicas de atualização. O risco desta poética de laboratório, que supõe capturar elementos do ambiente que possam fazer funcionar o processo de produção visual e textual, é a singularidade de cada matéria passar a questionar, internamente, a totalidade da revista como identidade editorial.

Empirismos para pensar a prática

As edições anteriores de CNXCBA foram elaboradas/publicadas em 2021 e 2022, no formato PDF, pensadas para leitura em tela de aparelhos de telefonia celular, atualmente no modelo smartphone. A circulação da revista foi planejada para ocorrer por meio do website Citicom. No entanto, o material é distribuído também por aplicativo de mensagens (Whatsapp) e e-mail. Além disso, a revista fica disponível para visualização e download na plataforma Linktree, e pode, ainda, ser acessada por seu perfil no Instagram.

Assim, a CNXCBA teve início em 2011 como exercício laboratorial do curso de graduação em Comunicação Social, na disciplina de Jornalismo Segmentado/Especializado. Na primeira edição, a premissa de um jornalismo segmentado implicava em jornalismo especializado. No caso, a opção pela produção de um jornalismo de cidade e jornalismo cultural teve concepção e fluxo de funcionamento reformulados ao longo de sua trajetória. O contexto histórico, além das transformações tecnológicas digitais, incluiu a transformação da Habilitação em Jornalismo em Curso de Jornalismo, e a instituição de disciplinas de caráter teórico-prático, como Jornalismo Cultural.

A revista, produzida no âmbito do Citicom-UFMT, passou a promover a cooperação entre ensino de graduação e ensino-de pós-graduação. A iniciativa tem como equipe o grupo de pesquisa que inclui mestrandos, mestres, doutorandos, doutores e pós-doutorandos, de diversas áreas profissionais e de pesquisa, vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea na UFMT e a outras instituições de ensino e pesquisa, entre brasileiros e estrangeiros, que contribuem com a elaboração de conteúdos, edição dos materiais, concepção visual e edição gráfica da revista.

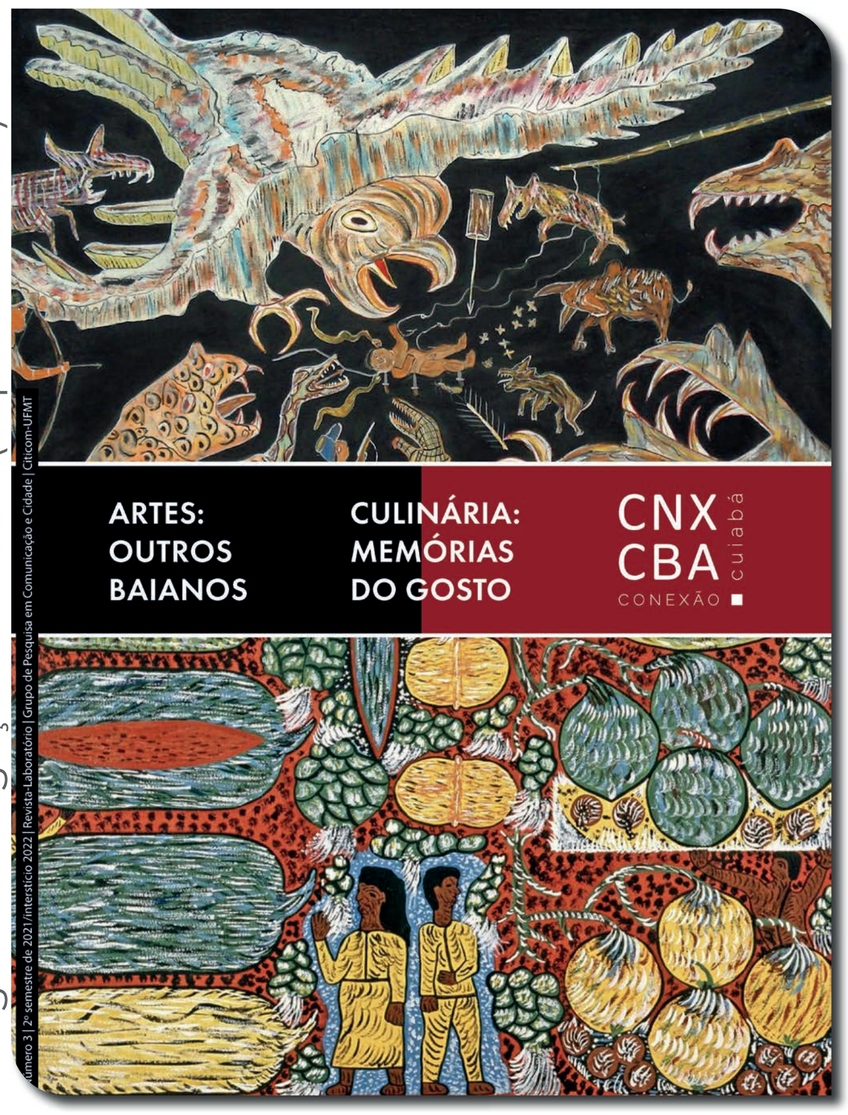


Imagem: divulgação CNXCBA (captura de tela)

Capa da CNXCBA – v. 2, a partir de obras dos artistas plásticos Nilson Pimenta e Alcides dos Santos, nascidos na Bahia e que foram morar em Cuiabá, Mato Grosso. Disponível em: https://tr.ee/GIIscvAboE

Nestes números publicados, com irregularidade temporal, dadas as condições institucionais de produção laboratorial, a contribuição dos membros do grupo tem sido de modo pontual, uma vez que nem todos têm origem no Jornalismo. Sendo assim, a produção de textos ocorre a partir de dissertações de mestrado e teses de doutorado, atribuindo aos pesquisadores a tarefa e o exercício de divulgação científica junto à sociedade em geral, representada, no caso, por leitores tanto de dentro quanto de fora do universo acadêmico, o que se apresenta politicamente como um dos grandes desafios para o desenvolvimento do processo pesquisa-ensino-extensão na interface entre comunicação e cultura.

Ver a cidade: Perspectivas do lugar e do espaço de fluxos

Na busca por uma poética visual como perspectiva, acionamos a noção de lugar (Tuan, 1981) associada à noção de "espaços de lugar" (Castells, 1999), que nos permitem ver/perceber uma cidade em sua mínima estabilidade. Numa época determinada intensamente pelos fluxos (de informações, mercadorias, pessoas), com as bruscas mudanças das quais são indicadores, a relativa monotonia dos lugares sugere uma possibilidade de vivenciá-los enquanto paisagem reconhecível, não pela estabilidade perpétua, mas aquilo que, no cotidiano banal das cidades, ainda produz sentido para seus moradores.

O tempo como experiência que produz sentido, e não como experiência traumática das transformações operacionalizadas por uma modernização que a tudo desmancha no ar, tem

como equivalência os costumes que duram no tempo e transformam-se em modos de vida. Como tal, modos de vida tornam-se perspectivas que atribuem valor ao mundo produzido e percebido, no bojo das relações entre o lugar, a cidade e até onde vão os nexos entre distintas escalas e, portanto, a dialética entre a parte e o todo.



Imagem: divulgação CNXCBA (captura de tela)

O quintal e a mangueira na cidade de Cuiabá: Reunião de membros de CEBs e a produção de lugares simbólicos nas formas de ocupar o espaço urbano e atualizar a imagem da vida social.
Disponível em: https://tr.ee/GIIscvAboE

O lugar, em sua dimensão material e simbólica, precisa ser epistemicamente reconhecível, ao menos em âmbito comunitário, seja este comunitário concebido no alcance de uma rua, um bairro, uma cidade, e que resiste às transformações da modernização, na medida em que as promessas da modernidade não necessariamente contemplam as expectativas e desejos de amplas faixas da população. Nessa perspectiva, a pauta jornalística é tanto mais densa conforme se nutre de leituras semiológicas, análise de discurso, crítica sociológica, interpretação etnográfica e outros tantos recursos metodológicos da formação interdisciplinar.

O jornalismo crítico das transformações operadas pela vida moderna, no caso, busca colocar em evidência a demanda, por vezes silenciada, dos costumes que insistem em permanecer no tempo, uma vez que se trata de ritmos inventados e cultivados por distintas populações no bojo da contemporaneidade, com ela ou apesar dela.

O tempo lento, em conflito ou ignorando as pressões das distintas formas de modernização, considera os modos de vida nos bairros ribeirinhos, os saberes ancestrais que engendram modos de viver e, possivelmente, prosperar. O tempo lento considera, portanto, as práticas culturais não legitimadas na totalidade social. O local inventa-se na forma de costumes para dar-se um ritmo viável, que mantenha uma estabilidade mínima em meio aos fluxos globais, e com o qual se produz, epistemicamente e poeticamente, as condições de viver.

Já os espaços de fluxos (Castells, 1999), contemporâneos da cidade dos lugares, impõem considerar, no paradigma das tecnologias da informação, as distintas formas de produção simbólica que evidenciam as transformações no campo cultural. Os distintos campos culturais e artísticos observam e anunciam perspectivas e visões de mundo que reivindicam novos modos de produção simbólica, que por vezes sinalizam, no mal-estar moderno, os conflitos latentes e expõem as feridas históricas a que muitos grupos são submetidos nos processos de hegemonia global.

O campo cultural, no contexto do paradigma dos fluxos, ao menos em hipótese, faz emergir enunciados discursivos dissidentes e que buscam reconstituir o imaginário, na medida em

que dialeticamente o contestam ou, afirmativamente, produzem cartografias inovadoras através das quais resultam novos mapas que indicam outras perspectivas epistêmicas, outros modos de vida, outras demandas invariavelmente ignoradas.

No paradigma dos espaços de fluxos, ou seu contemporâneo, o campo cultural, ainda que considerando a demanda dos lugares como processos de resistência à modernização, impõe também considerar as transformações que emergem no interior das cidades e as que chegam na forma de demandas nacionais ou globais.

Performances recriam os espaços do cotidiano, marchas de multidões reivindicam direitos, identidades dissidentes cartografam novas sensibilidades, movimentos sociais questionam a cidade. Essa dinâmica se produz externamente, na medida em que a cidade se remodela a partir dos fluxos que a atravessam, dando margem às contingências que exigem, nos lugares, um movimentar-se constante. O que acontece na cidade, portanto, equivale às relações entre as partes e o todo que engendram considerá-la na luta entre estabilidade e transformação, e o que, neste jogo interminável, interessa aos distintos segmentos que ali vivem, percebem, pensam a cidade.

Nos entremeios deste jogo, como nos ensina Milton Santos, talvez compreendamos mais e melhor a relação entre o todo e as partes que engendram uma noção de espaço como totalidade (Santos, 2006), e, como tal, sempre em constante renovação. No caso, o espaço observável empiricamente, talvez a noção de paisagem, até onde a vista alcança, mas também a intensidade com que os fluxos de informações,

pessoas, mercadorias redimensionam o espaço percebido.

A cidade, em maior ou menor intensidade, e conforme os atravessamentos que a constituem, é pautada tanto pela sua estabilidade quanto singularidade, se é que tem, mas também pelas dinâmicas que fazem dela uma paisagem sempre em movimento, o que nem sempre significa para melhor, e daí sua tendência conservadora ou voltada para mudanças.

Na construção das pautas, o lugar e o espaço de fluxos tornam-se perspectivas para se observar e analisar a cidade. Busca-se compreender a cidade enquanto espaço vivo e dinâmico, passível de percepção a partir de uma prática imersiva, viabilizada, por exemplo, pelo "olhar de perto e de dentro", postulado pelo antropólogo brasileiro José Guilherme Cantor Magnani (2002).

No que tange à segunda fase da CNXCBA, as pautas e a produção geral da revista giram em torno da dimensão cultural da realidade sentida, vivida e pensada, a partir dos parâmetros de pesquisas do Citicom-UFMT, embora não apenas relacionadas ao grupo, e traduzidas jornalisticamente em forma de textos e imagens (fotografias e ilustrações).

É o que nos ensinam as incursões de João do Rio (1995) pelas ruas do Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XX; e o que nos apontam mais recentemente o senso jornalístico proativo exercido, Brasil afora, por Ricardo Kotscho (Junior; Ponte, 2010), o apelo à escuta atenta, sensível e contextualizada presentes nas reflexões, reportagens e livros desenvolvidos por Eliane Brum (2008) e Daniela Arbex (2013).

Nessa dinâmica epistêmica, o lastro analítico baliza-se pela ideia de construção constante de imagens sobre a

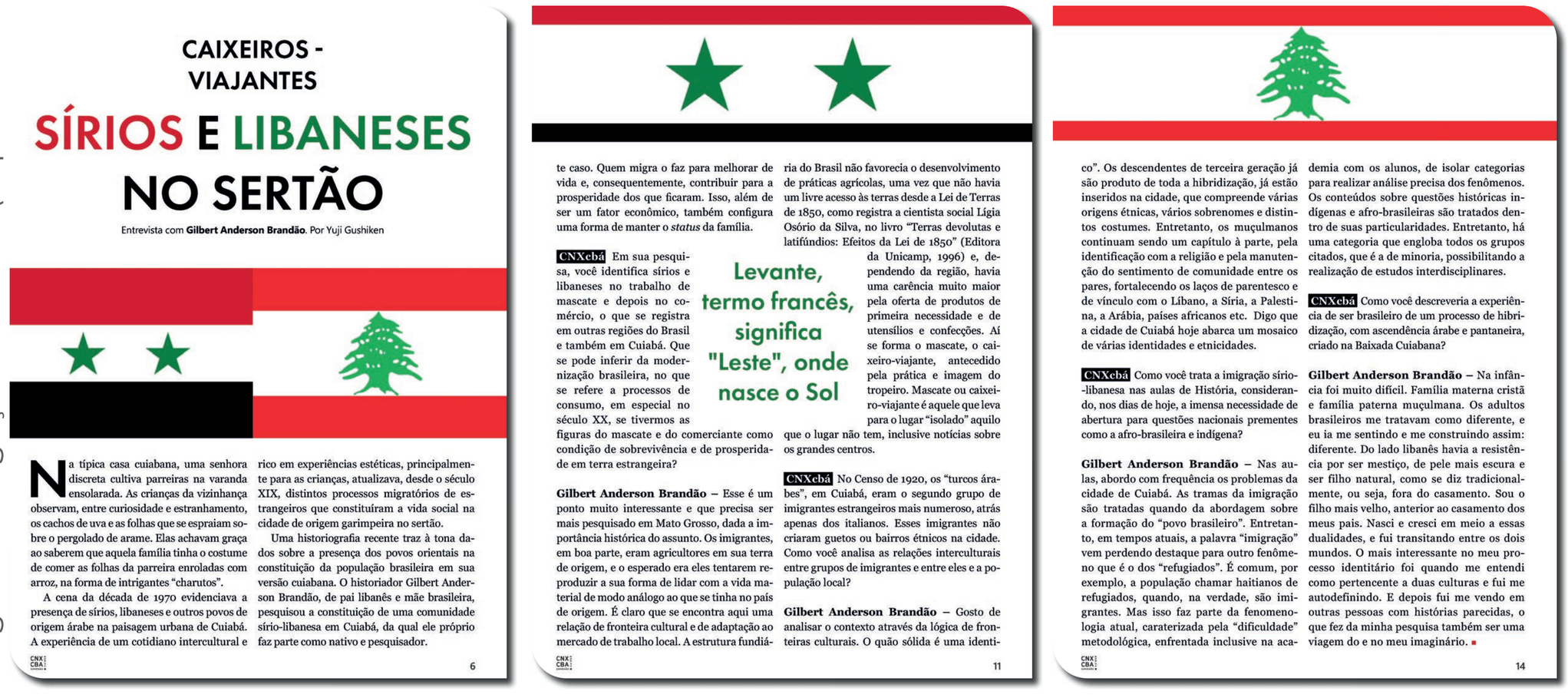
cidade e os seus atores sociais, buscando mergulhar no rotineiro, no comum, no miúdo, no aparentemente desimportante, ou naquilo que “todos” conhecem e se divulga, num exercício de percepção de novos ângulos de pesquisa e produção jornalística.

Esta construção, que aos poucos se institui como uma visão de mundo, nos termos laboratoriais, é traduzida por um pensamento editorial mormente em crise, mas em busca de um caminho que lhe dê atualidade, almejando, em sua produção textual e visual, ao menos nos termos da contemporaneidade, “entrever em meio às luzes do presente, o escuro que lhe é inerente” (Agamben, 2009, p. 21). A contemporaneidade, entre um passado que não passa e um futuro que arduamente se instala, se expressa na cobertura jornalística, na medida em que os lugares e os espaços de fluxos favoreçam visualizar a cidade em suas múltiplas dinâmicas.

A cidade, com seus lugares ou atravessada pelos fluxos, ganha atualidade em pautas jornalísticas pela relação entre pesquisadores com estudos de fenômenos socio-históricos e culturais dos quais fazem parte como observadores. A pesquisa do historiador Gilbert Anderson Brandão elucida a presença de uma forte comunidade sírio-libanesa na cidade de Cuiabá, e que começou a chegar nessa região de Mato Grosso subindo pela Bacia do Prata (CNXCBA, 2021, p. 6-14). O autor reflete sobre o que seriam, no século XIX, os fluxos de pessoas que circulam pelo mundo e inventam lugares em locais muito distantes de uma terra natal que se reinstala no ambiente de chegada; e sobre o que a pesquisa

histórica diz sobre a cidade, sobre os fluxos que a engendram e sobre o que, nesse turbilhão, evanesce para ser recuperado na pesquisa histórica ou permanece na memória dos que ainda ali vivem.

Imagem: divulgação CNXCBA (captura de tela)



CAIXEIROS - VIAJANTES

SÍRIOS E LIBANESES NO SERTÃO

Entrevista com **Gilbert Anderson Brandão**. Por Yuji Gushiken

Na típica casa cuiabana, uma senhora discreta cultiva parreiras na varanda ensolarada. As crianças da vizinhança observam, entre curiosidade e estranhamento, os cachos de uva e as folhas que se espraiam sobre o pergolado de arame. Elas achavam graça ao saberem que aquela família tinha o costume de comer as folhas da parreira enroladas com arroz, na forma de intrigantes "charutos".

A cena da década de 1970 evidenciava a presença de sírios, libaneses e outros povos de origem árabe na paisagem urbana de Cuiabá. A experiência de um cotidiano intercultural e rico em experiências estéticas, principalmente para as crianças, atualizava, desde o século XIX, distintos processos migratórios de estrangeiros que constituíram a vida social na cidade de origem garimpeira no sertão.

Uma historiografia recente traz à tona dados sobre a presença dos povos orientais na constituição da população brasileira em sua versão cuiabana. O historiador Gilbert Anderson Brandão, de pai libanês e mãe brasileira, pesquisou a constituição de uma comunidade sírio-libanesa em Cuiabá, da qual ele próprio faz parte como nativo e pesquisador.

6

te caso. Quem migra o faz para melhorar de vida e, consequentemente, contribuir para a prosperidade dos que ficaram. Isso, além de ser um fator econômico, também configura uma forma de manter o *status* da família.

CNXcbá Em sua pesquisa, você identifica sírios e libaneses no trabalho de mascate e depois no comércio, o que se registra em outras regiões do Brasil e também em Cuiabá. Que se pode inferir da modernização brasileira, no que se refere a processos de consumo, em especial no século XX, se tivermos as figuras do mascate e do comerciante como condição de sobrevivência e de prosperidade em terra estrangeira?

Levante, termo francês, significa "Leste", onde nasce o Sol

Gilbert Anderson Brandão – Esse é um ponto muito interessante e que precisa ser mais pesquisado em Mato Grosso, dada a importância histórica do assunto. Os imigrantes, em boa parte, eram agricultores em sua terra de origem, e o esperado era eles tentarem reproduzir a sua forma de lidar com a vida material de modo análogo ao que se tinha no país de origem. É claro que se encontra aqui uma relação de fronteira cultural e de adaptação ao mercado de trabalho local. A estrutura fundiária do Brasil não favorecia o desenvolvimento de práticas agrícolas, uma vez que não havia um livre acesso às terras desde a Lei de Terras de 1850, como registra a cientista social Lígia Osório da Silva, no livro "Terras devolutas e latifúndios: Efeitos da Lei de 1850" (Editora da Unicamp, 1996) e, dependendo da região, havia uma carência muito maior pela oferta de produtos de primeira necessidade e de utensílios e confecções. Aí se forma o mascate, o caixeiro-viajante, antecedido pela prática e imagem do tropeiro. Mascate ou caixeiro-viajante é aquele que leva para o lugar "isolado" aquilo que o lugar não tem, inclusive notícias sobre os grandes centros.

CNXcbá No Censo de 1920, os "turcos árabes", em Cuiabá, eram o segundo grupo de imigrantes estrangeiros mais numeroso, atrás apenas dos italianos. Esses imigrantes não criaram guetos ou bairros étnicos na cidade. Como você analisa as relações interculturais entre grupos de imigrantes e entre eles e a população local?

Gilbert Anderson Brandão – Gosto de analisar o contexto através da lógica de fronteiras culturais. O quão sólida é uma identi-

11

co". Os descendentes de terceira geração já são produto de toda a hibridização, já estão inseridos na cidade, que compreende várias origens étnicas, vários sobrenomes e distintos costumes. Entretanto, os muçulmanos continuam sendo um capítulo à parte, pela identificação com a religião e pela manutenção do sentimento de comunidade entre os pares, fortalecendo os laços de parentesco e de vínculo com o Líbano, a Síria, a Palestina, a Arábia, países africanos etc. Digo que a cidade de Cuiabá hoje abarca um mosaico de várias identidades e etnicidades.

CNXcbá Como você trata a imigração sírio-libanesa nas aulas de História, considerando, nos dias de hoje, a imensa necessidade de abertura para questões nacionais prementes como a afro-brasileira e indígena?

Gilbert Anderson Brandão – Nas aulas, abordo com frequência os problemas da cidade de Cuiabá. As tramas da imigração são tratadas quando da abordagem sobre a formação do "povo brasileiro". Entretanto, em tempos atuais, a palavra "imigração" vem perdendo destaque para outro fenômeno que é o dos "refugiados". É comum, por exemplo, a população chamar haitianos de refugiados, quando, na verdade, são imigrantes. Mas isso faz parte da fenomenologia atual, caraterizada pela "dificuldade" metodológica, enfrentada inclusive na academia com os alunos, de isolar categorias para realizar análise precisa dos fenômenos. Os conteúdos sobre questões históricas indígenas e afro-brasileiras são tratados dentro de suas particularidades. Entretanto, há uma categoria que engloba todos os grupos citados, que é a de minoria, possibilitando a realização de estudos interdisciplinares.

CNXcbá Como você descreveria a experiência de ser brasileiro de um processo de hibridização, com ascendência árabe e pantaneira, criado na Baixada Cuiabana?

Gilbert Anderson Brandão – Na infância foi muito difícil. Família materna cristã e família paterna muçulmana. Os adultos brasileiros me tratavam como diferente, e eu ia me sentindo e me construindo assim: diferente. Do lado libanês havia a resistência por ser mestiço, de pele mais escura e ser filho natural, como se diz tradicionalmente, ou seja, fora do casamento. Sou o filho mais velho, anterior ao casamento dos meus pais. Nasci e cresci em meio a essas dualidades, e fui transitando entre os dois mundos. O mais interessante no meu processo identitário foi quando me entendi como pertencente a duas culturas e fui me autodefinindo. E depois fui me vendo em outras pessoas com histórias parecidas, o que fez da minha pesquisa também ser uma viagem do e no meu imaginário. ■

14

Sequência de páginas da entrevista com o historiador Gilbert Anderson Brandão, publicada na primeira edição da segunda fase da CNXCBA, sobre a presença sírio-libanesa em Cuiabá.
Disponível em: https://tr.ee/boDJTagpgu

E, ainda, sobre o processo analítico-imersivo quanto às obras de artistas baianos com residência fixada em Mato Grosso, notadamente em Cuiabá, com suas inúmeras fases, cores, técnicas e temáticas, do religioso ao profano, da organização matemática à profusão incalculável da natureza (CNXCBA, 2022, p. 45-69). Na edição 2, publicada em 2022, o tema central em jornalismo cultural recaiu sobre as obras e as carreiras dos artistas visuais Nilson Pimenta e Alcides dos Santos, ambos nascidos na Bahia e posteriormente radicados em Mato Grosso. As informações sobre o campo artístico tiveram como fonte principal o Museu

Visual Virtual Mato Grosso (VVMT), coordenado pela Profa. Dra. Ludmila de Lima Brandão, historiadora, urbanista e pesquisadora do PPGECCO-UFMT, com colaboração da historiadora Suzana Guimarães, da antropóloga Larissa Menendez e, posteriormente, da comunicadora Giordanna Laura da Silva Santos.

Imagem: divulgação CNXCBA (captura de tela)



Sequência de páginas do especial sobre as obras e as carreiras dos artistas visuais Nilson Pimenta e Alcides dos Santos, publicadas na segunda edição da segunda fase da CNXCBA.
Disponível em: https://tr.ee/GIIscvAboE

Em ampla medida, as práticas jornalísticas em CNXCBA estiveram voltadas para conectar as pesquisas de pós-graduação, mormente desenvolvidas na própria UFMT ou relacionadas com a espacialidade da Baixada Cuiabana, na perspectiva do lugar e com foco no interesse da revista, dada a necessidade de se cobrir jornalisticamente e pensar, nos termos das diversas disciplinas, o que significa, afinal, sobreviver, viver e, quem sabe, até prosperar nestes sertões de Mato Grosso.

Nessa perspectiva, contando com a experiência profissional e com a necessidade de desenvolvimento contínuo através da pesquisa na interface entre comunicação e cultura, as edições da CNXCBA implicaram na produção de um relacionamento, cada vez mais necessário, entre o que se faz no grupo de pesquisa, como ele se reflete na pós-graduação e o que se almeja, ética e esteticamente, para o desenvolvimento do jornalismo como prática profissional e campo do saber.

Além das menções feitas acima, os conteúdos das edições de 2021 e 2022 pautaram-se pela variedade de gêneros e formatos (nota, entrevista, opinião, crítica, resenha, ensaio etc.), acionando uma diversidade temática no que concerne à dimensão cultural e experimentação no campo do design gráfico (tipografia, cor, forma, estilo, contraste etc.), à medida que, em um projeto de design, a probabilidade de uma boa ideia tem relação direta com a quantidade de experimentações a serem feitas (Leal, 2020).

No caso da CNXCBA – v. 1, os assuntos corresponderam, entre outros: a invenções comunitário-urbanísticas dos moradores de Cali, na Colômbia; a práticas culturais de organização popular de mulheres negras em Cuiabá; ao uso da bicicleta como meio de transporte e lazer diante da mobilidade urbana centrada na “praticidade” do automóvel utilitário na capital mato-grossense; e à lida artesanal de uma comunidade ribeirinha cuiabana que tem, na relação poética com o barro e com o rio Cuiabá, expressão-síntese de um modo de vida tradicional em meio à contemporaneidade.

Imagem: divulgação CNXCBA (captura de tela)



RESISTÊNCIA
FEITA DE BARRO

Bruna Maciel | Texto e fotos

No bairro São Gonçalo Beira Rio, a menos de dez quilômetros do Centro de Cuiabá, distintas gerações da comunidade ribeirinha cultivam saberes ancestrais e trabalham coletivamente para transformar barro em argila e nas funcionais e simbólicas peças de cerâmica.

A mão que amassa o barro: Trabalho artesanal no São Gonçalo Beira-Rio.

Amanhece a quinta-feira. O pescador Alessandro da Conceição, de 40 anos, solta a corda da canoa, amarrada a um barranco no rio Cuiabá. A manhã prometia ser longa, pois era dia de remar rio acima na busca de barro, matéria-prima transformada em argila do tradicional artesanato do bairro São Gonçalo Beira-Rio.

No retorno, rio abaixo, o barro, antes mesmo da coleta no barranco, já tinha destino certo: os quintais dos artesãos, onde passam por tratamento nas mãos das ceramistas da comunidade.

Alessandro tem como parceiros de empreitada fluvial o filho Alex Conceição, de 15 anos, e a repórter, que vai a convite para registro do trabalho. A viagem, que dura trinta minutos, é realizada em duas canoas que deslizam sobre as águas com técnica e força apenas com manuseio habilidoso do remo.

A coleta de barro é uma prática que a cada seis meses torna-se um trabalho extra para Alessandro, que é pescador. A matéria-prima, na viagem rio abaixo, será utilizada pelo grupo de artesãos, em especial mulheres idosas. A mãe

29

Beira Rio, onde é separado e dividido para as ceramistas.

HABILIDADE E SORTE

Nas mãos das artesãs, o barro passa pela peneira, depois se junta ao barro mais fino, ficando de molho por um ou dois dias, até ganhar a característica de argila. A produção das peças requer um processo ritual: molho, sova, modelagem, queima, limpeza de cada unidade e pintura.

O torrão de barro é colocado de molho na água durante uma noite e, no dia seguinte, é amassado com a parte de granulação mais fina. Quando a argila alcança o ponto adequado, começa o processo de modelagem das peças. Nesta etapa, é preciso agilidade, precisão e criatividade.

"Se o processo pudesse durar uma semana seria melhor", conta a artesã Adelina

Distintas gerações da comunidade ribeirinha e modos de viver do rio Cuiabá.

32

Florais geométricos: marcadores do artesanato de São Gonçalo Beira Rio

a produzir peças com base no imaginário local. "Hoje, temos peças coloridas no formato de frutos da terra, como caju e banana, além de animais: galinhas-d'angola, codornas, jacarés e tuiuiús", explica Dona Alice. A fé católica também é retratada no artesanato, e a maioria das imagens sacras apresenta santos de devoção popular, como São Gonçalo e São Benedito.

O processo parece simples e despretensioso, mas, para o barro ser transformado em argila, e para a argila ganhar forma, é preciso muita habilidade das ceramistas. No pequeno e tranquilo vilarejo, a produção de artesanato se concentra nos quintais, onde ficam os fornos de barro.

As artesãs mais idosas consideram importante repassar o conhecimento da cerâmica adiante, "para poder ficar registrado na memória das pessoas e que elas possam dar continuidade ao trabalho em um futuro", explica Dona Alice, artesã e moradora do bairro.

Ela acredita que a atuação das atuais ceramistas dure pelo menos mais dez anos, na medida em que as habilidades vão sendo passadas aos filhos e netos. A produção artesanal da comunidade pode ser encontrada na loja montada na rua principal do bairro. ■

34

Páginas da reportagem sobre artesanato e os saberes da comunidade ribeirinha do Bairro São Gonçalo Beira-Rio, publicada na primeira edição da segunda fase da CNXCBA.
Disponível em: https://tr.ee/boDJTagpgu

Entre os assuntos da segunda edição (2022) figuraram a estética singular da bodega nordestina (na Baixada Cuiabana, o equivalente comercial e cultural ao popular "bolicho"), com objetos sem maiores funcionalidades, feitos de couro ou de metal para uso local, invariavelmente inúteis pela obsolescência planificada da experiência moderna da sociedade de consumo. Passagens históricas da movimentação em defesa dos direitos da população LGBTIA+ em Cuiabá e Várzea Grande, conforme pesquisa do jornalista Marcos Vinicios Fagundes Salesse. A concepção/produção de uma história em quadrinhos (HQ) voltada à conscientização de crianças do Pantanal de Mato Grosso sobre como evitar a transmissão da covid-19. O relato de como a tecnologia 4G, moderna na Copa de 2014 em Cuiabá, foi ultrapassada pelo fluxo capitalista da obsolescência programada. E as práticas culturais das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em

Mato Grosso, modo de ser cristão majoritariamente católico pautado pelo exercício religioso no contexto da vida social na cidade, seja em passeatas de rua, rodas de conversa debaixo de mangueira, celebrações espirituais em casas de integrantes, ações ambientais em beiras de rio etc.

Imagem: divulgação CNXCBA (captura de tela)


BRASIL

BODEGA NO SERTÃO

Bodega, lugar de comércio e conversa cotidiana em Triunfo-PE.

Vera Lúcia Xavier dos Santos | Texto e fotos

Em Triunfo, Pernambuco (356 km de Recife), um prédio datado de 1926 abriga a Bodega do Sr. Expedito, mais conhecido como Expedito do Beco. A alcunha (apelido) deriva da localização do estabelecimento comercial, no centro da cidade. O prédio e o comércio de varejo ali praticado ilustram esses espaços singulares triunfenses. Nas paredes largas do prédio antigo, as marcas do tempo evidenciam um modelo arquitetônico do século XIX.

CNX CBA 70


Objetos artesanais em couro e metal para usos locais.

Na bodega, objetos das mais distintas procedências e finalidades se acumulam no chão, nas paredes, nas prateleiras. A organização dos objetos segue um princípio de conexão: onde houver um gancho, arruma-se a mercadoria. Nada que lembre a visualidade das vitrines de um genérico shopping center.

Produtos industrializados, vindos de longe, e objetos artesanais, produzidos no próprio município, formam uma miscelânea de objetos. Entre elas, arrelho para animais, chapéu de palha, funil, ração para animais, carbureto, cabaça, corrente, parafuso. No balcão mais próximo da vista e das mãos, protegidos por um compartimento de vidro, ficam expostos pirulitos, balas e chicletes.

LÓGICA VISUAL PRÓPRIA

A variedade de produtos no interior do estabelecimento parece parafrasear a canção do compositor Luiz Gonzaga: "De tudo que há no mundo, nela tem pra vender". A letra refere-se à conhecida Feira de Caruaru, município também em Pernambuco, mas bem que podia ser inspirada na Bodega do Sr. Expedito.

A bodega apresenta uma lógica visual e comercial própria. Naquele amontoado de mercadorias encontram-se objetos já sem uso prático. O candeeiro, por exemplo, é um objeto de metal ou cerâmica, com uma fonte de luz, que pode ser uma vela de cera ou apenas um pouco de líquido combustível.

Com a chegada da iluminação elétrica, objetos como o candeeiro perderam o valor de uso. Quanto custa um objeto sem uso, Expedito do Beco é que sabe mensurar o valor da venda. O candeeiro e outros objetos de tempos antigos, inimagináveis no atual comércio de novidades, ficam ali à espera de um comprador que lhes dê atenção.

Em Triunfo há quem diga que numa bodega vendem-se até "metros de fios de teia de aranha". A anedota (piada, traduzindo do pernambuquês) ilustra o longo tempo em que mercadorias ficam estocadas à espera de um comprador.

Embora a bodega pareça cheia de recortes de um imaginário apenas local, ela também se conecta com contextos históricos e geográficos mais amplos. É o que se pode perceber pelo cartão postal pendurado, objeto também à venda ou como enfeite, no qual aparecem figuras icônicas de revoluções na América Latina.

SEM PRESSA

O comércio da bodega segue lógica própria, que causa estranhamento a quem está acostumado com a organização visual de lojas nos centros de compras. Para muitos triunfenses, a bodega faz valer a sensação de nostalgia com os objetos que são "retratos" de um passado ainda presente. A visualidade da bodega permite sair do padrão simbólico atual, apresentando um espaço/tempo acumulado sobre as prateleiras e pendurados nas paredes.

A venda do Sr. Expedito é um recanto na cidade que parece atualizar o "tempo lento", argumentado pelo geógrafo Milton Santos na experiência de urbanização brasileira. Na bodega, o tempo tem outro ritmo ou, por seguir outra lógica, tem outra velocidade.

A bodega se impõe contra a pressa constante dos tempos atuais. Ali se chega para comprar, mas também para conversar, mergulhar no passado, jogar o tempo fora. O cliente se deixa digerir pela memória de objetos obsoletos. E até se esquece de comprar alguma peça, que ali permanece a espera de algum desejo de aquisição. ■


Imagens de tempos diferentes circulam e se misturam na bodega.

CNX CBA 71

CNX CBA 72

No município de Triunfo, estado de Pernambuco, no Nordeste brasileiro, a bodega é local de comércio de mercadorias que resistem à moderna obsolescência dos objetos.
Disponível em: https://tr.ee/GIIscvAboE

Os textos, em forma de ensaios ou reportagens, refletem a proposta da CNXCBA, uma revista laboratório para experimentações e pesquisas, que, na busca pelas leis de sua poética, favorece a diferença a cada vez que se repete. Por isso, a concebemos como um agenciamento de transformação social em escala molecular (Guattari, 1992), em meio ao genérico social, no qual jornalismo e design gráfico atuam enquanto agentes que potencializam a produção de novas subjetividades que respondam aos desafios e dilemas do contemporâneo.

Considerações finais

O caráter experimental da revista CNXCBA, atualizado nas edições de 2021 e 2022, tem uma característica de prática editorial que se orienta pelo diálogo entre o exercício da criatividade e a utilização de elementos basilares do jornalismo de revista, buscando a viabilização de um produto e um processo laboratorial, voltado mais para a experimentação do que em alinhar-se a uma tendência mercadológica reconhecida.

Nesse sentido, a perspectiva de uma poética da visualidade se constitui na medida em que a revista descobre, entre suas leis gerais, legados teóricos nas diversas disciplinas que permitam ver e perceber distintas cidades que nem sempre são motivos de pauta na imprensa comercial. Os lugares ou os espaços de fluxos, que tensionam distintos modos de se conceber a vida urbana, permitem ver distintas cidades e também constituem a lei da poética desta revista.

Uma perspectiva local torna-se um limite, mas, ao mesmo tempo, um recurso epistêmico para se compreender como e em que medida a globalização da economia estrutura e define o lugar de cada cidade nas redes urbanas em âmbito regional, nacional e internacional. Esta tomada de posição favorece fazer do local uma condição de se viver no mundo contemporâneo. Ao mesmo tempo, o local fornece o ponto de vista com o qual olhar para uma paisagem globalizante que se estende como vertigem e não necessariamente provê nem vida material e nem lugar simbólico de referência.

Este local, no nosso caso, é a cidade de Cuiabá, cravada no sertão de Mato Grosso, onde sinais de satélite chegam pelas

antenas de instituto de pesquisa e sinais de telefonia celular atormentam usuários nos limites do perímetro urbano, em que automóveis importados correm as ruas da cidade e moradores ribeirinhos remam em canoas na busca de barro no rio Cuiabá para confecção de argila de artesanato. Há, portanto, a cidade dos lugares, onde tudo parece repetição do mesmo, o que, invariavelmente, faz deduzir que neles não há notícia, e os espaços de fluxos nos quais os acontecimentos são tantos que até o jornalismo se torna repetitivo por ter que narrar todos como se fossem de interesse público.

O local, em seu empirismo singular ou grosseiro, no entanto, força o jornalismo a considerar se paisagem é mesmo até onde a vista alcança, uma vez que as transformações da modernização brasileira são em geral tão bruscas que nem sempre o olhar fotografa na memória e por muito tempo uma forma qualquer de percepção. A questão mais urgente é que nem sempre as transformações trazem para a cidade os benefícios prometidos pela modernização dos costumes. Vão-se os lugares, transitam os fluxos, e, invariavelmente, nada faz muito sentido para amplas faixas da população.

No caso do design gráfico, ele precisa compreender ainda, no âmbito da CNXCBA, outras variáveis estruturantes que constituem a lei da sua poética para ver a cidade. Isto inclui dar formas visuais a uma revista laboratório que estimula a elaboração ensaística, promove uma abordagem com enfoque empírico e procura atentar-se à dimensão pedagógica de formar nova geração de jornalistas. A revista, para mostrar as cidades, recorre aos costumeiros recursos do uso de fotos abertas, gráficos/quadros, textos maiores e teor analítico, fazendo

da experiência editorial um produto de jornalismo cultural e, ao mesmo tempo, um meio de divulgação científica.

Desse modo, dissertações de mestrado e teses de doutorado finalizadas ou em curso, assim como produções efetuadas por estudantes de Jornalismo, em geral relativas ao universo sociocultural mato-grossense e cuiabano, embora não apenas, são alçadas a uma esfera pública distinta de seus espaços originários de circulação acadêmica.

Nesse sentido, o fazer jornalístico e pedagógico que permeia a CNXCBA volta-se, explicitamente, ao caráter experimental de uma revista laboratório, inserindo-se num processo propositivo e alternativo em termos de conteúdo-visualidade aos modelos jornalísticos hegemônicos.

Essa postura faz com que o exercício acadêmico-jornalístico experimental centrado na revista avance para situações complexas, inclusive questionando sua forma de existência e funcionamento, como as de ordem tecnológica no âmbito de uma mudança de intensidade (como a revista pode modular-se na esfera do mundo digital?) e pedagógica (de que forma intensificar a relação institucional entre ensino de graduação e de pós-graduação?).

Tais dificuldades geradas pelo autoquestionamento e pela autocrítica, e não pelo autoelogio, no entanto, estão na raiz e no fluxo de produção desta experiência, podendo, ao que intuímos, potencializar uma poética da visualidade em jornalismo de laboratório e novas formas de ver-constituir, nas formas textuais e visuais, cidades invariavelmente invisíveis. Dar conta de descrever, narrar e interpretar a cidade que a vista alcança talvez seja a lei geral de uma poética em construção.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.

ARBEX, Daniela. **Holocausto brasileiro – Genocício**: 60 mil mortos no maior hospício do Brasil. 4. ed. São Paulo: Geração, 2013.

BRUM, Eliane. **O olho da rua**: uma repórter em busca da literatura da vida real. Rio de Janeiro: Globo, 2008.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede** Vol. 1. A Era da Informação: Economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CNXCBA (ConexãoCuiabá). **Revista laboratório do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade/Citicom-UFMT**. Cuiabá: v. 1, n. 1, 2021, 88 p. Disponível em: https://tr.ee/boDJTagpgu

CNXCBA (ConexãoCuiabá). **Revista laboratório do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade/Citicom-UFMT**. Cuiabá: v. 2, n. 2, 2022, 83 p. Disponível em: https://tr.ee/GIIscvAboE

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Ed. 34, 1992.

JUNIOR, Mauro; PONTE, José Roberto. **Lugar de repórter ainda é na rua**: o jornalismo de Ricardo Kotscho. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2010.

LEAL, Leopoldo. **Processo de criação em design gráfico**: pandemonium. Editora Senac. São Paulo, 2020.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: **RBCS**, v. 17, n. 49, jun., 2002. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/KKxt4zRfvVWbkbgsfQD7ytJ/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 17 mar. 2023.

PAREYSON, Luigi. **Os problemas da estética**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RIO, João do. **A alma encantadora das ruas**: crônicas. Organização de Raúl Antelo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Disponível em: http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204210/4101365/alma_encant_ruas.pdf. Acesso em: 17 mar. 2023.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: Técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

TUAN, Yi Fu. **Espaço e lugar**. A perspectiva da experiência. Trad. Lívia de Oliveira. São Paulo. Difel, 1981.

SOBRE OS AUTORES

Adymailson Nascimento Santos

Doutorando em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica de Minas (PUC-MG), mestre em Geografia pela Universidade Federal do Amapá (Unifap) e bacharel em Psicologia pela Faculdade de Macapá (Fama). Docente no Curso de Graduação em Psicologia na Faculdade Estácio de Macapá-AP.
E-mail: ady.nastos44@gmail.com

Antonio Carlos Sardinha

Doutor e mestre em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquista Filho (Unesp/Bauru). Graduado em Comunicação Social (Habilitação em Jornalismo) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (PPCult-Unifap) e do Centro Multidisciplinar de Bom Jesus da Lapa da Universidade Federal do Oeste da Bahia (Ufob). Estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT).
E-mail: sardinhajor@yahoo.com.br

Bruna Franco Castelo Branco Carvalho

Doutora (com período de doutorado sanduíche na Universidade de Vigo, Espanha) e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM-UFC). Graduada em Comunicação Social (Habilitação em Jornalismo) pela Universidade Norte do Paraná (Unopar) e em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC).
E-mail: brunafranco19@gmail.com

Camila Barbosa Pasinato

Doutora e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT). Graduada em Design de Moda pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), com estágio de estudos no Instituto Politécnico de Milão. Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT).
E-mail: camila.pasinato@gmail.com

Danilo Costa Bertoto

Doutor e mestre em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT). Graduado em Tecnologia em Sistemas para Internet pelo Instituto Federal de Mato Grosso (IFMT/Cuiabá).
E-mail: danilobertoloto@gmail.com

Fábio Wosniak

Doutor e mestre em Artes Visuais pela Universidade do Estado de Santa Catarina (Udesc). Docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (PPCult-Unifap) e colaborador do Mestrado Profissional em Artes da Universidade Regional do Cariri (Urca). Na Unifap, é docente do Curso de Artes Visuais.
E-mail: f.wosniak@unifap.br

Gibran Luis Lachowski

Doutor em Estudos de Cultura Contemporânea (PPGECCO-UFMT), mestre em Estudos de Linguagem pela Universidade Federal de Mato Grosso (PPGEL-UFMT). Graduado em Comunicação Social (Jornalismo) pela UFMT. Docente do Curso de Jornalismo da Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat/Tangará da Serra).
E-mail: gibran.luis@unemat.br

Marcos Vinícius de Freitas Reis

Pós-Doutor em Estudos de Fronteira pela UNIFAP. Pós-Doutor em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia - EDUCANORTE. Docente do Curso de Mestrado Acadêmico em História Social da UNIFAP. Docente do Mestrado Profissional em História da Universidade do Estado do Maranhão (UEMA). Docente do Curso de História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).
E-mail: marcosvinicius5@yahoo.com.br

Maria da Conceição da Silva Cordeiro

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Docente dos Programas de Pós- Graduação em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (PPCult-Unifap) e Pós-Graduação em Saúde da Família - PROFSAÚDE/MPSF/FIOCRUZ. Docente do Curso de Serviço Social da Unifap.
E-mail: anancey@bol.com.br

Maria Érica de Oliveira Lima

Doutora em Comunicação pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM-UFC). Estágio de Pós-Doutorado na Universidade de Buenos Aires (UBA). Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade da Universidade Federal de Mato Grosso (Citicom-UFMT).
E-mail: merical@uol.com.br

Neemias Souza Alves

Doutorando e mestre em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT). Graduado em Artes Visuais (Habilitação em Design Gráfico) pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Técnico em artes gráficas do Curso de Jornalismo da UFMT/Araguaia. Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT).
E-mail: neemias.alves@ufmt.br

Neusa Baptista Pinto

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT). Graduada em Comunicação Social, Habilitação em Jornalismo, pelo Departamento de Comunicação Social da UFMT. Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT).
E-mail: neusabaptistapinto@gmail.com

Nilma da Cunha Godoi

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea (PPGECCO-UFMT), mestre em Educação e graduada em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Servidora efetiva da Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso (Seduc-MT). Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT).
E-mail: nilmagodoi@gmail.com

Patrícia Rocha Chaves

Doutora em Geografia pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Desenvolvimento Regional e Agronegócio e bacharel em Geografia, ambos pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Docente do Curso de Geografia, do Programa de Pós-Graduação em Geografia, Programa de Pós-Graduação em História e Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira, ambos na Universidade Federal do Amapá (Unifap).
E-mail: rochavespatricia@gmail.com

Silvia Marques

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Docente do Curso de Licenciatura em Artes Visuais e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (PPCult-Unifap).
E-mail: silvia3unifap@gmail.com

Vera Lúcia Xavier dos Santos

Doutora em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT), mestre em Extensão Rural e Desenvolvimento Local pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e graduada em Comunicação Social (Jornalismo) pela Faculdade Integrada de Patos (FIP). Membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT).
E-mail: verasantos1010@gmail.com

Yuji Gushiken

Docente da Faculdade de Comunicação e Artes (FCA) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (PPCult-Unifap). Líder do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT). Doutor e mestre em Comunicação e Cultura pela UFRJ. Graduado em Comunicação Social: Jornalismo (UEL) e Relações Públicas (UERJ). Estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM-UFC).
E-mail: yuji.gushiken@ufmt.br

Cidades na comunicação e na cultura:
Epistemes e poéticas
da pesquisa interdisciplinar

REALIZAÇÃO

ECCO ESTUDOS DE CULTURA CONTEMPORÂNEA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

PROGRAMA DE MESTRADO PROFISSIONAL EM ESTUDOS DE CULTURA E POLÍTICA - UNIFAP

FINANCIAMENTO

CAPES

ORGANIZADORES

YUJI GUSHIKEN
ANTONIO CARLOS SARDINHA

Abril / 2026