

Rocha Grande

**Diversidade
Biocultural
das Cidades**

Org.
Emmanuel Duarte Almada

editora |



sbec



Rocha Grande

**Diversidade
Biocultural
das Cidades**

Organização

Emmanuel Duarte Almada

Porto Alegre, 2023

editora |



Publicado pela Sociedade Brasileira de Etnoecologia (SBEE)
Todos os direitos reservados. Associe-se em <https://www.etnobiologia.org/>
© Emmanuel Almada
1ª edição: 2023

Editora SBEE

Editora chefe: Tatiana Mota Miranda (coordenação da edição)

Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia Diretoria 2023-2024

Diretoria 2023-2024

Presidência: Emmanuel Duarte Almada (UEMG)

Vice-presidência: Ana Paula Glingskoi Thé (UNIMONTES)

1º secretário: Aurélio José Antunes de Carvalho (IF - Baiano)

2º secretário: Maira Smith (FUNAI)

1º tesoureiro: Nilo Leal Sander (UNEMAT)

2ª tesoureira: Laura Jane Gislotti (UFGD)

Conselheiros:

Francisco José Bezerra Souto (UEFS),

Érika Fernandes Pinto (ICMBio)

Representantes Regionais:

(SE): - Maria Franco Trindade de Medeiros (MN/UFRJ); Thiago da Silva Novato (UFJF/UFRPE)

(SU): Ana Paula Matos (UNESC), Elaine Puziski Varela (UNESC)

(CO): Germano Guarim Neto (UFMT), Marliton Rocha Barreto (UFMT)

(NE): Edna Marina Ferreira Chaves (IFPI), Eliane Dalmora (IFS)

(NO): Aldeniza Cardoso de Lima (UFAM), Bernardo Tomchinsky (UNIFESSPA)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

R669 Roça grande : diversidade biocultural das cidades / Emmanuel Duarte Almada,
organizador -- Porto Alegre : SBEE, 2023.

Recurso digital : il. ; 39,8 MB

Bibliografia.

ISBN 978-65-86857-08-5

1. Sociologia ambiental. 2. Interação : Urbanização. 3. Etnografia. 4.
Conhecimento tradicional. I. Almada, Emmanuel Duarte. II. Kaipora –
Laboratório de Estudos Bioculturais. III. Sociedade Brasileira de Etnobiologia e
Etnoecologia. IV. Título.

CDU 502.11

Responsável: Bibliotecária Lillian Maciel Leão CRB 10/1921.

Capa: Anderson Rodrigues

Ilustração: Emmanuel Almada (2022)

Permitida a cópia total ou parcial deste documento, desde que citada a fonte.
As informações apresentadas nesta obra são de completa responsabilidade de seus autores.

*Para Leci e Wanderley, que me ensinaram a amar
as coisas miúdas e viver em mutirão, memórias
de café e rapadura.*

*Para Catarina e Mãe Rita, renascidas nas roças
de outros mundos, entre embaúbas e alecrins.*





"... a roça é
uma cidade
como a cidade
quer ser"

-(Saulo Sabino)



APRESENTAÇÃO

Nossa constituição histórica como nação se deu (e se dá) por sucessivos atos de violência que instauraram e sustentam o sistema mundo moderno-colonial. A urbanização acelerada a partir da segunda metade do século XX é mais um capítulo dessa história de marcha do progresso, homogeneizando paisagens e colonizando corpos, territórios e saberes. No entanto, há 500 anos os povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais e das periferias urbanas, insistem em produzir, no campo e na cidade, outros mundos possíveis, habitando, cultivando e regenerando a Terra, cada vez mais arrasada pelo avanço do modelo predatório do capital organizado. Este livro, produzido por muitas mãos, reúne histórias de resistência, modos de vida mais que humanos, práticas insurgentes de educação popular e de cuidado mútuo que nos convidam a olhar para as cidades com atenção a formas de habitar contracoloniais, que celebram a vida e a diversidade.

Em outubro de 2018, nosso grupo de pesquisa, o Kaipora – Laboratório de Estudos Bioculturais, realizou em mutirão com diversos movimentos sociais e organizações populares o Seminário Roça Grande: Naturezas e Culturas da Cidade. Durante três dias, mesas redondas, rodas de conversa e apresentações culturais colocaram em evidência a diversidade biocultural que habita a cidade. A expressão Roça Grande, historicamente utilizada de forma pejorativa para se referir à cidade de Belo Horizonte pelos seus próprios habitantes, foi tomada num sentido positivo, questionando o próprio projeto desenvolvimentista da urbanização como superação do mundo rural. A Roça aqui não é resíduo ou vestígio de um passado em vias de extinção, mas o lugar de onde enunciamos os projetos populares e periféricos de resgate da vida em comum.

De forma não acidental, o evento ocorreu no Centro de Referência da Juventude, localizado na Praça da Estação, coração da capital mineira, e às margens do Ribeirão Arrudas, cujo processo de canalização se finalizou em 2008, com seu completo sepultamento e construção de novas pistas de uma importante avenida que agora o cobre por completo. Foi diante desta metonímica violência estrutural contra as vidas que fluem e habitam o espaço urbano que povos de terreiro, indígenas, ciganos, moradores de vilas e favelas, quilombolas, raizeiras, agricultores urbanos, cuidados de córregos e rios, carroceiros, estudantes e pesquisadores reafirmaram seu desejo de habitar a Roça Grande.

A gestação deste livro foi longa e lenta. Os capítulos que o compõem, tal como uma colcha de retalhos, são uma pequena expressão da diversidade biocultural de nossa Roça Grande. Embora os casos e histórias relatados tenham como cenário basicamente a cidade de Belo Horizonte e sua Região Metropolitana, os debates e sentidos que suscitam dizem respeito a qualquer espaço urbano dos países que compõem a periferia do sistema-mundo. Frente à devastação e colapso ambientais que marcam o Capitaloceno, a atenção e cuidado da Diversidade Biocultural das cidades é fundamental para regenerarmos as bases de sustentação da vida, coletivamente e em mutirão.

Emmanuel Duarte Almada

*É preciso
contra-colonizar
a cidade*

Thiago Mota Cardoso

*"Acho que o quintal onde a gente brincou é maior do que a cidade. A gente só descobre isso depois de grande. A gente descobre que o tamanho das coisas há que ser medido pela intimidade que temos com as coisas. Há de ser como acontece com o amor. Assim, as pedrinhas do nosso quintal são sempre maiores do que as outras pedras do mundo. Justo pelo motivo da intimidade...".
(Manuel de Barros)*

Belo Horizonte, Roça Grande, ou BH é cidade que cabe muitas outras ou, para o presente livro, muitas rururbanidades. BH é cidade onde muitos quintais são maiores que muitos mundos; onde, nas praças tornadas quintais, pedrinhas habitam com plantas de diversos tipos e tamanhos, junto com aves, formigas, transeuntes, gentes do poder e corpos pretos, indígenas e trans; onde avenidas são territórios das águas e de cavalos que, entrelaçados com pessoas que tornam-se carroceiros enfurecem leis opressoras, empatam tratores modernizadores e alagam suas ruas; onde ciganos, trabalhadores, lutadores por moradias fazem seu jardins, seus lugares nas margens, íntimos, cheios de amor, indomáveis; sim, tem também tambores, encantados, orixás, santos, plantas que curam, bruxas, bêbados, poetas, saberes ancestrais e até circo nos quintais grandes da BH. A Roça Grande é o quintal de muitos corpos-no-mundo, onde as pedrinhas criadas por Manuel de Barros, os corpos minorizados da bioculturalidade, são sempre maiores que as pedras cimentadas do mundo. A cidade, portanto, é-mais-que simplesmente a moderna fusão concreto- ruínas-propriedade- sofrimento- exclusão, se colocando no lugar das ambiguidades e dos muitos agenciamentos de vidas que a inventam e reinventam.

Contra-colonizar a cidade seria, portanto, como nos ensina Nego Bispo, o que fazem estes corpos-pensamentos: capturam as forças disruptivas do urbano, habitam suas fissuras e ruínas, transformam paisagens, tensionam a cosmovisão cosmo-fóbica modernista com cosmovisões bioculturais dos que estão reinventando a terra-concreto. Pensar uma cidade, como BH, pelo olhar contra-colonizador é uma

abertura para a transversalidade e cruzamento das ciências sociais e das humanidades com a ecologia e com o pensamento popular; é pensar contra uma história que acompanha as grandes transformações, como diria Karl Polany, na passagem evolutiva ou na separação do tradicional ao moderno.

Como aprendi nas linhas dos capítulos da presente obra, a narrativa vitoriosa da cidade da Roça Grande, como de muitas urbanidades brasileiras, se assenta no ideário do progresso e nos grandes divisores da modernidade, nos requintados dualismos entre natureza e cultura e tradição e modernidade. Narrativa da mudança que se inicia na pólis grega e tem seu ápice na revolução industrial e o desenvolvimento do capitalismo brasileiro e seu ufanistas nacionalista, numa trajetória onde as cidades vão se estruturando sob as ruínas do mundo rural, sobre os escombros das “tradições do passado” e sob o controle sob mãos fortes do “mundo selvagem”. Assistimos passivos e atônitos, muitas vezes maravilhados, a inexorável história passar por nossos olhos, como se não houvessem sujeitos, atores e performances, nem humanos e, muito menos, de não humanos, mas sim, uma história marcada pelo inevitável avanço das formas tecnológicas forjada por Homens sábios e urbanistas reformadores. Aumento da circulação de mercadorias, aumento populacional, aumento da saúde, aumento da educação, aumento de moradias, o discurso superlativo justifica tais avanços, juntamente com práticas “racionais” de gestão dos espaços: expressas nas vias expressas, nos grandes edifícios, nas praças domesticadas, nos rios e córregos retificados, nos corpos segregados. As consequências seriam mais combustíveis fósseis, asfalto, borracha, fumaça, perigos, assédios, segregação, precarização, luzes, guerra por lugares, mas também fusão, encontros, diferenças e aceleração do tempo.

A obra Roça Grande nos chama atenção em suas linhas que, “essa urbanização acelerada, geralmente tratada como um processo natural e destino inexorável de tudo que existe, pode também ser compreendida como frente de expansão do projeto da modernidade-colonialidade”. Entretanto o livro, com seus diversos artigos, desafiam o argumento evolucionista e modernista de que o crescimento das cidades implicou a superação das “ruralidades”, essa dimensão do pólo da natureza e da tradição, que, em

tese, teria sido suprimida da vida urbana. Em BH, como o leitor poderá perceber, as margens indomáveis (ver Anna Tsing) contaminam a vida e performam a paisagem. Na BH corpos animais, vegetais, indígenas, pretos, ciganos, dos trabalhadores, dos carroceiros, das mulheres e pessoas trans não apenas sobrevivem, mas desafiam o viver hegemônico com seus dualismos, separações e segregações que complicam a vida.

O livro é um convite ao leitor para seguir os passos dos atores cocriadores de paisagens, em cada uma das pesquisas que rendeu cada capítulo. Um seguir cuidadoso, em trilhas perigosas e cheias de riscos. Um destes riscos é o do leitor compreender a vida das pessoas que plantam, criam animais, acampam e circulam, como resíduo ou fragmento de um mundo rural em franco desaparecimento, ameaçados pelas forças transformadoras da vida urbana. Pelo contrário, os capítulos são esforços de cartografar atores protagonistas da paisagem naturalcultural rururbana que em suas bioculturalidades tornam cidades “entidades complexas”, como diria Isabelle Stengers “aquelas que não se deixam decompor em sub-entidades mais simples”. O complexo da Stengers não tem muito a ver com as teorias da complexidade que tanto rendeu tinta via teorias sistêmicas, mas, em suas próprias palavras, seria,

“um contraste, não uma oposição. E o contraste entre complicado e complexo não é, aqui, uma questão de “progresso do conhecimento” - nós descobrimos que não é complicado, mas complexo - que se trata de uma questão de situação, no sentido forte: não “como se é situado”, mas, antes, “como se situa” (...) A fim de falar da novidade que poderia constituir a questão da complexidade quando ela é questão de política urbana, é preciso sublinhar que a complexidade, no sentido de Gaia, das avalanches, da instabilidade sempre possível não é, quanto à ela, uma novidade”. (Isabelle Stengers, 2022)

Seguimos na contra-colonização com Stengers. A cidade moderna não seria, então, oriunda de um progresso impessoal, maquínico, consensual, inevitável natural. Ela foi criada pela “escolha deliberada de lutar contra a complexidade por meio da complicação”, pelo esforço dia-a-dia de expulsar para o lado de fora e para baixo da terra a complexidade biocultural. Uma escolha trabalhosa, custosa, calculada, técnica, política, regulamentada e mapeada. Demandou afirmar e separar o espaço público do privado, o espaço natural do artificial, a linguagem urbana da rural, e segregar o central do periférico, o domesticado do selvagem, o rico do pobre, o sujo do limpo, o ordenado da desordem, o patológico do saudável. Em outras palavras, foi uma obra monumental contra a complexidade.

Contra-colonizar a cidade é perceber que o complexo contamina e fricciona todos os esforços do projeto modernizador e o desafia, no fazer altermundos no mundo urbano. São agenciamentos das margens que brotam no concreto e reinventam a cidade. O livro nos brinda com estes movimentos vitais presentes na criação das socialidades que se transmutam em forças ativas no fazer a paisagem rururbana. Forças que, para finalizar com Stengers, “aceitam se ligar, se articular, o que supõe que elas consigam, antes de tudo, articular, produzir seu próprio movimento, isto é, atualizar, afirmar e produzir uma heterogeneidade real e a priori conflitiva” .

Referências

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, 1994.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**. Leya, 2013.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

STENGERS, Isabelle. **Reinventar as cidades: a escolha da complexidade**. Redobra, 16(5), 2022.

TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.





Sumário

Apresentação	5
Capítulo 1 - Roça Grande: a cidade habitada por muitos mundos Emmanuel Duarte Almada, Mariana Oliveira e Souza	16
Capítulo 2 - Parque das ocupações: Da natureza objeto à natureza sujeito Marcela Silviano Brandão Lopes, Luciana Souza Bragança, Luiz Eduardo Minks Pereira, Luiza da Anunciação Guinho	32
Capítulo 3 - Reminiscências de um passado não tão distante: as marcas do rural na paisagem urbana de Belo Horizonte-MG Alessandro Borsagli	60
Capítulo 4 - Indígenas nas Cidades: Memórias “esquecidas” e direitos violados -Um olhar a partir da Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), MG Alenice Maria Motta Baeta	80
Capítulo 5 - Tem Pataxó na “Roça Grande”: (in)visibilidade, violência e resistência indígena em Belo Horizonte – MG Rodrigo Amaro de Carvalho	104
Capítulo 6 - As famílias tradicionais de circo e a contra urbanidade: uma etnografia dos processos de luta e demandas pelo direito a um modo de vida tradicional. Mayara Ferreira Mattos	122
Capítulo 7 - Cultura carroceira: convivência e trabalho entre humanos e cavalos na cidade Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira, Ana Beatriz Vianna Mendes	148
Capítulo 8 - Na encruza dos tambus: Aprendizes do candombe da Lapinha/MG Ridalvo Felix de Araujo	166
Capítulo 9 - Pousos Ciganos: andanças e relações entre os Acampamentos Calon de Belo Horizonte e Região Metropolitana Juliana Miranda Soares Campos	188
Capítulo 10 - Afetos do mato: saberes e práticas de cuidado na Região Metropolitana de Belo Horizonte Mariana Oliveira e Souza, Adriana Fernandes Carajá (Korã), Maria Catarina de Souza, Aparecida Arruda, Mãe Rita (Mametu dya nkise Oiacibeley) , Flávio Henrique de Oliveira Santos, Laura Barroso Gomes, Emmanuel Duarte Almada	208
Capítulo 11 - Esperançar a cidade: vidas, memórias e lutas em experiências de pesquisa-extensão na RMBH Yan Victor Leal da Silva, Cristiana Guimarães Alves, Luana do Carmo Araujo de Oliveira, Geisa Gabriela da Silva	236



Capítulo 1

Rosa Grande:

**A cidade
habitada por
muitos mundos**

Emmanuel Duarte Almada
Mariana Oliveira e Souza

Vivemos em um mundo cada vez mais urbano. Se em 1950 cerca de 70% da população mundial vivia em áreas rurais, a perspectiva, segundo dados da ONU (2019), é que em 2050 esse cenário seja invertido e 68% das pessoas estejam vivendo nas cidades. Essa urbanização acelerada, geralmente tratada como um processo natural e destino inexorável de tudo que existe, pode também ser compreendida como frente de expansão do projeto da modernidade-colonialidade. O ativista indígena Ailton Krenak (2021) tem ressaltado como a colonização se expandiu por diferentes continentes de forma veloz, sem tempo para aprender com as diferentes formas de habitar que esses lugares haviam desenvolvido ao longo do tempo.

A urbanização é um processo que tem se intensificado com diferentes ritmos em países do norte e do sul relacionada aos modos de produção e de vida impulsionados pela Revolução Industrial e sua lógica dependente do consumo de combustíveis fósseis. Esse processo implica em uma drástica conversão do uso do solo e abarca não apenas a área ocupada pelas cidades, mas também os espaços externos que a abastecem, como os campos, e que assim garantem sua existência (cf. ANGEOLETTO et al., 2015). Ao demandar recursos e energia de forma crescente, constitui um modo de viver e existir que tem um efeito significativo na emergência climática que marca nosso tempo (cf. MANCUSO, 2021, p. 49).

Nos países da periferia do sistema mundo moderno-colonial a urbanização se deu, a um só tempo, pelo desejo de superação e negação de seu passado agrário, pelo anseio de controle e dominação total das naturezas e como um produto da modernização dos sistemas agrícolas a partir da imposição, na segunda metade do século XX, dos pacotes tecnológicos da Revolução Verde. Esses pacotes envolviam: padronização dos cultivos, mecanização produtiva, insumos químicos, sementes de alto rendimento e ampliação da irrigação, técnicas que passaram a ser difundidas como um sistema de conhecimento e produção a ser adotado em larga escala

para substituir as práticas tidas como atrasadas de camponeses e povos originários ao redor do mundo.

Ainda que vendida como verdade científica que garantiria a soberania alimentar planetária, qualidade de vida nos campos e condições para que a urbanização se desenvolvesse, o que de fato engendrou foram práticas que contaminam solos e rios, comprometem a saúde dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, a saúde dos alimentos e reduzem a variedade genética dos cultivos (cf. SHIVA, 2003; SANTILLI, 2009). O maquinário de guerra dessas novas plantations¹ destruiu mundos camponeses e indígenas provocando um intenso e violento êxodo em direção às cidades, sendo essa parte importante da história da urbanização do lado de cá da linha do Equador. Sua face recente no Brasil, o agronegócio, além de ampliar a concentração fundiária e de renda, exaure o solo com monoculturas que demandam uma ampla domesticação de plantas e insumos químicos, perpetuando uma estética que “prefere a homogeneidade à diferença” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2020, pag. 89). Sua reprodução e expansão é marcada pela substituição de paisagens biodiversas e multiespecíficas (cf. TSING, 2015; VAN DOOREN; KIRKSEY; MUNSTER, 2016) por paisagens monótonas e silenciosas.

Nas últimas sete décadas o avanço deste modelo colonial de produção de alimento, agora reduzido à condição de mercadoria, transformou as agriculturas em agronegócio, deixando um rastro de destruição e morte, no campo e na cidade. Assim, a urbanização do sul global é, como dito acima, irmã siamesa da Revolução Verde. Vale ressaltar que a urbanização não se resume ao espaço das cidades, mas implica e almeja uma adesão generalizada ao modo de vida urbano-industrial que se pretende único, daí derivando seu caráter colonial. E, como já sabemos, a colonialidade opera de maneira a produzir desigualdades a partir da diversidade. A bonita e diversa paleta de cores de mundos, gentes e seres, com a colonização, passa a estar subordinada aos padrões eurocêntricos, patriarcais e cristãos que se apropriam da Terra como se ela não tivesse

1 Modo de produção inventado pelos colonizadores portugueses voltado à exportação de cultivos padronizados produzidos em latifúndios com mão de obra escrava nas colônias. Para uma análise contemporânea do sistema plantation, ver: Tsing 2015.

vida e fosse permeada por uma rede de afetos (cf. TSING, 2015; LATOUR et al., 2018).

As belezas e as criatividades desses mundos são subalternizadas por esses setores pois colocam em risco o projeto da “modernidade-colonialidade-urbanidade”. A atenção a esses mundos possíveis, outras maneiras de existir e alternativas que surgem ou que insistem em resistir mesmo nas cidades nos mostra como a surrada dicotomia rural-urbano, com tantas outras, não dão conta da complexidade presente nesses espaços. Tanto no campo quanto nas cidades, encontramos humanos e outros seres produzindo mundos em meio às ruínas da modernidade. No campo, agricultores familiares, indígenas, povos e comunidades tradicionais, que durante os últimos cinco séculos resistiram à sanha do evangelho do progresso, seguem na luta por territórios cada vez mais ameaçados pelo capital. Nas periferias urbanas, as comunidades de bairros, vilas e favelas, assim como indígenas e comunidades tradicionais, produzem seus modos de vida e suas existências, nem sempre tão modernas, insistindo em habitar e ocupar as cidades a partir de suas próprias cosmologias.

A ideia de que no urbano tudo é moderno é uma ilusão. Embora seja uma forte tendência, a urbanização e esse projeto de modernidade não se consolida em sua completude, havendo, assim, bolsões onde outras lógicas de compor mundos persistem e se reinventam, em especial em suas periferias. Para imaginarmos e cultivarmos outras formas de produzir mundos, devemos estar atentos a essas (r)existências indesejadas que produzem fissuras no projeto colonial de urbanização. Diante da aridez do concreto, e a partir de suas fissuras, queremos neste pequeno ensaio produzir atenção aos mundos diversos que habitam as cidades e permitem construir e sonhar caminhos para superação da crise ambiental do Capitaloceno².

2 Escolhermos adotar aqui conceito de Capitaloceno, ao invés de Antropoceno, o qual tem se estabelecido de modo mais hegemônico no meio acadêmico e do ambientalismo de forma geral. Como ressalta Moore (2017) é fundamental explicitar o caráter histórico da crise ambiental, entendendo o capitalismo “como um sistema de poder, lucro e re/produção na teia da vida” (p. 594)

As naturezas urbanas e a urbanização das naturezas

A dominação e controle das naturezas, elemento constituinte da modernidade-colonialidade, se expressa de forma contundente no espaço urbano. A canalização de rios e córregos, o estrito controle do crescimento e proliferação de plantas, a interdição da criação e convívio com determinados animais são faces da subalternização a qual as naturezas urbanas estão submetidas. Esses seres indesejados, no entanto, vicejam por toda a urbe. Nos quintais, terreiros, lotes vagos, áreas verdes, fendas no concreto e no asfalto, uma profusão de vidas sobrevive e produz alianças - alimentares, afetivas e de cuidado - com seus companheiros humanos, tornando a vida menos árida. Uma densa teia de relações é formada pela circulação de pessoas, plantas, animais e micro-organismos que criam formas de habitar a cidade. Assim, mesmo com ameaças, o que podemos chamar de natureza ainda encontra possibilidades de existir e resistir em espaços totalmente alterados pela presença da nossa espécie.

Na medida em que nos deslocamos dos centros das cidades para suas periferias, aumenta a diversidade biocultural³, entendida não apenas como aquela produzida pelas diferentes formas pelas quais os humanos manejam e se relacionam com as demais espécies e ambientes, mas também como a diversidade produzida pelos encontros entre os seres que habitam e produzem mundos divergentes nas cidades.

Os carroceiros⁴, em aliança com seus companheiros equinos, produzem e marcam a paisagem das periferias urbanas de praticamente todas as metrópoles do país. O trabalho de humanos e animais com as

3 Diversidade biocultural tem sido o termo utilizado na literatura etnobiológica para se referir a diversidade de espécies, paisagens, línguas e saberes associados às diferentes formas de manejo a partir das quais as sociedades humanas se relacionam com as naturezas.

4 Carroceiros é o termo utilizado em diversas partes do Brasil para se referir aos homens e mulheres que tem como base de seu modo de vida o trabalho nas carroças junto a seus companheiros animais, em geral cavalos, jumentos e burros, transportando pequenos volumes e resíduos pelas áreas urbanas.

carroças compõem um mundo também habitado por porcos, galinhas, cabras e pássaros vivendo em currais, quintais e terreiros. A circulação das carroças pelas ruas das cidades produz e manifesta outros ritmos e temporalidades em contraposição à aceleração urbana. Esse coletivo mais-que-humano também possui suas formas próprias de socialidade e de habitar a cidade. O trabalho na carroça não é apenas fonte de renda, mas um modo de vida de uma comunidade multiespécie que coloca em xeque o projeto da cidade-progresso. Daí se explica as inúmeras tentativas de criminalização do modo de vida carroceiro por todo o país, orquestrado por ativistas dos direitos animais associados a interesses empresariais e eleitores. Em resposta ao racismo ambiental e ao pensamento único, a comunidade carroceira da região metropolitana de Belo Horizonte tem gritado: “A cidade é nossa roça, nossa luta é na carroça” (OLIVEIRA; MENDES, 2020; ALMADA; OLIVEIRA, 2021; OLIVEIRA, 2021).

As raizeiras e benzedadeiras em contexto urbano, principalmente em suas periferias, apresentam uma relação de cuidado e intimidade com as plantas que está em nítido contraste com o desinteresse nelas presente nas cidades e com a degradação que marca nossos tempos. As plantas para elas cuidam, alimentam, abrigam, curam e podem ser também companheiras. Essa conexão, como especulam, pode ser uma porta de entrada para outras fortunas (cf. TSING, 2019), como a generosidade, o prazer em aprender mais e de se encantar com a diversidade de vidas. A beleza é plantar mesmo sem saber se irá colher, é se relacionar com um conjunto variado de plantas, é conhecer suas histórias e as ver crescer. O cuidado para elas não está direcionado apenas às pessoas: envolve diferentes engajamentos que são condição para a vida e para a sua abundância (cf. BELLACASA, 2017).

Ainda que a agricultura seja realizada em maior escala nas zonas rurais, microagriculturas diversificadas e manejadas com cuidado também são praticadas por agricultores e agricultoras em contexto urbano e principalmente em contexto periurbano na região metropolitana de Belo Horizonte. Esses cuidados são realizados de forma individual, familiar ou coletiva e acontecem principalmente em quintais, lotes, terreiros, chácaras, sítios, comunidades quilombolas, ocupações, espaços cedidos para hortas

comunitárias, assentamentos da reforma agrária, áreas arrendadas ou alugadas, entre outros locais. Nesses locais são favorecidas espécies alimentícias (hortaliças, frutíferas, aromáticas) combinadas com espécies medicinais e/ou ornamentais, sendo característica a diversidade de vidas presente. (cf. ALMEIDA, 2006; ALMADA, 2010; COUTINHO, 2010; COUTINHO; COSTA, 2011; ALMEIDA; MORAES; PAIXÃO, 2012; PAIXÃO; ALMEIDA, 2012; COSTA; SANTOS; COSTA, 2013; MELGAÇO, 2014; ALMEIDA; COSTA, 2014a; ALMEIDA et al., 2014b; COSTA, 2015; TUPY; ALMEIRA; MELGAÇO, 2015; ALMEIDA, 2016; ORNELAS, 2017; ALENCAR, 2018; ALENCAR; ORNELAS; COSTA, 2020; ARAÚJO, 2020 entre outros). Em sua maioria envolvem práticas e saberes agrícolas que resistem e se reinventam mesmo em contexto de intenso e muitas vezes desordenado adensamento para alimentação e saúde das famílias, trocas, doações e/ou comercialização. Algumas dessas iniciativas contam com algum apoio institucional ou da sociedade civil, em especial na promoção da agroecologia e da agricultura urbana e periurbana⁵.

Vale destacar que a agroecologia é tanto um movimento social como uma ciência que tem crescido nos campos e nas cidades nas últimas décadas como uma alternativa ao agronegócio que prioriza a heterogeneidade de conhecimentos e práticas agrícolas na produção familiar e nos cultivos de variadas espécies nos agroecossistemas (cf. LONDRES; PETERSEN; MARTINS, 2017). Seus princípios são compatíveis e recomendados para a recuperação de áreas degradadas ao mesmo tempo em que defendem a justiça social, o encontro entre diferentes saberes, a diversidade como valor, geração de alternativas socioeconômicas e alianças entre campo e cidade.

Outros cuidadores e cuidadoras nas cidades e suas periferias

5 A agricultura urbana e periurbana, um termo ainda em construção e consolidação, tem procurado abarcar as práticas agrícolas que acontecem nesses espaços e promovê-las no âmbito do planejamento urbano e das políticas públicas. Alain Santandreu e Ivana Cristina Lovo, na publicação Panorama da agricultura urbana e periurbana no Brasil (2007), a definem como um: "[...] conceito multidimensional que inclui a produção, o agroextrativismo e a coleta, a transformação e a prestação de serviços, de forma segura, para gerar produtos agrícolas (hortaliças, frutas, ervas medicinais, plantas ornamentais, etc.) e pecuários (animais de pequeno, médio e grande porte) voltados ao autoconsumo, trocas, doações ou comercialização, (re) aproveitando-se, de forma eficiente e sustentável, os recursos e insumos locais (solo, água, resíduos sólidos, mão-de-obra, saberes etc.). Essas atividades podem ser praticadas nos espaços intraurbanos ou periurbanos, estando vinculadas às dinâmicas urbanas ou das regiões metropolitanas e articuladas com a gestão territorial e ambiental das cidades" (:5).

também manejam pequenos espaços como quintais, terreiros e lotes que são lar para plantas, passarinhos, insetos e outros animais como galinhas, patos, coelhos, micos, cachorros, gatos, porcos, cavalos, entre outros. Esses espaços servem de abrigo à biodiversidade urbana ao mesmo tempo em que promovem a melhoria da qualidade do ar, a infiltração das águas das chuvas e temperaturas mais amenas (ALMADA & SOUZA, 2017; DUARTE et al. 2017a; DUARTE et al. 2017b), o que estende seus benefícios para fora de suas cercas. Os espaços cuidados a partir de uma atenção cotidiana são refúgios⁶ e um conforto para um tempo que corre cada vez mais apressado. Cuidados com muito trabalho, paciência e carinho, muitas vezes são referidos quase como uma extensão de si (cf. CABRAL DE OLIVEIRA, 2020). Práticas e saberes agrícolas capazes de emocionar estão na contramão das monoculturas padronizadas em grandes propriedades que, em ritmo devastador, derrubam matas e florestas em nosso tempo.

Esse país, vale destacar, tem um grande contingente populacional que almeja terra para morar e fazer território, existir com dignidade, cuidar das vidas presentes, recuperar a terra e produzir alimentos (cf. SAMPAIO; GIRARDI; ROSSINI, 2020; FERREIRA; FELICIO, 2021). Apenas na região metropolitana de Belo Horizonte e no seu colar metropolitano estão cadastrados 3.171 produtores sem área de lavoura (CENSO AGRO, 2017⁷), pessoas que assim persistem na atividade agropecuária mesmo sem a terra, seu elemento fundamental. Elas são apenas parte de um contingente muito maior de um país marcado pela desigualdade e que nunca realizou uma reforma agrária de folego, o que revela que a vida urbana é em muitos casos mais uma falta de escolha do que uma adesão livre (cf. SAMPAIO et al., 2020). As ocupações de terras que se multiplicam em contexto rural e periurbano podem se transformar “em pequenos paraísos para gente pobre deste país” (FERREIRA; FELICIO, 2021, pag. 99). Muitos desses locais estão

6 Donna Haraway (2016), em diálogo com Anna Tsing, ressalta como a degradação de nosso tempo se relaciona à perda das ‘áreas de refúgio’: ainda que no Holoceno fosse notável a destruição e extinções de espécies, ainda era possível encontrar locais para humanos e não-humanos atingidos, enquanto o contexto atual marca uma era de ‘refugiados’ humanos e não-humanos. Ela ressalta como é importante reconstituir e cultivar refúgios, “uns com os outros, em todos os sentidos imagináveis” (HARAWAY, 2016:18).

7 Censo agropecuário 2017: Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-agropecuario/censo-agropecuario-2017>. Acesso em: 25/06/2021

devastados e requerem um trabalho de cuidado para torná-lo território: “estamos falando de transformar pastos em florestas, fazer brotar água onde estava seco, fazer os rios correrem por onde as represas os proibiram de passar” (FERREIRA; FELICIO, 2021, pag. 44), uma promessa concreta de outro presente e futuro.

O anúncio das possibilidades e urgência de construção de uma Roça Grande também vem dos movimentos de luta pela terra e moradia. A experiências de ocupações urbanas e assentamentos da reforma agrária na Região Metropolitana de Belo Horizonte e outras regiões do país, incluem uma diversidade de práticas e modos de morar que não excluem das demais espécies, mas com elas produzem sistemas agroflorestais, hortas, quintais e áreas verdes, regeneram e cuidam de córregos e nascentes, ações que expandem e ressignificam as lutas pelo direito à cidade. A cidade tem que ser a moradia de todos, humanos e mais-que-humanos.

Em um país marcado por um passado escravocrata e que ainda hoje perpetua o racismo, os quilombos, tanto nos campos como nas cidades, conformam mundos marcados pelo cuidado, pela generosidade e pela luta pelo direito de continuar existindo. Apenas em Belo Horizonte estão hoje registrados quatro quilombos urbanos, sendo eles: Mangueiras, Luízes, Manzo Ngunzo Kaiango e Souza. Esse número, quando se considera as cidades do entorno, é muito maior. A garantia do território é parte fundamental da reprodução de suas existências, marcadas por formas particulares de se relacionar com a terra, com as plantas, com os animais, com os ancestrais, com a espiritualidade, com as entidades, com as águas e de valorizar a vida. O território abriga, ensina, cuida, alimenta e cura. Ele sustenta a vida, produz comunidade, ciência, beleza e dá alegria.

As cidades e suas periferias também são habitadas por diferentes povos indígenas que enfrentam preconceitos e desafios para existir e acessar direitos. Nos arredores de Belo Horizonte vivem e transitam de 5 a 7 mil indígenas de diferentes povos como os Xakriabá, os Pataxó, os Aranã, os Xukuru-Kariri, os Carajá (IBGE, 2010) e os Waroa vindos da Venezuela. Ao “aldear a concreto”, os povos indígenas nos convidam a observar o devir-floresta da cidade, retomando, de alguma maneira, os territórios onde, há

poucos séculos, tudo era roça.

Roça também é outro nome utilizado pelos povos tradicionais de matriz africana para se referir aos terreiros e casas de candomblé. Essas roças, espalhadas por toda a cidade, são centros irradiantes de diversidade, morada de muitos seres que circulam pelas ruas, matas, cemitérios e cursos d'água. Junto aos quilombos urbanos, reinados e congados, as roças de candomblé produzem, nas cidades, ecologias afrodiaspóricas⁸ que revivem, celebram e atualizam uma longa jornada de lutas por liberdade. Liberdade de fazer da cidade sua roça, lugar de cuidado, de comida farta e diversa, num grande mutirão cósmico de humanos, plantas, animais, santos, orixás, nkises e voduns.

Assim, mesmo em um contexto marcado pela urbanização extensiva, é possível encontrar uma expressiva diversidade biocultural (cf. MONTE-MÓR, 1994). Nesses diferentes locais em que a vida prospera podemos experimentar, em pequena escala, o mundo biodiverso e multiespecífico ao qual pertencemos e o cuidado com as vidas humanas e além das humanas que se fazem urgentes. Em um cenário de crescente homogeneização e destruição tem sido cada vez mais urgente experimentar caminhos que tenham como horizonte a multiplicação da diversidade de vidas, mesmo nas cidades.

O direito mais-que-humano à cidade

O debate sobre a diversidade biocultural urbana requer alargar a própria luta pelo direito à cidade. Para além da perspectiva das cidades sustentáveis e da garantia do direito de acesso aos serviços urbanos de qualidade (lazer, transporte, moradia...) a todos os grupos sociais, é preciso que a cidade de fato acolha todos os seres e formas de relação que

8 Chamamos aqui de Ecologias Afrodiaspóricas as inúmeras formas de engajamentos e alianças que os negros escravizados produziram ao longo dos séculos com os seres que com eles viajaram pelo atlântico e aqueles com os quais se encontraram em terras brasileiras, produzindo novas paisagens e mundos. As Ecologias Afrodiaspóricas também incluem as formas de luta e mobilização de povos de terreiro, quilombos e o povo preto das periferias, em defesa de seus territórios e modos de vida frente ao avanço do projeto de morte do capital.

entre eles se estabelecem. Assim, não basta que todos tenham direito ao transporte público, mas que carroças também tenham direito de circular pela cidade. Não basta o acesso ao sistema público de saúde, mas também que raizeiras e benzedadeiras tenham livre acesso a áreas verdes para coleta e cultivo de suas plantas companheiras. Não basta o direito à moradia, mas que as comunidades de vilas e favelas não sejam submetidas a uma lógica de urbanização gentrificadora que desfaz laços e nega suas formas próprias de habitar a cidade. Não basta políticas de arborização urbana, mas que haja espaço para que plantas e outros seres possam também construir suas histórias e vidas em comunidade. Não basta falar em sustentabilidade: é preciso levar a sério que a própria perpetuação da vida humana é dependente da diversidade de vidas e das relações que essas vidas estabelecem umas com as outras (TSING, 2017).

O progresso urbano deixa muitos rastros e ruínas por onde passa. No Conjunto Palmital, bairro da periferia de Santa Luzia, região metropolitana de Belo Horizonte, há uma grande feira livre aos domingos, a famosa Feirinha da Savassi. Desde os anos de 1980, algumas milhares de pessoas, vindas de várias cidades da Região Metropolitana, se aglomeram entre barracas improvisadas que comercializam roupas, carnes, verduras, mudas, plantas medicinais, eletrônicos, itens usados, além de bebidas e alimentos em geral. Ao caminhar por entre a multidão é impossível não recordar do movimento de sábado de manhã nas ruas principais de bairros periféricos e das feiras de cidades do interior, também cheias de vida e locais de encontros e circulação de vidas. Há, no entanto, uma tentativa recente da prefeitura do município de regulamentar a instalação de barracas na feirinha, o que reduziria o total de feirantes de 1200 para 398. Essa tentativa de legalização é mais um de tantos exemplos de planejamento urbano e de políticas públicas que desconsideram as formas próprias de socialidade das periferias em suas construções. Sob o manto da modernização e do progresso, promove-se uma pasteurização da vida urbana.

De modo similar, os inúmeros programas de urbanização de vilas e favelas, alguns deles como desdobramento da realização de grandes eventos, tais como a olimpíadas e a copa do mundo, também deixaram

suas marcas gentrificadoras. Comunidades que construíram suas vidas em comum em torno de quintais, habitados por plantas, animais e gentes, foram forçadas a se mudar para apartamentos ou pequenas moradias que nada tinham a ver com seus modos de existir e habitar a cidade. Cria-se uma falsa premissa de que o acesso a serviços fundamentais, como a moradia e saneamento básico, só seriam possíveis em troca do abandono do atraso representado por uma vida produzida por uma relação tão íntima com as naturezas urbanas.

Não se trata aqui de uma romantização da situação de pobreza e exclusão das periferias urbanas, o que seria ingênuo e cruel. Trata-se de um convite para o cultivo da atenção às diversas maneiras de produzir cidades que já existem e que não comungam com o ideário de ordem e progresso da urbanização capitalista. É também um convite para defender e construir, em aliança com esses mundos, políticas e planejamentos que favoreçam movimentos, encontros, a vida em comunidade e que façam o solo respirar e produzir vida (cf. GAN et al., 2018). Embora a imensa maioria da população das cidades permaneça excluída do banquete das promessas da modernidade, o caminho para outros mundos possíveis e para o Bem-Viver⁹ pode, quem sabe, estar justamente na negação da cidade-mercadoria e na reafirmação de outros modos de existir, comer, cuidar, morar e viver nas cidades. Os efeitos da modernidade estão em sua estética do concreto, da rispidez, da pressa e da produção de espaços “eficientes” que mal levam em consideração as condições de vida da nossa espécie. Os mundos divergentes que persistem podem permitir aprendizados e cuidados com diferentes vidas. Podem despertar atenção sobre a beleza da diversidade e a importância em cultivar diferentes afetos mesmo nas cidades, o que não deixa de ser uma forma de resistir à ansiedade e à velocidade de nosso tempo.

9 Alberto Acosta (2016) situa o Bem Viver (sumak kawsay em quéchua ou suma qamaña, em aimara) como um projeto de presente e de futuro de povos originários sul-americanos que se ancoram na solidariedade, na comunidade e na convivência cuidadosa e respeitosa com o ambiente. Se apresenta, assim, como uma alternativa à ideologia do desenvolvimentismo que suga a Terra como se ela não tivesse vida. A bandeira do Bem Viver se alia outros projetos de vida em comum e formas de produzir mundos, como o Ubuntu e o Quilombismo, numa perspectiva afrodiaspórica e mesmo a construção do Reino de Deus, sob uma perspectiva teológica libertadora das Comunidades Eclesiais de Base.

Viver a cidade, cultivar a roça

A expressão Roça Grande, que dá nome a este livro e a este ensaio, é usada de forma recorrente pela população de Belo Horizonte para se referir ao caráter ainda “rural” de várias dimensões da vida da capital mineira. De maneira geral, a expressão é acionada de modo pejorativo, sendo a roça uma expressão de atraso, de negação das promessas da urbanização. Cavalos e porcos circulando nas ruas, hortas comunitárias, quintais, quilombos, terreiros, acampamentos ciganos, relações de proximidade e reciprocidade entre vizinhos, quermesses e caderninhos de anotações de compras em mercearias de bairro são alguns dos diacríticos dessa ruralidade urbana. Roça Grande, por outro lado, aponta também para o fracasso do projeto totalizante e homogeneizador da urbanização a serviço da modernidade-colonialidade. Roça Grande expressa o que podemos denominar como formas de urbanização insurgentes, práticas decoloniais ou contracoloniais por meio das quais as periferias urbanas – com suas alianças entre humanos e outros

seres subalternizados – seguem produzindo silenciosamente seus mundos a despeito da indiferença e violência “do asfalto”. Não é possível mais aceitar uma cidade que só sobrevive pois o resto do mundo doa para que ela continue crescendo (Krenak, 2021¹⁰).

Roça também é lugar de fartura, de produção de alimentos e de vidas. Não apenas os humanos cultivam as plantas, mas há uma prática de cultivos mútuos. Outros animais também cultivam, polinizam e plantam sementes. Fungos e bactérias também cultivam e conectam raízes, folhas, frutos. Roça é coisa coletiva, requer mutirão, exige cuidado constante. A Roça não nega a Mata e busca aprender com ela para favorecer em seu microcosmos uma pequena floresta. Ser Roça Grande é reafirmar outras urbanizações possíveis, outros sentidos de viver juntas/os na cidade, de celebrar e colaborar com um futuro capaz de produzir e sustentar a diversidade da vida e a sua abundância.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Ed. Elefante, 2016

ALENCAR, V. G. S. L. **Agroecologia para além do rural e urbano na RMBH**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Escola de Arquitetura, Urbanismo e Design da UFMG), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

ALENCAR, V. G. S. L.; ORNELAS, G. M.; COSTA, H. S. M. Planejar para alimentar as metrópoles: a incorporação da agricultura e da agroecologia no planejamento da Região Metropolitana de Belo Horizonte. **Revista Política e Planejamento Regional** v. 7, n. 3, p. 285-309, 2020.

ALMADA, E. D. Sociobiodiversidade Urbana: por uma etnoecologia das cidades. In: SILVA, V. A.; ALMEIDA A. L. S.; ALBUQUERQUE, U. P. (eds). **Etnobiologia e Etnoecologia: Pessoas & Natureza na América Latina**. NUPEA, Recife, v. 1, p. 37-64, 2010.

ALMADA, E. D.; SOUZA, M. O. (Org.). **Quintais: memória, resistência e patrimônio biocultural**. Editora UEMG, Belo Horizonte, 2017.

ALMADA, E. D.; OLIVEIRA, R. A. P. "A cidade é nossa roça, nossa luta é na carroça": a comunidade tradicional carroceira de Belo Horizonte e região metropolitana. In: NASCIMENTO, C. A. S.; CAMPOS, A. C.; SOUZA, F. C. AYRES, A. D. (Org.). **Povos Originários e Comunidades Tradicionais: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária**. Editora Fi, Porto Alegre – RS, 1ed., v. 9, p. 297-324, 2021.

ALMEIDA, D. A. O.; MORAIS, L. M. O.; PAIXÃO, L. A. F. Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana: espaços e saberes da Agroecologia em Belo Horizonte. **Agriculturas**, v.9, n.2, pag. 22-28, 2012.

ALMEIDA, D. A. O. **Agricultura urbana e segurança alimentar: aprendendo com as experiências da Rede**. Belo Horizonte: Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas, Belo Horizonte, 1ed. 2006.

ALMEIDA, D. A. O. **ISTO E AQUILO: agriculturas e produção do espaço na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. 2016. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Geografia), Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

ALMEIDA, D. A. O.; COSTA, H. S. M. Agricultura urbana: uma aproximação possível entre a questão ambiental e a questão urbana. In: **APPURBANA**, v.3, Universidade Federal do Pará, 18 pag., 2014.

ALMEIDA, D. A. O.; MELGAÇO, L.; MOURA, D. A. L. R.; COSTA, H. S. M. Buscando uma demografia da agricultura urbana na RMBH: primeiras aproximações. In: **XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, ABEP, São Pedro, São Paulo, Brasil, 2014b.

ANGEOLETTO, F.; SANTOS, J. W. M. C.; SANZ, J. "¿Hay flores en al jardín? La vegetación cultivada en patios urbanos a través de un gradiente social". **Paisagem e Ambiente: Ensaios**, v. 1, n. 35, p. 119-135,

ARAUJO, J. M. **Desenvolvimento sustentável e a apropriação do espaço a partir da agricultura urbana em Belo Horizonte**, MG. 2020. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo) Viçosa, Universidade Federal de Viçosa, Brasil, 2020.

BELLACASA, M. P. DE LA. **Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds**. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2017.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. Agricultura contra o Estado. In: CABRAL DE OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; LIMA, A. G.; SHIRATORI, K.; MARRAS, S.; EMPERAIRE, L. **Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo, Ubu Editora / IRD, 2020.

COSTA, G. M.; SANTOS, R. O.; COSTA, H. S. M. Reflexões metodológicas sobre a relação rural-urbano a partir da teoria e de evidências socioespaciais da RMBH. **Geografias Artigos científicos**, v. 2, n. 2, p. 101-120, 2013.

COSTA, H. S. M. Natureza e cidade na periferia: ampliando o direito à cidade. In: COSTA, M. G.; COSTA, H. S. M.; MONTE-MÓR, R. L. M. **Teorias e práticas urbanas: condições para a sociedade urbana**. Belo Horizonte, Editora C/arte, 2015.

COUTINHO, M. N. **Agricultura urbana: práticas populares e sua inserção em políticas públicas**. 2010. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Geografia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil, 2010.

COUTINHO, M. N.; COSTA, H. S. M. Agricultura urbana: prática espontânea, política pública e transformação de saberes rurais na cidade. **Geografias Artigos científicos**, v. 7, n. 2, p. 81-97, 2011.

DUARTE, T. E. P.; ANGEOLETTO, F.; RICHARD, E.; VACCHIANO, M.; LEADRO, D. S.; BOHRER, J. F. C.; LEITE, L. B.; SANTOS, J. W. M. C. Arborização urbana no Brasil: um reflexo de injustiça Ambiental. **Terr@ Plural**, v.11, n.2, p. 291-303, 2017a.

DUARTE, T. E. P.; ANGEOLETTO, F.; SANTOS, J. W. M. C. O papel da Coberura Vegetal nos Ambientes Urbanos e sua influência na qualidade de vida nas cidades. In: **Desenvolvimento em Questão**, v. 15, n. 40, 2017b.

FERREIRA, J.; FELICIO, E. **Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil**. Editora Teia dos Povos, Arataca, Bahia, 2021.

GAN, E.; TSING, A.; SWANSON, H.; BUBANDT, N. Introduction: Haunted landscapes of the Anthropocene. In: TSING, A. SWANSON, H.; GAN, E.; BUBANDT, N. (Editors). **Arts of living on a Damaged Planet**. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2017.

HARAWAY, D. **Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno**,

Chthuluceno: fazendo parentes. **Vulnerabilidade**, v. 3, n. 5, 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo IBGE. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 25/06/2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo agropecuário 2017: Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-agropecuário/censo-agropecuário-2017>. Acesso em: 25/06/2021.

LATOUR, B.; STENGERS, I.; TSING, A.; BUBANDT, N. Anthropologists Are Talking – About Capitalism, Ecology and Apocalypse. **Ethnos – Journal of Anthropology**, v. 83, n.3, 587-606, 2018.

LONDRES, F.; PETERSEN, P.; MARTINS, G. (orgs.). **Olhares agroecológicos: análise econômico-ecológica de agroecossistemas em sete territórios brasileiros**. Articulação Nacional de Agroecologia, Rio de Janeiro, 2017.

MANCUSO, S. **A planta do mundo**. Ubu Editora, São Paulo, 2021.

MELGAÇO, L. Mapeando Espaços e Saberes da Agricultura Urbana na RMBH. **Anais VII Congresso Brasileiro de Geógrafos**, 11 p., 2014.

MONTE-MÓR, R. L. M. Urbanização Extensiva e Lógicas de Povoamento: um Olhar Ambiental. In: SANTOS, M. et. al. (orgs.) **Território, globalização e fragmentação**. Hucitec/Anpur, São Paulo, p.169-181, 1994.

MOORE, J. W. The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. **The Journal of peasant studies**, v. 44, n. 3, p. 594-630, 2017.

OLIVEIRA, R. A. P. C. Cultura com data para acabar? Trabalho humano-equino e as vertigens que assolaram carroceiros, veterinários e ativistas da libertação animal numa controvérsia no início do século XXI. **Revisya Uruguaya de Antropologia y Etnografia**, v. 6, p. 13-16, 2021.

OLIVEIRA, R. A. P.; MENDES, A. B. V. Cultura carroceira: convivência y trabajo entre humanos y caballos en la ciudad. In: Gerardo Mora Rivera. (Org.). **Etnografías Mínimas II. Del antropodevagos a los caminos de la vida**. 1ed. Pilar de Aguirre Cox, Santiago de Chile, v. 2, p. 47-64, 2020.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **World Urbanization Prospects: The 2018 Revision**. New York, United Nations, 2019.

PAIXÃO, L. A. F. P.; ALMEIDA, M. O. Agricultura urbana no Baixo Onça: cultivando uma região mais produtiva, solidária e sustentável. **Agriculturas**, v.9, n. 2, 2012.

SAMPAIO, M. A. P.; GIRARDI, E. P.; ROSSINI, R. E. A "expansão do agronegócio no Brasil": um dossiê composto por olhares diversos. **Confin: Revista franco-brasileira de geografia**, n. 45, 25p., 2020.

SANTANDREU, A.; LOVO, I. C. **Panorama da agricultura urbana e periurbana no Brasil e diretrizes políticas para sua promoção. Identificação e caracterização de iniciativas de AUP em Regiões Metropolitanas Brasileiras**. Ministério do Meio Ambiente – Brasil, Brasília, 2007.

SANTILLI, J. F. R. **Agrobiodiversidade e direito dos agricultores**. 2009. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Direito), Universidade Católica do Paraná, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2009.

SHIVA, V. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. Gaia, São Paulo, 2003.

TSING, A. L. A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability. In: M. BRIGHTMAN, M.; LEWIS (eds.), **The Anthropology of Sustainability. Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability**, NY, Springer, 2017.

TSING, A. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha**, v. 17, n.1, p.178-201, 2015.

TSING, A. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. IEB Mil Folhas Brasília, 2019.

TUPY, I. S.; ALMEIRA, D. A. O.; MELGAÇO, L. Notas sobre a produção agrícola na Região Metropolitana de Belo Horizonte: para além da irrelevância, inviabilidade e incompatibilidade. **IX Congresso Brasileiro de Agroecologia – Diversidade e Soberania na construção do Bem Viver**. v.10, n. 3 de 2015.

VAN DOOREN, T.; KIRKSEY, E.; MÜNSTER, U. Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção. **ClimaCom [online]**, v.3, n. 7, pp.39-66, 2016.

Outras fontes

O potencial urbano da floresta e o devir selvagem da cidade. Live com Ana Gomes, Ailton Krenak, Roberto Monte-Mór e Wellington Cançado realizada em 26/10/2021: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Wb1k6EwaoBQ>. Acesso em: 28/10/2021.





Capítulo 2

Parque das ocupações:

**Da natureza
objeto à
natureza-sujeito**

Marcela Silviano Brandão Lopes
Luciana Souza Bragança
Luiz Eduardo Minks Pereira
Luiza da Anunciação Guinho

O parque, o neoliberalismo e o planejamento

O Parque das Ocupações é um projeto desenvolvido junto às ocupações da Regional Barreiro, em Belo Horizonte, pelo Programa Natureza Política¹¹, e que também agrega duas pesquisas: Resíduos sólidos¹² e Jardins Possíveis¹³. Nele, busca-se entender o contexto de planejamento das cidades inserido na produção neoliberal do espaço, a partir da qual são colocadas em lados opostos lutas pela preservação ambiental e pela moradia. Como contraponto, o projeto do Parque parte do pressuposto que humanos e não-humanos fazem parte de uma só natureza. Sendo assim, considera-se que a sua abrangência não se restringe a área verde que circunda os corpos hídricos, mas todo o vale, incluindo aí 6 ocupações autoconstruídas. Em todo o processo de desenvolvimento do projeto, buscou-se incluir todos os agentes presentes ali – sejam eles água, terreno, vegetação, animais, a população e as instâncias governamentais – no intuito de afirmar um viver junto mais amigável. Vivência essa comum, inclusive, na memória rural e cultural da cidade de Belo Horizonte, reafirmando assim a potencialidade da permanência da “roça grande” como forma de entender e produzir o espaço urbano.

Para o entendimento do contexto urbano das cidades brasileiras, e mais especificamente de Belo Horizonte, é importante reconhecer as interseções entre neoliberalismo e a produção da metrópole, tendo em vista o fato dessa metrópole contemporânea ter o seu funcionamento e a estruturação de seu espaço diretamente vinculados a um conjunto de forças e dinâmicas advindas dos interesses do capital. O avanço dessa prática provoca a perda de espaços para morar da população pobre nos centros urbanos, forçando a migração desses grupos para regiões não especulativas, não ocupadas e sem cumprir a função social ou que o zoneamento urbano

11 Programa de Extensão da Escola de Arquitetura da UFMG. Mais informações ver site: <http://naturezapolitica.indisciplinar.com/>

12 A pesquisa “Resíduos sólidos nas Ocupações Urbanas Autoconstruídas” é financiada pelo CNPq, por meio do edital 2016/1.

13 Jardins Possíveis é uma pesquisa de doutoramento, conduzida por Luciana Souza Bragança, financiada pela PRPQ que busca entender a relação multiespécies na cidade a partir dos jardins. Mais informações: <https://jardinspossiveis.wordpress.com/>.

não permite ocupação, incluindo aqui as Áreas de Proteção Ambiental. Surgem assim as favelas em áreas de proteção, de matas remanescentes e na beira de rios. Apesar da importância dessas ocupações na construção de possibilidades para a política habitacional atual no país, em algumas ocasiões surge um embate entre a luta pela moradia e os esforços para a preservação das áreas verdes no meio urbano. Na necessidade, não raro, acontecem ocupações em Áreas de Proteção Permanente.

Tal conflito não é exclusivo das regiões ocupadas pela população pobre. Há também, nas áreas nobres, uma tentativa por parte do mercado imobiliário de ocupar regiões de áreas verdes, provocando muitas vezes intensa verticalização, baixa taxa de permeabilidade para a água e degradação de vegetação e biomas naturais. As construtoras pressionam o zoneamento ambiental tentando construir exceções legais, exercendo influência por meio de vereadores eleitos por seu financiamento e que defendem seus interesses, e do poder econômico. Por outro lado, essa prática também cria um isolamento das Áreas de Proteção Ambiental. Assim os elementos naturais são ora tratados como raridade a ser afastada do convívio nas cidades, ora como um recurso a ser consumido em prol do lucro.

Há também uma contradição marcante na vida cotidiana e em seu planejamento por órgãos oficiais, na medida em que os problemas que afetam a todos são tratados individualmente, provocando uma incapacidade de se agir coletivamente em questões de caráter comum. Tal situação é reforçada por um excessivo desvinculamento das questões urbanas entre si, resultando em um Macroplanejamento Desintegrado, que parte de uma totalidade imaginária, afastada da cidade real, mas que tem a ilusão de integrar todos os fatores urbanos. Suas soluções são baseadas em modelos, ou esquemas ideais, concebidos a priori. Esse procedimento tende a submeter a realidade ao planejamento pela força e a privilegiar alguns fatores estratégicos. (BRAGANÇA, 2005) A cidade real e suas possibilidades desaparecem. Para que a cidade siga sendo construída para o mercado imobiliário, é importante também transformar bens ambientais em mercadoria, gentrificando e privatizando bens comuns, o que é

reforçado pela situação descrita. Tem igual relevância separar em lados opostos a luta por moradia e pelo meio ambiente fomentando conflitos. Trata-se de um princípio que se aplica a diversas situações na cidade, e que se relaciona, fundamentalmente, ao neoliberalismo em seu impacto na vida cotidiana e na reprodução social de forma ampla.

Da Roça ao urbano: apagamentos e r-existências

Belo Horizonte, diferentemente da maioria das cidades brasileiras, foi uma cidade que nasceu a partir de um projeto. Projetada para ser o lugar moderno da república, foi construída sobre o arraial de Curral D'el Rey e tinha em seu desenho a proposta de fazer desaparecer, ou esquecer, sua marca colonial e rural. Para tal, era preciso desfazer-se a memória colonial, para época arcaica e caótica, e fazer surgir a forma higiênica, moderna como marco de outra civilidade. (BRAGANÇA; ROTARDE, 2019)

O projeto do engenheiro Aarão Reis, a despeito da topografia, foi composto da superposição de uma malha ortogonal a uma malha diagonal, com praças em lugares concêntricos ao tráfego, amplas avenidas arborizadas e uma avenida perimetral. O plano foi dividido em zonas concêntricas: urbana, suburbana e rural. Aarão Reis previu uma expansão da cidade do centro para a periferia, ao contrário do que realmente aconteceu. As zonas suburbana e rural foram ocupadas primeiro pela moradia operária, em razão dos altos preços dos terrenos da zona urbana. Nessas zonas não planejadas, os assentamentos, a despeito do projeto, guardavam na memória, nos costumes e nos espaços da cidade, as vivências que aproximam natureza e cultura.

Na década de 1940, a cidade recebeu o título de “cidade jardim”¹⁴. Esse título se deve aos impactos do crescimento econômico e da administração

14 A concepção de Cidade Jardim é baseada no pensamento de Ebenezer Howard, para quem a solução dos problemas ambientais e socioeconômicos da cidade pós-industrial seria a adoção de um modelo urbanístico caracterizado por áreas residenciais de baixa densidade com predominância de áreas verde.

desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek (JK), que transformaram ainda mais o espaço urbano de Belo Horizonte. O jardim que se pretendia desde o seu projeto era republicano – higiênico, controlado e delimitado – e afastado do jardim colonial e rural do arraial – diverso, não hierarquizado e com pouco controle. O projeto proposto, em sua origem, desconsiderava as ruralidades presentes. (BRAGANÇA; ROTARDE, 2019)

Entretanto, desde a década de 1990, o poder público passou a empreender esforços na direção de um entendimento dos instrumentos de projeto, planejamento e gestão mais inclusivo, que considera todos os agentes presentes no território. A elaboração do Plano Diretor de 1996 foi pautada pela integração e participação entre diversos fatores urbanos, além de alguns representantes da população, abrindo possibilidades para uma gestão urbana mais flexível e dinâmica.

Como proposta de gestão participativa para a cidade de Belo Horizonte é relevante destacar também o Orçamento Participativo (OP) de Belo Horizonte que foi implantado em 1993 e teve sua primeira edição em 1994. O formato inicial do OP foi o seguinte: teve início pelas discussões de obras; houve uma destinação de recursos para investimentos regionalizados em obras e equipamentos urbanos; o levantamento e decisão era feito de forma direta pelos moradores do Plano Regional de Empreendimentos a partir de sub-regiões; os recursos eram distribuídos de acordo com a população e a renda da região numa razão direta com o primeiro fator e inversa com o segundo; havia uma ênfase na participação direta combinada com a participação de representantes de associações de moradores e entidades associativas; as plenárias eram públicas e regionalizadas; ocorreu a criação da Comissão Municipal de Acompanhamento e Fiscalização – COMFORÇA. (BRAGANÇA, 2005)

Ao longo dos anos, o formato do OP sofreu algumas alterações, como por exemplo: foram introduzidas reuniões preparatórias com funcionalismo público envolvido; passaram a haver revisões nos formulários de demanda; era feita uma prestação de contas das obras executadas; houve a criação do Orçamento participativo para habitação; início da realização de fóruns municipais; houve a instituição da Comissão Municipal do Orçamento

Participativo (CMOP), a introdução da bienalidade no processo do Orçamento Participativo, intercalado com a participação no OP cidade e OP habitação; a adoção do sistema de unidades de Planejamento (UP) e do o Índice de Qualidade de Vida Urbana (IQVU), separando em propostas distintas as moradias e a cidade além dos elementos naturais. E por fim, ainda, ocorreu a vinculação do Plano Global Específico (PGE) ao Orçamento participativo. (BRAGANÇA, 2005)

Na metodologia atual utilizada pelo Orçamento Participativo Regional, a sua submissão acrítica às deliberações contidas no PGE é um desafio a ser superado. A limitação das demandas nas Zonas Especiais de Interesse Social (ZEIS), por meio do PGE, leva a um congelamento e a um controle das manifestações populares. Embora seja necessário agregar ao OP um instrumento de planejamento, esse instrumento deveria seguir a mesma lógica do OP, aberta a proposições e mudanças além de integrar vários agentes.

Os PGEs foram elaborados com o objetivo de auxiliar o poder público e a comunidade na tomada de decisões sobre como, quando e onde investir. Eles são elaborados para todas as áreas classificadas na Lei de Parcelamento Uso e Ocupação do Solo (LPUOS) de 1996 como Zonas de Interesse Social (ZEIS; sendo ZEIS 1 correspondente às favelas, ZEIS 2 às áreas de Interesse Ambiental e ZEIS 3 aos conjuntos habitacionais). Esse instrumento de planejamento possibilita a captação de recursos pela comunidade junto a instâncias internas e externas à Prefeitura de Belo Horizonte. O plano tem foco no tecido informal, por considerar que o tecido formal já é abordado pela legislação existente. A estrutura metodológica dos PGEs considera a abordagem integrada dos eixos físico-ambiental, jurídico-legal e socioeconômico-organizativo das comunidades, objetivando uma intervenção estrutural nos núcleos.

Como se pode observar, o PGE segue sequências metodológicas lineares. Contudo, esse levantamento formal pode acarretar uma falsa leitura do que acontece no espaço em questão, visto que as vivências são desconsideradas. A partir de um consenso produzido artificialmente, formula-se a proposta, que na sequência será aprovada pelo Grupo de

Referência num consenso também questionável. A participação do Grupo de Referência, que são os representantes dos moradores, não é deliberativa, apenas consultiva. As propostas externas são pouco incorporadas. Há uma tentativa de persuasão da população, por parte dos técnicos, de que o plano é bom e de que não serão possíveis outras medidas que não as nele contidas. (BRAGANÇA, 2005) Dessa forma, o PGE tende a promover, mais uma vez, um controle técnico centralizado sobre a produção do espaço, onde as vivências, a origem rural de alguns desses territórios e as invenções cotidianas são sequer motivo de atenção. Os agentes não humanos e suas interações com os humanos não são tomados como relevantes, reforçando o domínio sobre os elementos naturais que caracterizam as propostas neoliberais.

No entanto, no dia a dia, o planejamento muitas vezes se dá de forma desintegrada. Em 2000, são criadas as SCOMURBE, que articulam a definição e implementação de políticas de desenvolvimento urbano e ambiental no município. Contudo, as secretarias não têm autonomia efetiva, o que acarreta grande fragmentação do sistema.

Natureza Política: natureza sujeito

Em outra direção, grupos de pesquisa e extensão das universidades, juntamente a grupos ativistas da cidade, vem procurando construir outras formas de pensar e articular as pautas urbanas, como o programa Natureza Política, vinculado ao grupo de pesquisa Indisciplinar, sediado na Escola de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). O programa é composto por três projetos de extensão - “Artesanias do Comum”, “Natureza Urbana” e “Cartografias Emergentes¹⁵” - e se articula a duas pesquisas: Resíduos Sólidos nas ocupações autoconstruídas e Jardins Possíveis. Esses projetos atuam no enfrentamento da narrativa hegemônica de tábula rasa, deslocada da realidade e não participativa, que é muitas vezes a forma de atuação das políticas públicas.

15 Programa de Extensão da Escola de Arquitetura da UFMG. Mais informações ver site: <http://naturezaurbana.indisciplinar.com/pesquisa/>

O argumento que move a toda proposta do programa se funda no contraponto de dois entendimentos distintos de natureza, aquela íntima e próxima, e aquela passível de ser objetificada, instrumentalizada, mercantilizada. A Natureza Política é uma natureza de sujeitos, agentes do seu espaço e dotada de direitos, e não uma natureza objeto. O conceito de Natureza não é natural, e sim uma construção social, pois toda sociedade, toda cultura cria e institui uma determinada ideia de Natureza. Para Latour (1994) a Modernidade se caracteriza pelo humanismo que ao nascer faz nascer conjuntamente a não-humanidade das coisas ou a não naturalidade dos humanos e de um deus fora do jogo. “Recolocar elementos não-humanos como animais, plantas como agentes políticos e não como frágeis elementos a serem protegidos ou recursos a serem explorados significa reconhecer e inventar outros modos de viver de modo a estabelecer uma convivência mais harmônica.”. (BRAGANÇA; REZENDE; SOUZA; 2018)

Partindo desse princípio, as atividades do projeto de extensão Natureza Urbana se iniciaram em fevereiro de 2013, com participação efetiva de alguns pesquisadores do grupo na construção de uma rede formada para lutar pela preservação de uma alameda de fícus na avenida Bernardo Monteiro, em Belo Horizonte, que originou o movimento “Fica Ficus”. Em 2015, com a intensificação dos movimentos de resistência e luta contra os processos de urbanização neoliberal no Brasil e no intuito de compartilhar experiências ativistas da Região Metropolitana de Belo Horizonte e de outras regiões do país e do mundo, essa rede tornou-se a “Rede Verde”.

Em fevereiro de 2016, no intuito de potencializar as discussões e as ações da Rede Verde, o Natureza Urbana se juntou ao projeto de extensão Artesanias do Comum para a organização e curadoria de um seminário, inserido em um evento que já faz parte do calendário oficial da cidade de Belo Horizonte, o Verão Arte Contemporânea (VAC). A proposta inicial era reunir, presencialmente, os grupos que compunham a Rede Verde: Fica Ficus, o Parque Jardim América, o Salve a Mata do Planalto e o Salve a Serra da Gandarela. Entretanto, no intuito de ampliar a pauta ambiental para além das áreas nobres da cidade, foram convidados a participar do evento

coordenadores das ocupações urbanas do Barreiro e da região da Izidora. O objetivo era justamente pôr em prática a reflexão acerca do conflito entre os movimentos de luta pela moradia e de preservação do meio ambiente. Pode-se dizer que esse foi o primeiro momento em que a pauta da moradia para a população de baixa renda foi incluído às discussões ambientais da cidade. (LOPES et al., 2016)

Parque das Ocupações do Barreiro

O Plano Diretor e o Orçamento Participativo desenvolvidos nos anos 1990, apesar de seus avanços na integração e participação popular, não deram conta de suprir uma grande demanda por habitação no município de Belo Horizonte. Percebendo tal insuficiência, no ano de 1996, um grupo organizou a primeira ocupação, a Corumbiara. Entretanto, foi a partir do ano 2010 que as ocupações em Belo Horizonte passaram a acontecer de maneira mais contundente. Desde então, as ocupações de terrenos ou prédios ociosos são um fenômeno de grande repercussão no Brasil. Pode-se afirmar, inclusive, que essas ocupações configuram um movimento contra-hegemônico e de invenção potente pela moradia, e, como tal, atuam como resistência a uma organização fundiária excludente e a políticas institucionais que não deram conta de romper com o sistema de poder (LOPES, 2019).

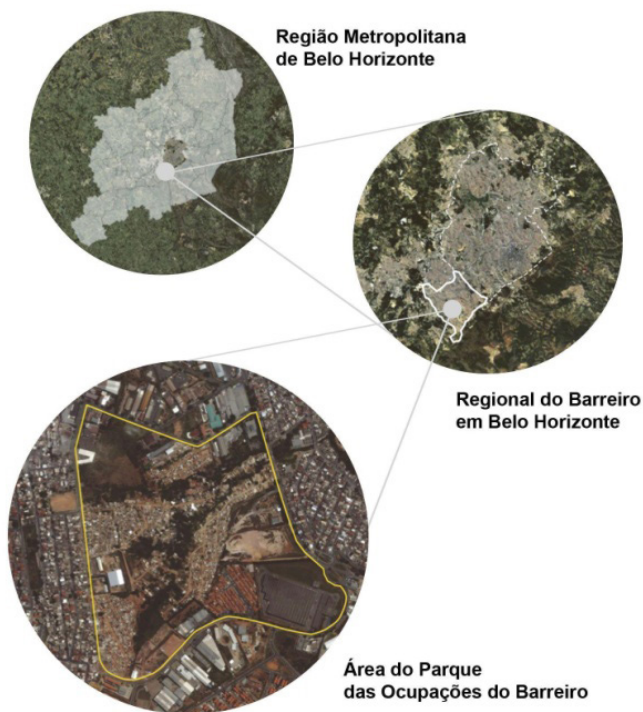
Nas cidades brasileiras, podemos destacar duas pautas que buscam uma cidade mais justa: a luta pelo direito à moradia e a luta pela preservação ambiental. “Na narrativa hegemônica, tais questões se contrapõem, ou, pelo menos, não se somam.”, as áreas que contam com vegetação e outros elementos naturais quando não suprimidas pela urbanização formal, são concentradas nos territórios ocupados pela classe média alta resultado dos movimentos ambientais (LOPES et al., 2018).

Devido a esse embate, lançamos o questionamento: poderia haver uma relação de coexistência entre os diferentes, onde os não humanos são dotados de agência bem com os humanos? É possível aproximar luta pela

moradia da ambiental? O discurso hegemônico, alinhado aos interesses do mercado, é contrário a essa possibilidade, mas foi justamente partindo desse princípio de coexistência que, em 2015, se iniciou a construção da contranarrativa do “Parque das Ocupações do Barreiro”.

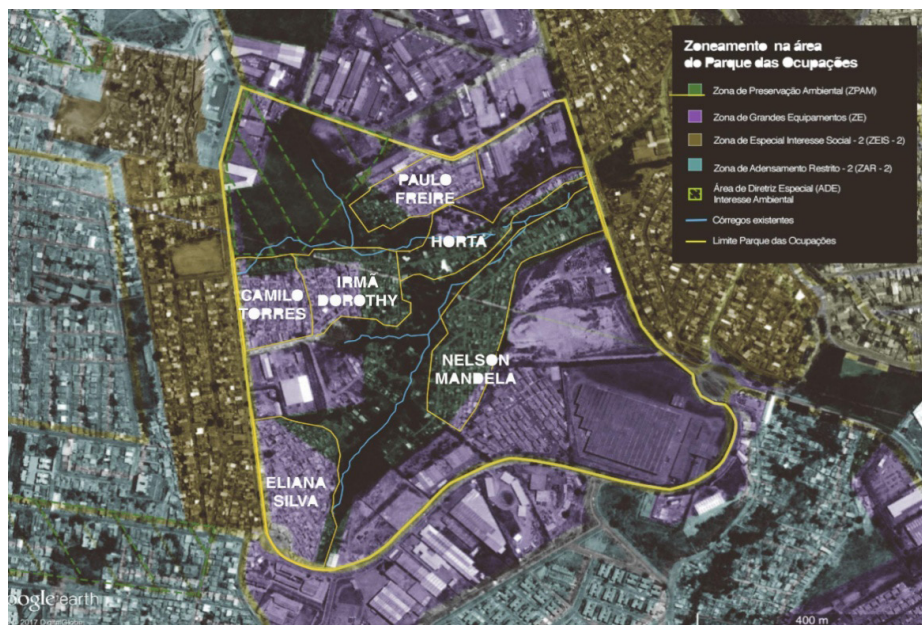
O Parque das Ocupações está localizado em um vale na região do Barreiro, onde seis ocupações urbanas - Paulo Freire, Eliana Silva, Camilo Torres, Irmã Dorothy, Portelinha e Nelson Mandela – e algumas indústrias disputam espaço com uma grande área vegetada com cursos d’água. (Figuras 1 e 2)

Figura 1. Localização do Parque das Ocupações



Fonte: Caderno do Parque das Ocupações

Figura 2: Identificação do zoneamento da área do parque



Fonte: Caderno do Parque das Ocupações

Ainda no ano de 2015, ocorreu um encontro entre professoras do Natureza Política e o coordenador do Movimento de Luta dos Bairros, Vilas e Favelas (MLB¹⁶), responsável pela organização de duas das ocupações do vale (Eliana Silva e Paulo Freire), no qual discutiu-se a importância de inserir a pauta ambiental na luta pela moradia, tendo em vista a proximidade das ocupações do Barreiro com uma grande Área de Preservação Ambiental. Nesse encontro, surgiu o nome “Parque das Ocupações”, iniciando um processo de construção de um imaginário em torno da ideia de um parque que incluísse de forma indistinta a área de preservação ambiental e todas as ocupações autoconstruídas. Tal nomeação evidencia uma intenção política de associar a luta por moradia à questão ambiental, reforçada, ao

16 Movimento de Luta dos Bairros, Vilas e Favelas. Mais informações ver site: https://www.mlbbrazil.org/our_team

longo dos anos, pelos coordenadores do MLB em situações de pressão e negociação com o poder público.

No primeiro semestre de 2016, o tema do parque foi levado para dentro da Escola de Arquitetura e Urbanismo da UFMG, através da disciplina de projetos “Parque das Ocupações do Barreiro”. A disciplina foi iniciada com uma cartografia coletiva nas ocupações (Figura 3), visando o mapeamento das práticas cotidianas com o foco na relação dos moradores com o território e seus agentes. A partir dessa cartografia, foi possível constatar que, apesar da subtração da vegetação nas fronteiras entre o território das moradias autoconstruídas e a área de preservação ambiental, o verde retornava às ocupações sob a forma de jardins, hortas e pomares, em vários quintais e frentes das casas, por motivos diversos, desde a necessidade alimentar, passando pela composição da renda familiar, até alcançar a memória afetiva associada aos sabores e aos cheiros das plantas.

Figura 3: Fotos da disciplina de projetos - Parque das Ocupações



Fonte: Acervo Programa Natureza Política

Com o término da disciplina, o projeto paisagístico e arquitetônico do parque passou a ser desenvolvido pelo grupo de professores e alunos integrantes dos projetos de extensão “Natureza Urbana” e “Artesanias do Comum, resultando no “Caderno Parque das Ocupações” (Figura 4). Em março de 2017, o caderno foi entregue à coordenação do MLB e usado como instrumento de negociação junto ao poder público do município, inclusive com a Companhia Urbanizadora de Belo Horizonte (URBEL). Os efeitos dessa negociação podem ser identificados tanto na fala de alguns

técnicos dessas companhias, que passaram a adotar o nome “Parque das Ocupações” para se referir à região, quanto na doação de oitenta mudas pela Companhia de Saneamento do município (COPASA) à Ocupação Paulo Freire em novembro de 2018, para a arborização das ruas.

Figura 4: Capa do “Caderno Parque das Ocupações”



Fonte: Caderno do Parque das Ocupações

Em 2017, o projeto do parque tornou-se a principal frente de ação dos projetos de extensão do programa Natureza Política. Como efeito da articulação da academia com movimento social e poder público, destaca-se que, em fevereiro desse mesmo ano, o projeto do parque foi inserido na pauta do Subcomitê da Bacia Hidrográfica do Ribeirão Arrudas, graças à participação da coordenadora do projeto “Natureza Urbana” e de um técnico da COPASA como representantes nesse subcomitê. Desse modo, o projeto do Parque pôde participar de dois editais abertos ali, sendo um para a preservação de uma das nascentes contidas no território, e o outro para a arborização das ruas das ocupações (Figura 5).

Figura 5: Reunião entre MLB, COPASA e Programa Natureza Política



Fonte: Acervo Programa Natureza Política

Entendendo que a discussão sobre a hibridação das pautas da luta da moradia e preservação ambiental precisa ser ampliada também junto ao meio acadêmico, o Parque das Ocupações do Barreiro tem sido tema de artigos apresentados em vários congressos. Além disso, a inscrição da proposta em concursos de arquitetura e urbanismo, como o realizado pela VI Bienal de Sustentabilidade José Lutzemberger (Figura 6), permitiu levar o Parque das Ocupações para outro território de disputa de narrativas acerca de uma metodologia de projeto que busca potencializar experiências já presentes no território integrando vários agentes.

Figura 6: Projeto paisagístico e urbanístico do Parque das Ocupações - Visão Geral



Legenda

- Escola de Formação Política com ênfase ambiental
- Creche Tia Carminha
- Biblioteca
- Rádio
- Hortas Comunitárias
- Piscinas Comunitárias

- Áreas Verdes do Parque
- Equipamentos Públicos do Parque
- Vias Asfaltadas
- Vias Largas de Pavimentação Permeável
- Vias Estreitas de Pavimentação Permeável
- Curso d'água em leito natural
- Parque das Ocupações do Barreiro

Informações

Ocupações: Elana Silva, Camilo Torres, Irmã Dorothy, Nelson Mandela, Paulo Freire e Horta.

Localização: Distrito Industrial do Jatobá, na Regional Barreiro da cidade Belo Horizonte, em Minas Gerais.

Área: 95 mil m²

Famílias: 1400 (estimado)

Fonte: Acervo Natureza Política

A proposta de arborização (Figura 7), é exemplar no sentido de entender as relações entre humanos e não-humanos, na medida em que ela não partiu dos critérios comumente adotados para a escolha das árvores. Sendo francamente política, ela foi baseada em três critérios. O primeiro se refere às árvores nativas para as áreas de fronteira com a Área de Preservação Permanente, com o objetivo de recompor a vegetação

suprimida, não só pelas ocupações, mas principalmente, pelas indústrias que se instalaram na região. Como segundo critério, foram inseridas também as chamadas “árvores de lei”, tendo em vista espécies das quais o corte é regulado por legislações ambientais que dificultam sua supressão. Essas foram implantadas nas vias principais das ocupações devido a seu porte. Por último, foram propostas as “árvores dos afetos”, que são frutíferas empregadas em vias menores e que buscam estabelecer uma relação afetivas com os moradores, a partir dos cheiros e sabores que já estão presentes em seus respectivos cotidianos ou em histórias previamente mapeadas.

Figura 7: Projeto paisagístico e urbanístico do Parque das Ocupações - Arborização

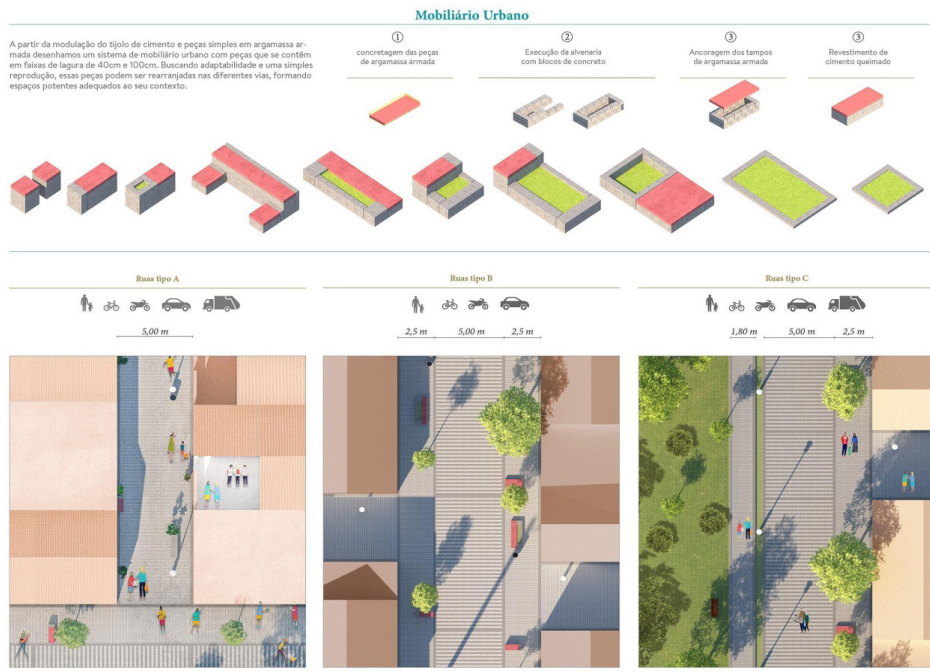


Fonte: Acervo Natureza Política

O eixo voltado às águas das ocupações apresenta diversidade semelhante à proposta de arborização, adotando soluções distintas para as diferentes águas ali presentes. A preservação das três nascentes presentes na área foi priorizada, bem como a criação de piscinas naturais a partir dos cursos d'água que permeiam o território, como forma de viabilizar o lazer de crianças e adultos, constituindo um espaço público de interface com a natureza. A proposta foi inspirada pelos relatos de um poço criado por um dos moradores da região, e que acabou sendo apropriado por crianças que ali nadavam nos dias quentes.

Para as vias, foram adotadas diferentes soluções de drenagem, pavimentação e mobiliário, partindo das especificidades de cada uma no que se refere à inclinação, largura, acesso (Figura 8). A opção para a pavimentação foi a de blocos intertravados, que diferente do asfalto, opção tão enraizada no imaginário urbano, é impermeável às águas pluviais. Essa sugestão, juntamente com a indicação de um mobiliário urbano para compor as calçadas, procuram manter o sistema de ruas compartilhadas que já existe nas ocupações, e que costuma se perder nas cidades formais que priorizam os automóveis.

Figura 8: Projeto paisagístico e urbanístico do Parque das ocupações - Ruas e pavimentação



Fonte: Acervo Natureza Política

No segundo semestre de 2017, a partir de uma demanda dos moradores da Paulo Freire, na disciplina “Comunicação Visual do Edifício e da Cidade” ofertada no curso de Design da UFMG, foi desenvolvida a numeração das casas da ocupação. Entendendo que o endereço permite o acesso da população às políticas públicas e ao emprego formal, a sinalização foi desenvolvida de acordo com a legislação específica, mas só foi inserida nas casas em 2019. Junto a ela, foi projetada a sinalização de indicação do Parque, no intuito de se consolidar a sua narrativa, a partir dos elementos água, cultivo, vegetação, fauna e luta pela moradia. (Figura 9).

Figura 9: Sinalização das ruas da ocupação Paulo Freire, produzidas na disciplina “Comunicação Visual do Edifício e da Cidade”



Fonte: Acervo Programa Natureza Política

Ainda nesse ano, os agenciamentos junto aos moradores do território foram amplificados, inclusive, por conta de um ônibus doado ao movimento MLB, por meio de uma parceria do Natureza Política com uma empresa da região, a VINA.¹⁷ Entendido como um elemento articulador do Parque, foi promovida a sua transformação em um espaço itinerante para a produção de caravanas com propósitos educativos e políticos pelas ocupações. O ônibus foi transformado numa disciplina de Arquitetura e mobiliado em uma disciplina de Design, ambas da UFMG. (Figura 10)

[17]

Mais informações acessar: <https://vinaec.com.br/socio-ambiental/>

Figura 10: Entrega do ônibus às ocupações Eliana Silva e Paulo Freire



Fonte: Acervo Programa Natureza Política

Em 2018, a ação principal do Parque se deu em torno do plantio de mudas na Ocupação Paulo Freire. Para sua preparação, houve uma dinâmica com os moradores, que incluiu roda de conversa, oficina de produção das placas de identificação de mudas e realização de jogo construído pela equipe dos projetos de extensão, no intuito de promover discussões sobre o plantio e sobre o cuidado com as árvores doadas pela COPASA. Esse encontro foi motivado pela percepção de que a narrativa sobre o parque, identificável na fala da coordenação do movimento e de alguns técnicos do poder público, ainda estava muito distante dos moradores. (Figura 11)

Figura 11: Dinâmica de discussão sobre o plantio das mudas na ocupação Paulo Freire



Fonte: Acervo Programa Natureza Política

No final de novembro desse ano, as mudas foram plantadas nas ruas da Paulo Freire, por meio de um mutirão que reuniu moradores, funcionários da COPASA, funcionários de uma empresa VINA, e integrantes do programa Natureza Política. (Figura 12)

Figura 12: Plantio das mudas na ocupação Paulo Freire



Fonte: Acervo Programa Natureza Política

Em meados de 2019, percebendo a dificuldade de mobilização dos moradores para a efetivação de diversas ações de continuidade do Parque, houve uma reunião com todos os atores envolvidos no projeto - movimento social, extensão universitária, empresa e poder público- com objetivo de alinhar as parcerias e fazer uma revisão do processo como um todo. Assim, acordou-se a criação de quatro grupos de trabalho para incrementar as atividades de campo: GT mobilização, GT urbanização (drenagem e pavimentação), GT arborização, GT reciclagem de resíduos. (Figura 13)

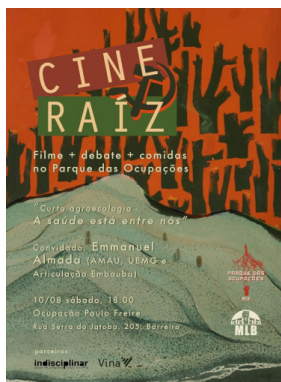
Figura 13: Reunião na creche Tia Carminha, na ocupação Eliana Silva



Fonte: Acervo Programa Natureza Política

A fim de fomentar a sensibilização sobre a pauta ambiental, o GT mobilização organizou em agosto uma sessão de cinema na Paulo Freire, tendo como temática a agroecologia, seguida de uma roda de conversa. Para atrair os moradores, foi feita canjiquinha e pipoca, com o apoio da VINA na compra dos ingredientes. Apesar do frio e da dificuldade de mobilização, a participação dos moradores foi avaliada pela coordenação dos MLB como sendo significativa (Figura 14).

Figura 14: Sessão de cinema na ocupação Paulo Freire - Cine Raiz



Fonte: MLB

O GT arborização, por sua vez, promoveu uma visita à ocupação Paulo Freire, no intuito de se fazer uma segunda avaliação das mudas plantadas no ano anterior, na qual se verificou que mudas tinham morrido, outras estavam disputando espaço com entulhos e materiais de obra, mas muitas haviam sobrevivido e crescido bastante desde o seu plantio. Por meio do cruzamento desses dados com o mapeamento feito na pesquisa “Jardins Possíveis”, foi possível constatar que as mudas sobreviventes estavam em frente ou próximas às casas cujos moradores mantêm jardins em seus quintais, que, inclusive, estavam cuidando da adubação e da rega dessas mudas. (Figura 15)

Figura 15: Mudas que resistiram na ocupação Paulo Freire



Fonte: Acervo Natureza Política

O GT arborização organizou em setembro uma trilha à área de preservação existente entre as ocupações Eliana Silva e Nelson Mandela, na qual há duas nascentes d'água. Durante sua preparação, foi feita uma coleta de amostras da água de uma das nascentes para análise laboratorial, cujo resultado acusou a presença de coliformes fecais. Concluiu-se, pela localização da nascente, que a contaminação era consequente da ausência de rede ampla da COPASA instalada no bairro vizinho localizado a montante do vale das ocupações.

A trilha aconteceu no mesmo mês e, para marcar simbolicamente a primavera do Parque, foi feito o plantio de duas mudas de ipê na região das nascentes visitadas, acompanhado por um piquenique com a participação de moradores, integrantes do MLB, funcionários da VINA e equipe do Natureza Política. Novamente, a maior parte dos moradores participantes foi de mulheres e crianças. (Figura 16)

Figura 16: Trilha e plantio pela área de preservação do Parque das Ocupações



Fonte: Acervo Natureza Política

Com relação ao GT reciclagem, o grupo se envolveu na transformação de um contêiner da ocupação Paulo Freire, até então usado apenas como depósito de doações e outros materiais do movimento. Várias reuniões foram realizadas até se chegar na proposta da “pracinha do container”, localizada na entrada da ocupação, demandando, assim, o preparo do terreno e sua transferência para o novo local. (Figura17)

Figuras 17: Pracinha do contêiner



Fonte: Acervo Programa Natureza Política

No que diz respeito ao GT urbanização, a articulação entre os integrantes foi mais difícil, e as atividades relacionadas à discussão sobre a drenagem e a pavimentação não aconteceram. Infelizmente, as chuvas de janeiro de 2020 foram muito intensas, trazendo deslizamentos de terra nas encostas, principalmente na ocupação Paulo Freire. Mais uma vez o MLB recorreu ao apoio da equipe do programa Natureza Política e da VINA,

efetivada por meio de avaliação técnica e de disponibilização de máquina, operador e material drenante para solução imediata do problema.

Vale relatar que durante a pandemia, o MLB organizou com moradores das ocupações, um mutirão para limpeza de pontos críticos do vale, com instalação de lixeiras e plantio de mudas nativas. Desta vez, o movimento não podendo contar com a participação e o apoio da universidade e da empresa, acionou o poder público para a disponibilização de máquinas e operadores. Diante desse fato, é possível afirmar que a pauta ambiental foi definitivamente incorporada no discurso e na prática do movimento, como também de alguns moradores do vale.

Considerações finais

Os pressupostos de projeto adotados pelo planejamento oficial seguem sequências metodológicas lineares: diagnóstico, projeto e construção, podendo acarretar uma falsa leitura do que acontece no espaço em questão, visto que as existências e vivências são desconsideradas. Além disso, os elementos como água, vegetação são entendidos como elementos a serem controlados.

A proposta metodológica do programa Natureza Política busca inserir os elementos naturais como sujeitos. Aposta-se que desse modo moradores e técnicos possam juntos construir e propor seus espaços a partir de uma vivência cotidiana, buscando subverter o percurso adotado nas práticas acadêmicas e de projeto convencionais. Os parâmetros de qualidade urbanística não são definidos a priori para posterior verificação em campo. Em outra direção, a metodologia adotada aqui entende que os parâmetros devam ser construídos na aproximação de saberes e entendimento das agências de todos os envolvidos no território.

Primeiramente, por meio de cartografias coletivas, busca-se visibilizar tanto os conflitos, quanto as existências e as soluções já inventadas. Em seguida, é feita a aproximação das práticas cartografadas com os conceitos

da academia, tais como, resistência, ecologia, sustentabilidade. Seja para confrontá-los ou para buscar possíveis convergências. Tal aproximação é feita com muito critério e rigor, afirmando a existência de outras epistemologias no processo de produção do espaço. Para completar esse processo, a segunda etapa se dá a partir de ações extensionistas, que incorporem as r-existências mapeadas, efetivando intervenções no território que agreguem todos os agentes presentes, buscando aproximações tanto das possibilidades espaciais locais, quanto das advindas da academia.

Importante ressaltar que esse processo é desenvolvido na articulação entre duas pesquisas e um programa de extensão, o que amplia a pesquisa de campo, na medida em que o território investigado não funciona apenas como local de coleta de dados, mas como espaço vivo de incursões e construção de parcerias. A relação entre pesquisador e pesquisado é também deslocada, ora em direção a troca de saberes e conhecimentos, ora em busca de agenciamentos com o poder público e com atores da iniciativa privada localizada

no entorno. O território do parque é assim reconhecido na sua r-existência e em sua potente interação entre os diferentes, sendo uma possibilidade real de construir um espaço incluyente e de viver junto mais amigável entre atores de naturezas diversas.

Referências bibliográficas

BRAGANÇA, L. S.; REZENDE, G; SOUZA, L. Cartografias Afetivas de Jardins Possíveis. **V CONGRESSO ENANPARQ**, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 10 p, 2018.

BRAGANÇA, L. C.; ROTARDE, C. F. M. P. Memória, natureza e cidade. **XXIII CONGRESSO ARQUISUR**, Belo Horizonte, 2019.

BRAGANÇA, L. C. **Do planejamento da circulação ao microplanejamento integrado**. 2005. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.

LOPES, M. S. B. **Artesanias Construtivas e urbanas: por uma tessitura de saberes**. 2016. Tese de Doutorado (Pós graduação em Arquitetura e Urbanismo), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

LOPES, M. S. B. Quatro experiências extensionistas: Deslocamentos espaciais e narrativos. **Revista Interface**, v. 7, n. 1, pp. 233-257, 2019.

LOPES, M. S. B.; BRAGANÇA, L. S.; DEUSDEDIT, M. B.; AMARAL, M. I.; RENA, N. Tecnologia social biopotente: Parque das Ocupações e extensão universitária. **Revista Indisciplinar**, v. 4, n. 1, pp. 80-107, 2018.

LOPES, M. S. B.; BRAGANÇA, L. S.; SÁ, A. I. A. RENA, N. **Natureza Urbana e Produção do Comum**. Grupo Indisciplinar: Método, ativismo e tecnopolítica na defesa dos bens comuns urbanos. **CONGRESO INTERNACIONAL CONTESTED CITIES**, Madrid, 22 p. 2016.



Capítulo 3

Reminiscências de um passado não tão distante

**As marcas do rural na
paisagem urbana de
Belo Horizonte, MG**

Alessandro Borsagli

“Campo” e “cidade” são palavras muito poderosas, e isso não é de estranhar, se aquilatarmos o quanto elas representam na vivência das comunidades humanas.

(Raymond Williams, 1973)

São notórias as marcas do rural na paisagem das grandes cidades brasileiras. Em metrópoles como as cidades do Rio de Janeiro e São Paulo ainda existem edificações e elementos que remetem a um passado onde a paisagem rural dominava as vastas porções de terra, modificadas pelas sociedades cada vez mais urbanas ao longo do século XX, que desde então buscou apagar da existência toda e qualquer reminiscência de um período considerado por muitos como “atraso”, ainda que a cidade não sobreviva sem o rural.

Coexistindo com toda a “modernidade” oriunda de uma sociedade predominantemente urbana, fragmentos de pastos, currais e casarões que anteriormente serviam como sede de chácaras, sítios e fazendas, podem ser considerados resquícios de uma paisagem profundamente modificada a partir da associação homem natureza estabelecida em um determinado tempo/espço, e a ação coletiva com a finalidade de modificar o meio a partir da busca de uma melhor adaptação ao sítio habitado, a paisagem urbana passa a existir, tornando-se objeto de análise e de reflexão com o intuito de se compreender as formas e as relações entre o meio e o ambiente construído.

A paisagem das cidades se altera de maneira mais intensa a partir dos locais de maior aglomeração, que polarizam os serviços e demais atividades comerciais e institucionais, além da convergência dos eixos de transporte para a área central, que contribui não só para a polarização da área, a dotando de notável centralidade, mas também para a alteração da zona contígua à cidade (BEAJEAU-GARNIER, 1980).

Esses fatores contribuem para a alteração da paisagem, na qual o ser humano a adapta de acordo com os seus interesses, promovendo alterações

de ordem hídrica e topográfica, essa última em intrínseca conexão com a parte urbanística, com o intuito de proporcionar uma melhor ocupação do espaço (GORSKI, 2010), no qual é perceptível as marcas deixadas na paisagem ao longo dos diversos períodos de desenvolvimento urbano.

Na cidade de Belo Horizonte, planejada e construída entre os anos de 1894 e 1897 para abrigar a sede da administração do Estado, a ruptura com a paisagem rural se deu no momento da chegada da Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC) ao arraial de Belo Horizonte, antigo Curral del Rey, ocorrida no início do ano de 1894 logo após a escolha do sítio do arraial como local apto a receber a nova capital de Minas Gerais.

Nesse contexto fazendas, sítios e o próprio arraial cederam o seu espaço para os planos de uma racionalidade positivista de uma nem tão nova sociedade recém republicana, que possuía grandes ligações com a terra e da terra tirava a sua riqueza e opulência, mas que ao mesmo tempo desejava viver em um lugar onde o eclético arrasaria com o colonial e a natureza seria controlada pelo urbano-geométrico da nova capital.

Para se ter ideia, a freguesia do Curral de Rey possuía na década de 1850 mais de uma centena de fazendas, como consta no registro de terras da Paroquia de Nossa Senhora da Boa Viagem, cujo cadastro foi realizado entre os anos de 1854 e 1857 em conformidade com a Lei nº 601, ou Lei de Terras. As declarações de propriedades revelam ainda topônimos conhecidos e fortemente ligados à história da capital (BARRETO, 1936), tais como Cercado, Barreiro, Lagoinha, Bento Pires, Calafate, Leitão, Ressaca, destacando-se ainda a proprietária de terras Isidora da Costa, dona de sete alqueires no ribeirão da Onça em Venda Nova, que certamente abrangiam as margens do curso d'água que leva o seu nome.

A paisagem e vocação fortemente rural da região despertaram a atenção de Aarão Reis, engenheiro-chefe da CCNC, que criou um gabinete fotográfico nos dias subsequentes à instalação da Comissão no arraial, com o intuito de registrar as paisagens que se encontravam fadadas ao desaparecimento, ao mesmo tempo em que seriam utilizadas como propaganda (BARTOLOMEU, 2003). Destacam-se ainda as pinturas

executadas por Émile Rouède e Honório Esteves, contratados pela CCNC para registrar algumas das perspectivas que seriam profundamente modificadas com a construção da nova capital.

As fazendas e os sítios mais próximos do arraial, concentrados na bacia do ribeirão Arrudas, foram desapropriados ao longo dos estudos e pesquisas de campo realizadas para a elaboração da planta da nova capital, nos anos de 1894 e 1895. Abaixo uma breve descrição de algumas das propriedades que se encontravam dentro do perímetro delimitado pela CCNC para a nova capital:

- **Fazenda do Leitão** – Pertencia a Cândido Lúcio da Silveira e considerada o último remanescente da época do arraial dentro do perímetro estabelecido pela Comissão Construtora. Desapropriada no ano de 1894, sua sede se transformou no período da construção em depósito de materiais e escritório, se convertendo posteriormente em viveiro de plantas sob a chancela de Leon Quet e Henri Gorceix, então inspetor geral do ensino agrícola do Estado. Foi transformada em museu no ano de 1943. É a reminiscência do período do arraial mais emblemática do município.
- **Fazenda Capão** – Pertencia a Ilídio Ferreira da Luz e compreendia uma vasta porção de terras localizadas entre os vales dos córregos do Acaba Mundo e Leitão (bairros São Pedro, Santo Antônio e parte da Savassi). Sua sede ficava nas proximidades do cruzamento da Avenida Getúlio Vargas e Rua Alagoas, às margens do córrego do Mendonça e do aqueduto que abastecia o arraial. As terras abrangiam culturas, olarias e um engenho ao lado da casa de José Ferreira da Luz, além das cabeceiras do Leitão, fazendo divisa com a Fazenda do Cercadinho. Desapropriada no ano de 1894.
- **Fazenda do Cercadinho** – Pertencia a José Cleto da Silva Diniz,

foi desapropriada no ano de 1894 para a construção do aparato destinado à captação do córrego do Cercadinho. Possuía duas sedes (antiga e nova), sendo a última construída às margens do córrego da Chácara ou Pau Grande, próximo à Avenida Barão Homem de Melo.

- **Fazenda da Boa Vista** – De propriedade de João José da Cunha e de sua esposa, Maria Angélica da Cunha, dentro do perímetro da nova capital compreendia uma vasta porção de terras de culturas e de criações, atualmente ocupadas pelos bairros Floresta e Santa Tereza, correspondente a margem norte do ribeirão Arrudas, sendo que a sua sede se localizava nas proximidades da Parada do Cardoso (bairro Santa Tereza). Ao que tudo indica, foi uma das maiores propriedades desapropriadas pela CCNC e extrapolava os limites dos marcos geodésicos, onde o bairro Boa Vista ainda conserva o seu nome. João José da Cunha possuía ainda quatro casas na Rua do Capão. Desapropriada em dezembro de 1894.
- **Fazenda do Calafate** – A Fazenda do Calafate ocupava as terras compreendidas entre os córregos dos Pintos e Piteiras, correspondente à margem direita do ribeirão Arrudas (bairros Prado e Calafate). Fundada pelo português Antônio Martins da Costa Eiras, a fazenda foi desapropriada no ano de 1894 quando pertencia a Francisca da Costa Pacheco. A propriedade abrigava há algum tempo o povoado de mesmo nome, que se tornou anos mais tarde um dos mais prósperos bairros suburbanos da nova capital. Fazia divisa com as fazendas do Cercadinho e do Leitão.
- **Fazenda do Palmital** – A fazenda do Palmital se estendia desde a margem esquerda do Arrudas, na porção correspondente ao bairro Carlos Prates, até as cabeceiras do córrego da Cachoeirinha, correspondente aos bairros Caiçara e Santo André, além de parte das vertentes do córrego do Pastinho. A fazenda, quando da desapropriação ocorrida em novembro de

1894, pertencia a José Carlos Vaz de Mello e ao Banco Viação do Brasil, que vinha adquirindo terras no arraial desde o final de 1890 (BORSAGLI, 2017).

- **Fazenda do Sacco** – Pertencia a Joaquim de Souza Menezes. A fazenda ocupava as terras entre o córrego do Pastinho e o ribeirão Arrudas, correspondente a parte do bairro Carlos Prates e a região central da capital. Foi desapropriada em janeiro de 1895.
- **Lagoinha** - Propriedade que pertencia a Damaso dos Santos Benfica e abrangia as terras compreendidas entre a Rua Itapecerica (Estrada de Venda Nova) e o córrego da Lagoinha (Av. Antônio Carlos), até a Rua Formiga. Desapropriada em fevereiro de 1895.
- **Sítio da Mata** – O sítio da Mata pertencia a Guilherme Ricardo Vaz de Mello, no vale do córrego de mesmo nome, atual Avenida Silviano Brandão, cujas terras foram desapropriadas em outubro de 1894.
- **Sítio do Navio** - De José Alves do Valle, não existem muitas informações. Localizado na altura do bairro Saudade, próximo ao hospital da Baleia e às margens do córrego do Navio, sua sede era que uma modesta casa de capim, adquirida pela CCNC em dezembro de 1894.

Figura 1: Perspectiva na direção O do arraial de Belo Horizonte desde a Rua de Santana, 1894. Em primeiro plano uma mãe e uma criança, carregando possivelmente água, uma vez que o aqueduto do arraial passava a poucos metros do local e à esquerda um curralense carregando lenha. Ao fundo as Serras da Piedade e do Espinhaço, em pintura de Honório Esteves.

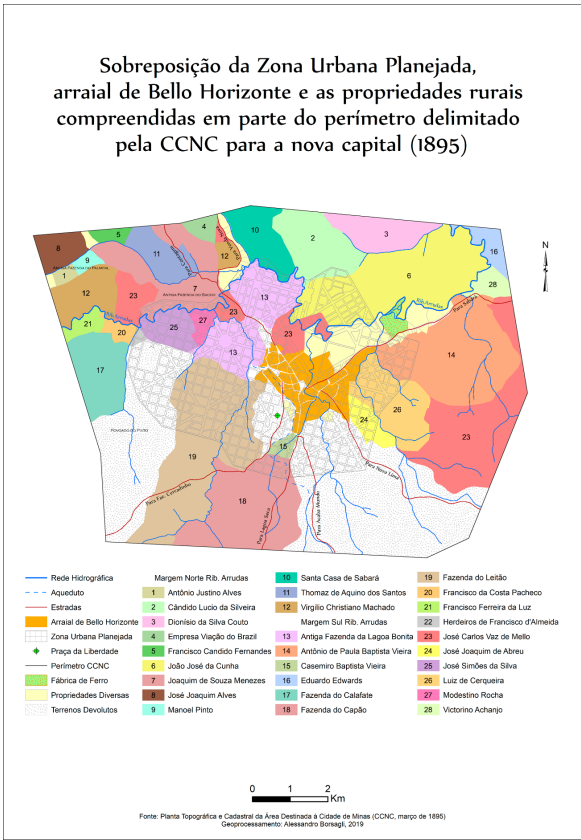


Fonte: MHAB acervo CCNC

Ressalta-se que a desapropriação das propriedades rurais se deu não só por estarem inseridas no perímetro delimitado pela CCNC, mas também pela quantidade de mananciais que existiam no sopé da Serra do Curral e localizadas dentro das propriedades, ao mesmo tempo em que as nascentes dos córregos do Acaba Mundo, Gentio, Mangabeiras, Serra e Cardoso se encontravam em terrenos devolutos que se estendiam desde o arraial até o cume da Serra do Curral, abrangendo terras atualmente ocupadas pelos bairros Belvedere, Mangabeiras, Sion, Cruzeiro, Anchieta, Funcionários, Serra, Carmo e de parte do Aglomerado da Serra.

A partir das plantas e dos estudos realizados pela CCNC, ficou evidente a imposição de uma racionalidade técnica sobre o sítio (HOYUELA JAYO, 2019), onde a grade ortogonal pode ser considerada como um plano que não se harmoniza as formas de um relevo que deveria ser modificado a partir de preceitos que buscavam o controle sobre o meio, que deveria ser adequado de acordo com os interesses e necessidades de uma sociedade que, a partir do saber técnico, buscava romper de maneira profunda com a paisagem rural e com todos os seus elementos.

Figura 2: Mapa elaborado a partir da Planta Topográfica e Cadastral da Área Destinada a Cidade de Minas, (1895) e a sobreposição da cidade planejada com uma parte das propriedades rurais que se encontravam no entorno no arraial de Belo Horizonte.



Fonte: elaborado por Alessandro Borsagli (2019).

Nesse momento (1895) as fazendas assentadas na bacia do ribeirão da Onça foram poupadas da desapropriação imposta pelo Estado, se convertendo em propriedades estratégicas para o abastecimento da nova capital, além das terras, que já eram vistas como reserva (de mercado) para a inevitável expansão urbana para as terras do norte do município. Entre as inúmeras propriedades, que se encontravam estrategicamente assentadas entre o arraial de Belo Horizonte e o povoado de Venda Nova, destacavam-se as fazendas próximas ao povoado da Onça, parte do atual bairro Providência, e as fazendas assentadas no vale do ribeirão Pampulha, originadas da grande sesmária de Bento Pires, cuja notícia mais antiga que se tem data do ano de 1734 (BORSAGLI, 2019) e que englobava grande parte dos bairros localizados próximos a Represa da Pampulha.

Apesar das desapropriações e das obras de construção da nova capital, inaugurada em dezembro de 1897 e pela busca de uma natureza controlada pelo traçado concebido pela régua e pelo compasso, evidenciando o rompimento entre a paisagem colonial e os seus caminhos tortuosos e a racionalidade positivista que buscava hierarquizar o modo de vida urbano e o próprio meio, o rural, os seus elementos e o seu modo de vida permaneceriam por décadas dentro da cidade planejada, onde se destacam as colônias agrícolas criadas pelo Estado.

A nova capital e a persistência do rural na paisagem

Nas três primeiras décadas de existência de Belo Horizonte, em meio à utopia dos republicanos mineiros e dos engenheiros da CCNC, que desejavam uma cidade salubre, higiênica e racional (BORSAGLI, 2016), a paisagem rural era muito presente na vida e no cotidiano da cidade, visto que muitas das terras desapropriadas pela Comissão Construtora não haviam sido urbanizadas não só por falta de recursos necessários para a movimentação de terras e infraestrutura urbana, mas também por falta de população, que dava a Belo Horizonte fortes ares interioranos, apesar de ser ali que se exercia o poder central do Estado.

Era um período no qual Belo Horizonte se encontrava cercada por uma extensa massa vergel não só das propriedades rurais concentradas na porção norte do município, mas também dos sítios e chácaras, algumas assentadas na zona suburbana, em particular no bairro da Serra, que abrigava palacetes de ares aristocráticos que se confundiam em meio a vegetação e brumas serranas da porção sul da capital. Para se ter ideia, nesse período existia a menos de um quilômetro do Palácio da Liberdade pastos, estábulos e plantações de milho e de cana, remanescentes das velhas fazendas do Capão e do Leitão.

A preservação da vocação agrícola da região, herança dos tempos do arraial do Curral del Rey, em parte, deve-se à criação de cinco colônias agrícolas pelo Estado nos anos de 1898 e 1899 (PENNA, 1997), em uma considerável porção de terras que se encontravam inseridas no perímetro estabelecido pela CCNC para a nova capital. Ressalta-se ainda que as colônias foram assentadas nos vales de alguns dos cursos d'água que se encontram dentro do perímetro:

- Colônia agrícola Carlos Prates – vales dos córregos do Pastinho e dos Pintos.
- Colônia agrícola Afonso Pena – vale do córrego do Leitão.
- Colônia agrícola Adalberto Ferraz – vale dos córregos do Acaba Mundo e do Gentio.
- Colônia agrícola Bias Fortes – vale dos córregos da Serra e do Cardoso.
- Colônia agrícola Américo Werneck – vale do córrego da Mata.

É importante observar que a criação das colônias agrícolas, ainda que assentadas sobre uma parcela da região que abrigaria o Cinturão Verde da nova capital, contrastava e mesmo negava, pelo menos por um período e de maneira parcial, os planos estabelecidos por Aarão Reis onde os subúrbios, ou a zona suburbana, seriam a transição entre o campo e a cidade (AGUIAR, 2006). De acordo com o autor:

A criação da zona colonial procurou responder de modo simultâneo a três objetivos: povoar sistematicamente os arredores da Cidade de Minas, com uma população produtiva e ordeira, assegurando o controle do espaço pelo poder público e contribuindo para o desenvolvimento da região e do estado em bases agrárias (AGUIAR, 2006, p.243).

As colônias agrícolas existiram de maneira oficial por quase duas décadas, sendo anexadas à zona suburbana de Belo Horizonte na primeira metade da década de 1910. Apesar do curto período de existência, a paisagem rural das colônias, por sua vez herdadas das antigas propriedades rurais do Curral del Rey, continuou notável em alguns locais da capital, em particular as terras do vale do córrego do Leitão que compunham a colônia agrícola Afonso Pena, onde chácaras e sítios coexistiram com residências unifamiliares e mesmo edifícios até a década de 1980¹⁸.

Figura 3: Vacas pastando em uma das colônias agrícolas da nova capital, nos primeiros anos do século XX.



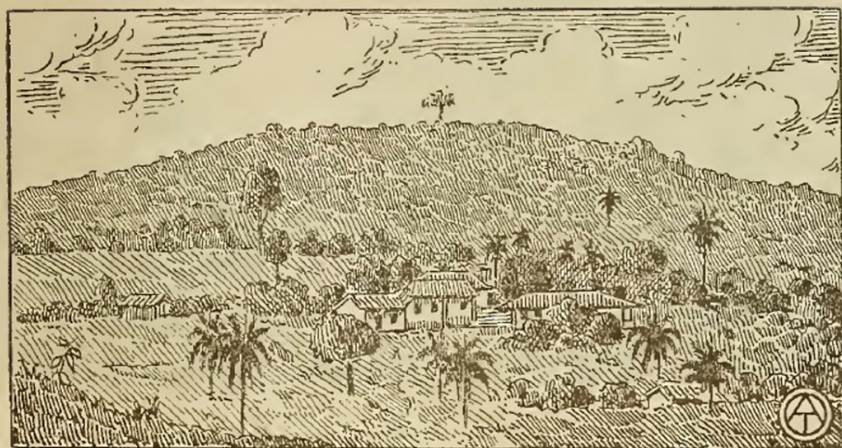
Fonte: Museu Imperial

18 No cruzamento das ruas Professor Aníbal de Matos e Pitangueiras, existia um sítio remanescente das antigas propriedades rurais do vale do Leitão, habitado por um casal de idosos. A propriedade, cercada de mangueiras e localizada às margens do Leitão, canalizado entre os anos de 1967/1972, foi demolida no ano de 1988.

Com a anexação das colônias agrícolas à zona suburbana de Belo Horizonte, ocorrida na primeira metade da década de 1910, os lotes coloniais foram rapidamente absorvidos pelo tecido urbano da capital, uma vez que, parcelados e comercializados a preços módicos, tornou-se o destino de centenas de famílias que não possuíam condições de adquirir lotes dentro da Avenida do Contorno (BORSAGLI, 2016). Nesse contexto, em pouco mais de duas décadas, o crescimento urbano estendeu-se sobre os velhos pastos curralenses e as plantações limítrofes ao tecido urbano da região central, preservando apenas a sede da fazenda do Leitão, graças a uma alteração realizada no traçado geométrico da zona planejada entre as décadas de 1920 e 1930, que inicialmente englobaria a sede e as benfeitorias da fazenda. As demais propriedades e suas respectivas sedes foram desaparecendo à medida em que as vias e os loteamentos apagavam da paisagem, agora urbana, todo e qualquer traço rural que poderia um dia lembrar que naquela porção de terra urbanizada, de paisagem quase uniforme, já exerceu funções predominantemente agrícolas.

Nesse contexto de expansão urbana para todas as direções, destacam-se os croquis feitos pelo cartógrafo Affonso de Guayra Heberle para o Anuário Estatístico de Belo Horizonte, publicado no ano de 1937. O cartógrafo, responsável pela elaboração de algumas das plantas do município de Belo Horizonte nas décadas de 1920 e 1930 aproveitava as pesquisas de campo para registrar diversas paisagens do município, quase sempre retratando os aspectos rurais, marcos geográficos e paisagens naturais que se destacavam na capital. Possivelmente, Heberle já tinha consciência do inevitável desaparecimento de grande parte das propriedades rurais que circundavam o tecido urbano, uma vez que em grande parte dos seus desenhos contemplam as sedes das propriedades rurais.

Figura 4: Croqui da sede da Fazenda dos Coqueiros e alto do João Gomes, elaborado por Affonso de Guayra Heberle.



10 — FAZENDA DOS COQUEIROS. NO FUNDO O PERFIL DO ALTO DO JOÃO GOMES, LINHA DIVISÓRIA ENTRE OS MUNICÍPIOS DE BELO HORIZONTE E CONTAGEM.

Fonte: Acervo Alessandro Borsagli

Em meio à metropolização de Belo Horizonte, iniciada na primeira metade da década de 1950, as propriedades rurais ficaram concentradas nos limites do município, na qual a região Onça/Izidora se tornou a guardiã dos remanescentes rurais de Belo Horizonte. Grande parte das propriedades da bacia do ribeirão Arrudas foram absorvidas pelo tecido urbano e cortadas por estradas, avenidas e ruas, sendo que as consequências desse rápido adensamento foram logo sentidas pelos proprietários rurais, que sofriam não só com as invasões e com a insegurança, mas também com o grave problema da poluição das águas fluviais, impossibilitadas de uso pelo despejo de esgotos domésticos e industriais.

Pampulha, Onça e Izidora: urbanização tardia e os fragmentos rurais na paisagem urbana

A bacia do ribeirão da Onça, separada geograficamente do perímetro da nova capital pela Serra da Contagem e formada por importantes microbacias, dentre as quais se destacam os ribeirões da Izidora, Cachoeirinha e Pampulha, continuou exercendo função predominantemente agrícola ao longo da primeira metade do século XX. Até então considerada a área rural do município, juntamente com a Lagoa Seca e as cabeceiras dos cursos d'água que vertem da Serra do Curral, suas terras abrigavam dezenas de sítios e fazendas centenárias que proporcionavam momentos de lazer e de fuga de uma capital que passou a crescer a passos largos após o ano de 1920 (BORSAGLI, 2016).

As fazendas mais próximas da zona planejada que resistiram à primeira onda urbana, em particular nas regiões oeste, nordeste e norte, na sua maioria, foram loteadas após o falecimento dos proprietários e da ameaça urbana de uma capital que crescia de maneira desordenada para todos os lados. A região Onça/Pampulha passou a ser fracionada a partir da construção da represa do ribeirão Pampulha (1936/1938) e da anexação dos povoados e terras adjacentes ao Complexo Arquitetônico à zona suburbana do município, ocorrida na primeira metade da década de 1940.

Ainda assim, apesar da urbanização da bacia do ribeirão Pampulha, iniciada na década de 1940 e consolidada na primeira metade da década de 1960, que alavancou o rápido adensamento da porção norte do município, as sedes de algumas das fazendas que dominavam anteriormente a paisagem foram preservadas, ilhadas em meio aos loteamentos e ocupações informais. Pode-se citar como exemplos a Fazenda da Serra no bairro Castelo, a Fazenda Capão na região de Venda Nova e a Fazenda Cachoeirinha no bairro Palmares. Outras, como a Fazenda São José, de propriedade de Alípio de Mello e a Fazenda dos Coqueiros desapareceram perante a consolidação urbana na bacia da Ressaca.

Figura 5: Vista aérea dos depósitos da Esso na década de 1950. À esquerda a sede da Fazenda Cachoeirinha e na porção superior parte do bairro Renascença.



Fonte: Acervo IBGE

Em todo esse contexto de acentuada urbanização e metropolização de Belo Horizonte, que atingiu a marca de um milhão de habitantes no ano de 1966, as terras da bacia Onça/Izidora, até a década de 1970 apresentavam paisagens significativamente rurais, onde fazendas e sítios se misturavam com loteamentos, muitos deles aprovados antes mesmo da chegada de infraestrutura urbana e ocupações informais, que davam a região um aspecto notavelmente rurano, onde não existiam fronteiras entre a

paisagem rural e a paisagem urbana. O fato de Belo Horizonte ter surgido e se expandido a partir do eixo do ribeirão Arrudas, a urbanização tardia da região da Onça/Izidora contribuiu para a ruralidade que nas três últimas décadas acabou por se concentrar nos limites do município, em particular na fronteira com o município de Santa Luzia, destacando-se a Mata do Sanatório, que pode ser considerada o último bolsão vergel do município de Belo Horizonte.

Dentre as reminiscências que ainda existem e coexistem com o tecido urbano na região, destacam-se a centenária Fazenda Capitão Eduardo e o Sítio Pau Ferro, fragmentos do rural em uma paisagem de uma bacia considerada 100% urbana, cujos aspectos são desconhecidos de grande parte da população de Belo Horizonte. A sede da Fazenda Capitão Eduardo, construída possivelmente por volta de 1850 às margens do ribeirão da Onça pelo Capitão Eduardo Aristides Augusto de Lima (1828-1889), abrangia uma vasta porção de terras que se estendiam desde a confluência dos ribeirões da Onça e Izidora até o rio das Velhas. No decorrer do século XX as terras foram fragmentadas e desapropriadas, uma vez que o aterro sanitário de Belo Horizonte seria implantado na região, o que acabou não acontecendo. A construção de um conjunto habitacional na década de 1980 e posteriormente a Estação de Tratamento de Esgotos do Onça acabou por ilhar a sede da propriedade e algumas de suas benfeitorias, que podem ser consideradas baluartes de uma paisagem que ainda possuem características rurais, ainda que a aglomeração humana não seja baixa.

O Sítio do Pau Ferro era de propriedade de Roberto Eiras Furquim Werneck (1905-1985), filho de Hugo Werneck e administrador da propriedade e de suas benfeitorias. As terras pertencentes ao sítio contavam com culturas, criações e um pomar que se localizava entre a sede e a estrada do sanatório. Destaca-se ainda a pequena vila dos trabalhadores do sanatório, que se firmou como polo de trabalho de uma região predominantemente agrícola. Nesse contexto, o ribeirão da Izidora figurava como o limite entre o cultivável e os cerrados limítrofes ao município de Santa Luzia.

Na segunda metade da década de 1950 iniciou-se a exploração de uma pedreira na margem norte da Izidora defronte ao sítio, e apesar de

não apresentar o resultado esperado pelos proprietários (SIMIÃO, 2008), possibilitou o emprego de operários que viviam nas proximidades do sanatório. O parco retorno da exploração obrigou a venda de parte das terras do sanatório, partilhadas na década de 1960 após o falecimento da viúva de Hugo Werneck. Ressalta-se ainda que o Sanatório Hugo Werneck teve suas atividades encerradas no ano de 1973.

No ano de 1990, através do decreto 6.751, o Sítio do Pau Ferro foi declarado de utilidade pública para fins de desapropriação, com o intuito da regularização dos terrenos que receberam o conjunto habitacional PROMORAR nas terras da Fazenda Tamboril, ainda existente na margem norte do ribeirão da Izidora. Desde então, ao que tudo indica, o sítio se encontra parcialmente abandonado, em meio às disputas político-fundiárias na região da Izidora.

Figura 6: Algumas reminiscências rurais existentes no município de Belo Horizonte: Casa da Fazendinha (A), Chácara de Octacílio Negrão de Lima (B), Fazenda Cachoeirinha (C) e Fazenda Capitão Eduardo (D).



Fonte: Acervo Alessandro Borsagli.

Considerações Finais

Belo Horizonte, imaginada, concebida e construída sobre um sítio que se caracterizava pela sua vocação agrícola e posição geográfica privilegiada, sintetizava todo o anseio da busca pela modernidade urbana que no momento da chegada da CCNC (1894), se encontrava a pleno vapor no Ocidente, a partir de reformas que buscavam resolver os inúmeros problemas urbanos decorrentes da Revolução Industrial (BENEVOLO, 2001).

Nesse sentido, a ruptura pensada com a paisagem rural decorrente da notável vocação agrícola da Freguesia do Curral del Rey, um dos mais importantes entrepostos comerciais de Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX (BORSAGLI, 2017) é uma forte característica nos planos da Comissão Construtora, que buscava controlar o espaço a partir de delimitações que sugeriam uma transição de paisagens que só viria a ocorrer décadas mais tarde.

Ainda assim, as marcas deixadas pelo rural na paisagem urbana da capital ainda existe em diversas regiões, ao mesmo tempo em que fragmentos de campos e de culturas, sedes de antigas propriedades rurais coexistindo com o tecido urbano e caminhos tortuosos em desarmonia com a cidade são alguns dos resquícios que ainda se vê por todo o município, no qual o Barreiro e suas lavouras encravadas entre a Serra do Rola Moça e o meio urbano, e a região da Izidora são exemplos concretos da presença rural em um município 100% urbano.

Restos de pastos, como nos bairros Jardim América e Caiçara, ou sedes das antigas propriedades rurais como Carneiros, Capitão Eduardo, Floresta ou Sousa Lima podem ser consideradas resistências perante a urbanização que acabou por cimentar toda a ruralidade belorizontina, sendo que muitas delas ainda existem ou pela tardia urbanização dos confins do município, ou pela necessidade dos proprietários dos imóveis em preservar a sua moradia, uma vez que as terras das propriedades, em alguns casos, acabam parceladas por questões tributárias ou de herança.

Dentre essas resistências rurais materializadas na paisagem

urbana, destaca-se a Casa da Fazendinha, construção atualmente localizada no Morro do Papagaio e remanescente da Colônia Agrícola Afonso Pena (1899-1914), edificada após o ano de 1900 e em posição geográfica que dá indícios de que parte das roças da Fazenda Capão podem ter sido aproveitadas pelos colonos. A Casa da Fazendinha, ao longo de um século de existência, não só é um testemunho das paisagens pretéritas de Belo Horizonte e de grande importância não só histórica e paisagística, mas também cultural e afetiva, uma vez que o morro do Papagaio surgiu e se consolidou tendo como sentinela o centenário casarão eclético.

Enfim, ainda que Belo Horizonte, não possua oficialmente uma zona rural há décadas, ela guarda em seus limites inúmeras reminiscências que remetem a um passado não tão distante, onde fazendas, sítios, pastos, criações e lavouras alimentavam e coexistiam com uma urbe que desde sempre almeja a modernidade, mas que possui fortes raízes com a terra, tanto culturais quanto afetivas.

Referências bibliográficas

AGUIAR, T. F. R. **Vastos Subúrbios da Nova Capital: formação do espaço urbano na primeira periferia de Belo Horizonte**. 2006. Tese de Doutorado (Doutorado em História), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

BARRETO, A. **Belo Horizonte: memória histórica e descritiva: história antiga**. Belo Horizonte, Livraria Rex, v.1, 1936.

BARTOLOMEU, A. K. C. Pioneiros da fotografia em Belo Horizonte: O Gabinete Fotográfico da Comissão Construtora da Nova Capital (1894-1897). **Varia História**, n. 30, p.37-66, 2003.

BEAUJEU-GARNIER, J. **Geografia urbana**. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: 1980.

BENEVOLO, Leonardo. **História da Cidade**. São Paulo, Editora Perspectiva2, 001.

BORSAGLI, A. **A Fazendinha do Aglomerado Santa Lúcia: o rural na região centro sul de Belo Horizonte**. Website, 2017. Disponível em: <http://curraldelrei.blogspot.com/2014/01/a-fazendinha-do-aglomerado-santa-lucia.html> > Acesso em: 20 agosto 2019.

BORSAGLI, A. **Rios Invisíveis da Metrópole Mineira**. Belo Horizonte, Clube de Autores, 2016.

BORSAGLI, A. **Sob a sombra do Curral del Rey: contribuições para a história de Belo Horizonte**. Belo Horizonte, Clube de Autores, 2017.

BORSAGLI, A. **Arraial de Belo Horizonte: a ruralidade da nova capital de Minas**. Belo Horizonte, Clube de Autores, 2019.

GORSKI, M. C. B. **Rios e Cidade**. Ruptura e Reconciliação. São Paulo, Senac, 2010.

HOYUELA JAYO, José. Antônio. **Mapa Histórico Digital de Belo Horizonte**. Disponível em: < <http://www.mapahistoricodigitalbh.com.br/>>. Acesso em: 17 agosto 2019.

PENNA, Octavio. **Notas Cronológicas de Belo Horizonte**. Fundação João Pinheiro, Belo Horizonte, 1997.

SIMIÃO, D. S. **O Quilombo das Mangueiras, Belo Horizonte – Minas Gerais**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, NuQ/FAFICH, 2008.

WILLIAMS, R. **The country and the city**. New York, Oxford University Press, 1973.



Seminário

ROÇA GRANDE

das-Culturas da cidade

Capítulo 4

Indígenas nas cidades: Memórias "esquecidas" e direitos violados

Um olhar a partir da
Região Metropolitana de
Belo Horizonte (RMBH), MG

Alenice Maria Motta Baeta



O objetivo deste artigo é contribuir para que os indígenas que vivem nas cidades, em especial na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), estado de Minas Gerais, ganhem visibilidade, superem a vulnerabilidade social que se encontram e que conquistem acesso aos seus direitos individuais e coletivos também no contexto urbano, como a própria legislação nacional e normas internacionais vigentes garantem.

No Brasil, a porcentagem de índios morando em centros urbanos é 36%, de acordo com o Censo do IBGE de 2010, sendo que pelo menos 324,8 mil indígenas habitam áreas urbanas em todo o país, todavia, estes dados, dez anos depois, já se encontram defasados. A cidade de Belo Horizonte tem 3.477 indígenas e na região metropolitana da Grande Belo Horizonte há 7.979 mil indígenas, de acordo com este censo.

Espera-se que o próximo recenseamento possa dar atenção aos Povos Tradicionais, em geral, visando calibrar tais índices, o que possibilitará uma visão mais nítida da realidade sociocultural e étnica deles. A RMBH tem forte presença indígena, mas o descompasso entre os dados oficiais com os reais pode também ser atribuído ao sistema de classificação censitária, como também à forma de abordagem a respeito do autorreconhecimento ou de autoafirmação de cada pessoa. Muitos ainda temem se apresentar como indígenas, em função do preconceito que sofrem e pela falta de uma política social que respeite a diversidade e as peculiaridades culturais que existem no âmago das cidades.

"Os índios não têm homogeneidade cromática nem possuem traços físicos que possam singularizá-los perante outros segmentos da população. (...) Por se tratar de um status jurídico, não há meio termo possível: ou a pessoa se enquadra nesse ou não se enquadra ainda que possa optar por acionar ou não a sua identidade." (OLIVEIRA FILHO, 1999a, p.134-135)

Muitos são os motivos para o êxodo forçado de pessoas e famílias indígenas para as cidades, já sendo considerado um fenômeno mundial. Nesse sentido, as organizações indígenas buscam o reconhecimento a partir de características culturais próprias, afastando a imagem preconcebida do índio primitivo “nu e na mata”, que não pode interagir ou morar em cidades, sob a pena de deixar de “ser índio”.

“De acordo com a visão assimilacionista, os povos indígenas deveriam ser ‘civilizados’ para ser ‘integrados’ à sociedade dominante, deixando para trás seus modos de vida, suas línguas, costumes e tradições, considerados até então ‘selvagens’ ou ‘incivilizados’. Nesta visão, os indígenas deixariam de ser ‘silvícolas’, abandonariam seus territórios, seus modos de vida e suas culturas e passariam a ser trabalhadores rurais. Consequentemente, se chegassem ao contexto urbano, seria porque já teriam deixado de lado sua identidade indígena.”
(YAMADA et al., 2018, p. 368)

O fato é que tanto nos territórios indígenas quanto na cidade, essas comunidades continuam a sofrer discriminação, perseguições, privações e ameaças. Os indígenas exigem o direito de ir e vir, como todos os demais grupos sociais, bem como, morar onde achar melhor, exigindo novos debates acerca dos distintos e complexos processos de territorialização indígena.

Com a expansão do modelo colonialista impulsionado por empreendimentos ligados à produção de commodities da mineração e do agronegócio, obras de infraestrutura viária, energética e domínio de aquíferos, há uma forte tendência de aumentar os conflitos territoriais e socioambientais envolvendo comunidades tradicionais, camponeses e povos originários, causando novas ondas de violência e expropriação dos seus territórios.

O Brasil tem responsabilidade e dever de respeitar e promover os direitos dos povos indígenas tal como expressos na Constituição Brasileira de 1988, que em seu artigo 231, reconhece aos indígenas, sem distinção de onde estejam, o direito à organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e também à terra tradicionalmente ocupada; como também

na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, e na Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais, de 1989, Organização Internacional do Trabalho (OIT), da Organização das Nações Unidas (ONU). Contudo, o direito constitucional referente às terras originais é frequentemente violado, e o governo tem sido cúmplice do latifúndio e do agronegócio que, com ganância sem fim, insiste em continuar invadindo os territórios indígenas.

Muito importante registrar que a demarcação de terra é de extrema importância e fundamental para que os povos tradicionais e indígenas garantam a segurança e o domínio sobre seus espaços geográfico-cosmológicos, sobrevivência e manejo, sendo estes um meio de afirmação de seus modos de vida e de sua territorialidade.

"A noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado". (OLIVEIRA, 1999b, p. 20)

É preciso levar em consideração a realidade na qual os indígenas urbanos estão inseridos e os motivos que os levaram à cidade e os seus processos de (re)territorialização, quer dizer, a apropriação de espaços de convivência socioambiental. (HAESBAERT, 2017) A migração para as cidades pode ser, às vezes, voluntária ou, quase sempre, forçada e, em muitas situações, envolve violação de direitos humanos e dos povos indígenas, como nos casos em que é motivada pela expulsão de suas terras de origem, fuga de conflitos, ameaças, insegurança econômica, trabalho, ausência ou precariedade de serviços básicos, tratamento de saúde, comercialização de artesanato, estudos, dentre outras tantas razões. Na maioria das vezes subsistem em circunstâncias precárias, vivendo em comunidades de baixa renda espalhados por todo o território nacional. Há ainda situações que o crescimento de cidades é que alcançou e invadiu antigos territórios indígenas e/ou tradicionais. Este é o exemplo de cidades como São Paulo (SP) e Chapecó (SC).

Segundo constatado pela representante da Agência para a Habitação das Nações Unidas (ONU-Habitat), no Fórum Urbano Mundial sobre Povos Indígenas nas Cidades, o principal desafio é o direito à moradia.

"Indígenas acabam deixando suas áreas ancestrais e migram para as cidades por fatores como a invasão de suas terras, guerras ou mesmo a busca por melhores oportunidades. Mas, ao chegar nos novos territórios, encontram dificuldade para se assentar e passam a viver em favelas." (ABDALA, 2010, p. 1)

Há diversas e instigantes histórias de vida de indígenas e de suas famílias a respeito do motivo que os fizeram migrar para a cidade, contudo, parece bastante inadequada a utilização de conceitos que descrevem indígenas fora das suas terras tradicionais como "desaldeados" ou "aculturados". Esta parece ser uma importante chave para se entender a argumentação equivocada e oportunista a respeito de programas de políticas públicas no Brasil, restritos a aldeias e a territórios indígenas em zonas rurais. Ademais, a noção usual que a maior parte da população indígena vive em áreas rurais remotas também não corresponde à realidade. Dados da ONU indicam que em alguns países, como Austrália, Canadá, Estados Unidos e Chile, a maior parte da população indígena vive em cidades. Em 2000 a população indígena na América Latina era de 30 milhões de pessoas, sendo que 12 milhões (40%) viviam em áreas urbanas.¹⁹ Como nos chama a atenção Richter, Silva e Guirau:

"Por mais que o Estado brasileiro tenha avançado no reconhecimento da necessidade de construção de políticas sociais diferenciadas para os povos indígenas, a questão do "pré-requisito do território" é ainda um nó que precisa ser superado". (RICHTER, SILVA & GUIRAU, 2013)

É fato a existência de vários tipos de "aldeias urbanas", onde comunidades indígenas, com enormes dificuldades econômicas, conseguem manter suas redes de sociabilidade e de organização em meio a uma maioria não indígena, também diversa em sua composição. Em

uma sociedade capitalista que reproduz a desigualdade social de forma crescente, o processo de “urbanização indígena”, parece irreversível e carece de ações afirmativas para a melhoria das condições de vida dos indígenas. Relevante destacar que ainda há nas cidades muitas famílias que se apresentam como descendentes de indígenas, cujas avós foram “pegas no laço” ou eram “índias bravas”.

Pelo menos dezessete etnias vivem no Estado de Minas Gerais, a dizer, Aranã, Catu-Awa-Arachás, Kaxixó, Kiriri, Krenak, Maxacali, Mucurin, Pankararu, Pataxó, Pataxó Hãhãhãe, Puris, Tuxá, Xacriabá, Xucuri-Kariri, Kamacã-Mongoió, Carajá e Guarani. Há famílias ou indivíduos que pertencem às etnias mencionadas acima que moram ou transitam com certa periodicidade em centros urbanos, incluindo a RMBH. Acrescentam-se ainda indígenas da região amazônica que vêm estudar em cursos de graduação e/ou trabalhar na capital, temos como exemplo membros das etnias Kambeba e Tikuna. Certamente há muitas famílias indígenas que moram na RMBH de etnias não mencionadas acima. Contudo, a identificação em Minas Gerais não se apresenta de forma estática, sendo que o processo de etnogênese e de migrações são muito dinâmicos. Há ainda carência de um diagnóstico a respeito de fluxos sazonais de indígenas nas cidades, em função de acesso a pagamento de benefícios sociais ou auxílios emergenciais, por exemplo. Isto também implica em considerar as dimensões espaciais e as vivências enquanto “territórios-rede”, reconhecendo a sua multiterritorialidade e a importância estratégica do espaço na dinâmica transformadora da sociedade. (HAESBART, 2007)

Figura 1- Indígena da etnia Pataxó, que vende artesanato e vigia carros nas ruas do município de Ibirité-RMBH, onde também é morador.



Foto: A. Baeta. Fevereiro de 2020.

A invisibilidade dos indígenas apresenta inúmeras contradições e contrastes na urbe. Sob esta perspectiva, merece destaque a toponímia de alguns logradouros e de bairros na zona central da capital mineira, que foram batizadas com etnônimos indígenas, como, Guajajaras, Tupinambás, Aimorés, Tupis, Carijós, Goitacazes, Guaranis, Timbiras, Tamoios; etnias ancestrais do território que hoje se constitui o estado de Minas Gerais. Inclusive, em 1991, no advento dos noventa anos da cidade de Belo Horizonte, quatro bairros que circundam a Praça Sete, considerada o coração da cidade, foram rebatizados com o nome de povos indígenas que habitam atualmente o Estado de Minas Gerais, no caso, Xacriabá, Krenak, Pataxó e Maxacali. Curioso, que apesar dos nomes e da homenagem à memória indígena, foram inúmeros os episódios de indígenas que tentaram vender artesanato nesses bairros e arredores, que sofreram represálias por

parte de policiais militares, de guardas municipais e de fiscais da prefeitura. Há ainda muitos relatos a respeito de repressão à comercialização em feiras abertas e eventos culturais, bem como, denúncias sobre impedimento de indígenas de entrarem no metrô, em ônibus e órgãos públicos trajando paramentos, pinturas corporais, instrumentos e bagagens. As repressões e violências não param por aí. Já morreram nas ruas de Belo Horizonte, pelo menos três indígenas - mortes estas que até hoje não foram devidamente esclarecidas. Em julho de 2014, o indígena Samuel Pataxó, de 19 anos, da Aldeia Coroa Vermelha, localizada no município de Santa Cruz Cabrália (BA), veio vender artesanato em Belo Horizonte, foi assassinado com vários tiros, e seu corpo foi encontrado dois dias depois em um matagal. Em março de 2015, o indígena Genilson Lima dos Santos, de 39 anos, também Pataxó e da Aldeia Coroa Vermelha, foi assassinado com um tiro a queima roupa no Bairro Paraíso, também na capital mineira.

Conforme exposto, boa parte dessa população indígena saiu de seus locais originários, fugindo de conflitos e ameaças na luta por seus territórios, como também em busca de melhores condições de vida na região Sudeste e/ou suas capitais, consideradas mais prósperas e com mais chance de emprego no país. Em Belo Horizonte, os indígenas vivem nas periferias, em condições precárias de sobrevivência, vendendo artesanato, apresentações culturais, empregos sazonais, na construção civil, vigilantes, pequenos “bicos”, serviços domésticos e gerais. Muitas famílias também participam de ocupações urbanas, como na Ocupação Eliana Silva, região do Barreiro, organizada pelo Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB), como também, na Ocupação Esperança, zona norte da capital, organizada pelas entidades Brigadas Populares (BPs), Comissão Pastoral da Terra (CPT/MG) e pelo MLB. Existem também alguns indígenas vivendo na rua, pedindo esmolas, fazendo uso excessivo de bebidas alcoólicas e de drogas. Indígenas Maxacali (oriundos de aldeias no Vale do rio Mucuri) são frequentemente vistos nas ruas de Belo Horizonte e de Teófilo Otoni. Esta foi a situação do terceiro indígena assassinado brutalmente no dia 15 de janeiro de 2016. Tratava-se de um morador de rua que há pelo menos dois anos frequentava a localidade onde foi assassinado, segundo apuração do Conselho Missionário Indigenista (CIMI).

"Ele dormia na calçada quando um jovem se aproximou e iniciou um ataque covarde e cruel com um chute e mais 20 pisadas em sua cabeça. O indígena ficou agonizando na calçada durante cinco horas. Levado ao hospital, não resistiu aos ferimentos e faleceu. O assassino é um jovem bem apessoado que agiu por ódio, preconceito e racismo, comportamento este que está se tornando comum em nossa sociedade, principalmente contra indígenas, negros, prostitutas, homossexuais, todos cidadãos." ²⁰

O corpo deste indígena que seria enterrado como indigente, ficou 67 dias na câmara fria do Instituto Médico Legal (IML), segundo reportagem de Juliana Baeta (BAETA, 2016). A partir do esforço de indígenas integrantes do Comitê Mineiro de Apoio à Causa Indígena, descobriram que se tratava de José Januário da Silva, de 57 anos, e que este seria pertencente à etnia Fulni-ô, do município Águas Belas, em Pernambuco. Este crime se assemelha ao ocorrido em abril de 1997 em Brasília, quando cinco jovens da elite local atearam fogo no cacique Galdino José dos Santos, da etnia Pataxó Hãhãhãe, que dormia no banco da parada de ônibus, que teve 95% do corpo queimado, morrendo no dia seguinte ao ataque. A sua morte reavivou discussões importantes sobre a questão das demarcações de terras indígenas, assunto que o teria levado ao Distrito Federal, na ocasião. Anos depois, Galdino é considerado um mártir da luta indígena.

Segundo o portal da ONU News, a representante da ONU, Maria Espinosa, alertou no encontro do Fórum Permanente sobre Assuntos Indígenas na sede das Nações Unidas, Nova Iorque, em 2019, que o mundo tem uma "dívida histórica" com os povos indígenas, devido aos grandes danos socioambientais e territoriais a eles causados, lembrando ainda que 15% das pessoas mais pobres do mundo são indígenas e que sua inclusão plena é crucial para cumprir os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODSs). Chamou atenção especial para a situação das mulheres destes grupos étnicos, que enfrentam múltiplas formas de discriminação e de violência. Todavia, reitera que estas são agentes fundamentais de mudança para combater a pobreza e a fome (SCAFFIDDI, 2019). Segundo dados da

Comissão Pastoral da Terra-CPT divulgados no “Caderno de Conflitos no Campo Brasil” no ano de 2019 a maioria dos indivíduos assassinados envolvendo conflitos relacionados a luta pela terra, eram indígenas. (CPT, 2020)

A Comissão Nacional da Verdade (CNV), por sua vez, incluiu em seu relatório final, no capítulo “Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas”, que algumas etnias indígenas fazem parte da listagem de vítimas que sofreram graves violações de direitos humanos ocorridas no Brasil durante a ditadura civil, empresarial e militar entre 1964 e 1985. Segundo a pesquisa, ao menos 8.350 indígenas foram mortos em massacres, esbulho de suas terras, remoções forçadas de seus territórios, contágio voluntário por doenças infectocontagiosas, prisões, torturas e maus tratos, configurando claro cenário de tentativas de extermínio. Conclui ainda que no enfrentamento a esta cultura de “esconder os conflitos do passado” é preciso tornar públicas as histórias de violações dos direitos humanos. A CNV apresentou recomendações para que o Estado inicie o processo de reparação aos povos originários pelas violências sofridas. (CNV, 2014)

Se referindo ao índice de pobreza e esbulho, importante mencionar os indígenas da Venezuela, muitos da etnia Warao, oriundos da região norte da Venezuela, que habitam há séculos o delta do rio Orinoco, no estado Delta Amacuro, que tem sido frequentemente vistos nas ruas de grandes cidades brasileiras, tais como, Belo Horizonte (MG), Cuiabá (MT), Manaus (AM), Boa Vista (RR), Teresina (PI) e Recife (PE), muitas vezes com crianças de colo, vendendo seus artesanatos ou pedindo doações e dinheiro, normalmente, próximos a semáforos no cruzamento de grandes avenidas.

Figura 2- Indígenas venezuelanas nas ruas de Belo Horizonte, MG, pedindo doações.



Foto: A. Baeta. Abril de 2020.

Fugiram de um estado de caos, miséria, falta de remédios e absoluta insegurança alimentar, mas no Brasil não podem ser tratados como mero estrangeiros, pois transcendem a condição de imigrante e demandam proteção jurídica específica como indígenas. Segundo o promotor de justiça em Roraima, André Paulo dos Santos Pereira:

"Há a possibilidade jurídica de a União reservar, através de ato político, certa parcela de terras e entregá-las aos indígenas warao, para uso exclusivo, embora não seja tradicionalmente ocupada. A ressalva que se faz é o direito à consulta prévia e o respeito à autodeterminação do povo indígenas Warao no Brasil. Por fim, há que se considerar que a imigração para o Brasil do povo indígena warao é um fato com forte repercussão no Direito brasileiro, que demanda novos desafios jurídicos. É preciso um olhar diferenciado, que os acolha não apenas como estrangeiros, mas como índios orgulhosos de sê-lo, com rica história, cultura e tradições". (PEREIRA, 2019, p. 1)

Existem dados demográficos no Brasil que indicam as peculiaridades étnicas regionais em determinadas urbes. Chama atenção, neste sentido, o diagnóstico censitário no estado de Goiás, que de acordo com o IBGE (2012) apresenta-se como um estado inverso em relação aos demais, pois vivem, pelo menos, 2.400 índios nas cidades e 203 índios em três aldeias, o que implica que a população urbana é maior, dez vezes mais que a população nas aldeias. (CRUZ, 2016)

Em nível nacional, São Paulo foi o primeiro município com população indígena autodeclarada vivendo em meio urbano. Os estudos pioneiros da Comissão Pro-índio de São Paulo/CPI e do Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos deram luz a esta questão por meio da obra: “Índios na Cidade de São Paulo”, publicada no ano de 2004, quando realizaram um diagnóstico de referência sobre a questão indígena no contexto urbano. (CPI, 2004;2013)

No que se refere a terra e a moradia nas cidades descortina-se um cenário diversificado de territorialidades. Conforme já exposto, há terras indígenas que foram alcançadas pelas cidades e que são reconhecidas pela FUNAI como terra tradicional, como raros casos que ocorreram em São Paulo²¹ e em Porto Alegre²². Mas segundo o IBGE (2010), dos indígenas que vivem em área urbana, 92% vivem fora de Terra Indígena (TI).

Há a experiência de desapropriação e o reconhecimento como área de interesse cultural indígena em Porto Alegre²³. Há também aldeias urbanas constituídas como conjuntos ou unidades habitacionais em São Paulo²⁴, Campo Grande²⁵ e Curitiba²⁶. A aldeia multiétnica urbana Maracanã na

21 Três aldeias Guarani localizadas nas zonas sul e oeste (Terras Indígenas Jaraguá, Barragem, Krukutu e Tenondé Porã) onde vivem 867 índios. (Cf. FARIA, 2016)

22 Uma aldeia Guarani, localizada na zona leste - Território Lomba do Pinheiro. (Cf. MASSARO, 2017)

23 Aldeia Indígena Charrua Polidoro. (Cf. VICTORA, 2011)

24 Etnia Pankararu do Bairro Real Parque. (Cf. NAKASHIMA & ALBUQUERQUE, 2011)

25 Unidades urbanas Marçal de Souza, Água Bonita, Tarsila do Amaral e Darcy Ribeiro de indígenas das etnias Guarani, Kadiwéu e Terena. (Cf. BATISTOTI; LATOSINSKI, 2019)

26 Kaingang Guarani e Xetá - Comunidade Kakané Porã. (Cf. FACHINI, 2018)

capital Rio de Janeiro é um símbolo de resistência quando da ocupação, em 2006, de um prédio histórico que abrigou o antigo Museu do Índio. (cf. REBUZZI, 2014; BAETA, 2018)

Na área de saúde pública, importante destacar que São Paulo conseguiu de forma experimental implantar um Programa de Saúde da Família (PSF) voltado às populações indígenas.

Inspirada nas pesquisas inéditas da Comissão Pró-índio de São Paulo sobre direitos e políticas públicas para indígenas em contexto urbano, a ONG Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES), que possui sede na capital mineira, elaborou um projeto denominado: "Indígenas na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) - identificação e subsídios para a sua organização"²⁷, desenvolvido nos anos 2008 e 2009. O objetivo principal foi realizar um diagnóstico preliminar da situação e demandas dos indígenas da RMBH, quando foi feito um levantamento geral de indígenas e ou famílias indígenas que moram em Belo Horizonte e região metropolitana. Em um segundo momento, ocorreu reuniões com representantes indígenas, oficinas de capacitação sobre direitos humanos e dos povos tradicionais, seminários e encontro dos povos indígenas urbanos.

Figura 3- Seminário: "Índios na Cidade- RMBH", que ocorreu no Bairro Olaria, região do Barreiro, em Belo Horizonte, MG.



Foto: A. Baeta. Setembro de 2009.

Na terceira etapa, ocorreram reuniões junto às instituições públicas e entidades, como Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) (hoje, Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), Ministério Público Federal/MG, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Assembleia Legislativa de Minas Gerais (ALMG), Prefeitura Municipal de Belo Horizonte (PBH) e outras. A última etapa visou subsidiar a organização dos indígenas da RMBH com uma Assembleia onde foi criada, na ocasião, a “Associação de Apoio aos Povos Indígenas da Região de Belo Horizonte e abrangência”, quando foi apresentado um documento final com as demandas e diretrizes de trabalho dos povos indígenas da RMBH.

O diagnóstico preliminar revelou demandas que ainda perduram no âmbito da saúde, moradia, cultura e educação. No campo da saúde, boa parte dos indígenas que habitam a RMBH informa não serem assistidos pela FUNASA (atual SESAI). Os poucos credenciados consideram que não são bem atendidos, pois há muita demora na marcação de consultas e entrega de remédios, que vem de Governador Valadares (município onde se situa a sede da FUNAI, em MG, mas que fica a 320 km da capital). Reivindicam um polo de saúde e farmácia credenciada na RMBH, ou melhor, crie um DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena) para atendimento às comunidades indígenas da Região Metropolitana, bem como, participação efetiva e permanente de indígenas no Conselho Municipal de Saúde e no Conselho Estadual de Saúde. Fundamental o cumprimento do estabelecido no ano 2001 na 3ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, que determina:

"Incluir os povos indígenas ainda não reconhecidos oficialmente e os índios que residem fora das terras indígenas no planejamento das atividades dos distritos, conforme especificidades locais, com a participação dos Conselhos Distritais."

No que tange ao incentivo à cultura e à economia solidária indígena, além dos aspectos já mencionados relacionados à dificuldade de vender artesanato nas ruas e eventos, há ainda a carência de espaços permanentes, denominados “Casa de Apoio” ou “Casa da Etnia”, para expor,

acondicionar, produzir e distribuir os produtos indígenas, bem como, para reuniões, atividades, formação, organização e acolhida dos indígenas em trânsito. Reclamam ainda da falta de uma política de educação indígena e de divulgação de oportunidades de trabalhos, projetos, concursos e cursos para crianças, jovens e mulheres. Consideram importante o recebimento de cestas básicas, como ocorre nos territórios indígenas, bem como, orientações sobre o processo de aposentadoria de indígenas que habitam as cidades do estado.

Figura 4 - Criação da “Associação de Apoio aos Povos Indígenas da Região de BH e abrangências”, na sede da ONG CEDEFES. Representantes das etnias Guarani, Xakriabá, Aranã e Pataxó Hãhãhãe.



Foto: A. Baeta - Outubro de 2009.

Foi constatada nesta pesquisa a gritante falta de justiça socioterritorial e de políticas públicas de habitação popular e indígena na RMBH. Algumas famílias ou indígenas por sua vez, sinalizaram que gostariam de voltar para a sua cidade natal, caso tivesse uma terra para morar com seus parentes. Outras manifestaram interesse em permanecer na cidade, mantendo o seu atual trabalho, mas seus laços familiares com

os parentes distantes, e outras, demonstraram planos de buscar na própria RMBH terrenos onde pudessem fazer aldeias de uso coletivo, incentivando as suas práticas culturais e de agroecologia.

No último decênio ocorreram inúmeras reuniões na ALMG, Mesas de Diálogo e de Negociação junto ao governo do estado de MG e outras instituições para tratar do descaso que os indígenas em situação urbana estavam sofrendo. Sem solução, após uma série de discussões, manifestações, denúncias e reivindicações não atendidas, alguns indígenas que moram na RMBH que possuíam inúmeros problemas ligados à moradia, risco social, carência alimentar e dificuldade de acesso às políticas públicas, decidiram ocupar uma fazenda no município de Esmeraldas na RMBH, no vale do rio Paraopeba. Então, no final do ano de 2016, famílias indígenas Kamakã-Mongoió e Pataxó Hãhãhãe, ocuparam a fazenda Santa Teresa, conhecida também como FUCAM (Fundação Educacional Caio Martins) que se encontrava com várias de suas instalações, benfeitorias e casarios em processo de abandono ou subaproveitadas pelo estado. Uma grande lagoa que já foi cartão postal do lugar outrora se encontrava tomada por plantas aquáticas que podem estar comprometendo a vida deste aquífero e dos animais que dela necessitam. Nascentes de água encontram-se assoreadas. Os indígenas detectaram estes problemas, dentre outros na gleba e vêm propondo a recuperação ambiental e social da mesma.

Segundo a associação indígena esta ocupação se deu devido à organização de famílias moradoras de Belo Horizonte e da região metropolitana, desempregadas e sem condições de pagar aluguéis, que avaliaram a necessidade urgente de ocupar uma terra improdutiva, buscando assim um lugar comum de convívio indígena e de produção coletiva. Segundo a liderança indígena Marinalva Kamakã Pataxó Hãhãhãe:

"Lutamos por terra, moradia, preservação e resgate da cultura tradicional e formas dignas de sobrevivência. Ao longo dos anos sofremos abandono, descaso e discriminação por estarmos vivendo no contexto urbano, sem acesso às políticas públicas por simplesmente estarmos 'desaldeados'. Temos os nossos direitos indígenas já conquistados em lei. Não abriremos mão deles."

Fizeram no local ocupado a capina do mato para plantio de hortas, feijão, mudas frutíferas e plantas medicinais - alimentos que ajudam no sustento da comunidade que ali se encontra. Esta ocupação apresenta-se como importante marco para a história indígena de Minas Gerais, necessitando do apoio e atenção da sociedade organizada e da população em geral. Espera-se que o governo mineiro e os demais órgãos responsáveis e competentes assumam o compromisso com esta comunidade e regularize o seu território, como almejado.

Figura 5- Primeira Ocupação Indígena na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Etnia: Kamacã-Mongoió. Fazenda Santa Teresa. Município: Esmeraldas, MG.



Foto: A. Baeta. Outubro de 2018.

Outra ocupação na RMBH ocorreu no município São Joaquim de Bicas, em novembro de 2017, em parte de uma das fazendas atribuídas ao megaempresário da área de mineração e especulador imobiliário, Eike Batista. Inicialmente a ocupação ou “retomada indígena”, como consideram mais adequando, ocorreu por iniciativa de uma comunidade indígena Puri (Aldeia Uxô Mehtl’om)²⁸ situada rente ao rio Paraopeba. Em

²⁸ <https://gilvander.org.br/site/retomada-indigena-em-sao-joaquim-de-bicas-mg-segue-em-frente-e-se-fortalece/>

seguida, a ocupação tornou-se provisoriamente multiétnica com a chegada de famílias Pataxó Hãhãhãe, (cuja origem é do Sul da Bahia), contudo, a partir do final do ano de 2018, permaneceram somente famílias Pataxó Hãhãhãe na localidade, que ficou conhecida como Naô Xohã. Fundamental que se efetue, urgentemente, a concessão de uso definitivo da terra para as comunidades indígenas que ali estão, severamente prejudicadas e atingidas em 25 de janeiro de 2019 pelo crime/tragédia socioambiental decorrente do rompimento da barragem de rejeito Córrego do Feijão de propriedade da mineradora Vale, no distrito homônimo, município de Brumadinho, MG. O rio Paraopeba foi atingido por uma lama tóxica, tornando-o sem condições de uso, prejudicando enormemente os modos de vida e a saúde desta comunidade, dentre outras da região, como os pescadores artesanais, ribeirinhos, quilombolas, agricultores familiares e habitantes em geral.

O advento da pandemia do novo coronavírus, a Covid-19, que assola desde março de 2020 o Brasil, veio desnudar em definitivo este quadro de racismo institucional e de abandono das populações indígenas citadinas. O registro de indígenas que estão contaminados ou que chegaram a óbito que moram nas cidades não vem sendo considerados pela SESAI, que insiste, equivocadamente, que o atendimento para o novo coronavírus tem que ser procurado no Sistema Único de Saúde (SUS) pelos indígenas que habitam em cidades. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), associação nacional de entidades que representam os povos indígenas do país, divulgou uma nota onde denuncia a exclusão de atendimento aos indígenas que estão fora de territórios indígenas, bem como a falta de testes rápidos e dados divulgados subnotificados de Covid-19.

"Nós da APIB repudiamos esta medida e exigimos a revogação urgente da portaria 070/2004 para garantir que a SESAI atenda todos os indígenas, aldeados ou não. É uma ação de racismo institucional que invisibiliza e desassiste os povos indígenas que vivem em áreas urbanas. Somos indígenas dentro ou fora de nossos territórios. Estamos em uma situação de grande vulnerabilidade, com risco real deste novo vírus causar outro genocídio(...)".²⁹

Marcivana Paiva, do grupo étnico Sateré Mauwé, que fez parte da delegação brasileira como representante indígena que esteve com o Papa Francisco durante o Sínodo para a Amazônia³⁰, em outubro de 2019, no Vaticano, alerta para a alta suscetibilidade de indígenas, estejam eles na cidade ou nos territórios ao contágio de gripes e pandemias em geral. Ela afirma:

"Essa política nos divide e temos sofrido muito mais com essa pandemia. Estamos vendo o quanto somos excluídos e invisibilizados. Indígena é indígena em qualquer lugar, não importa onde esteja". ³¹

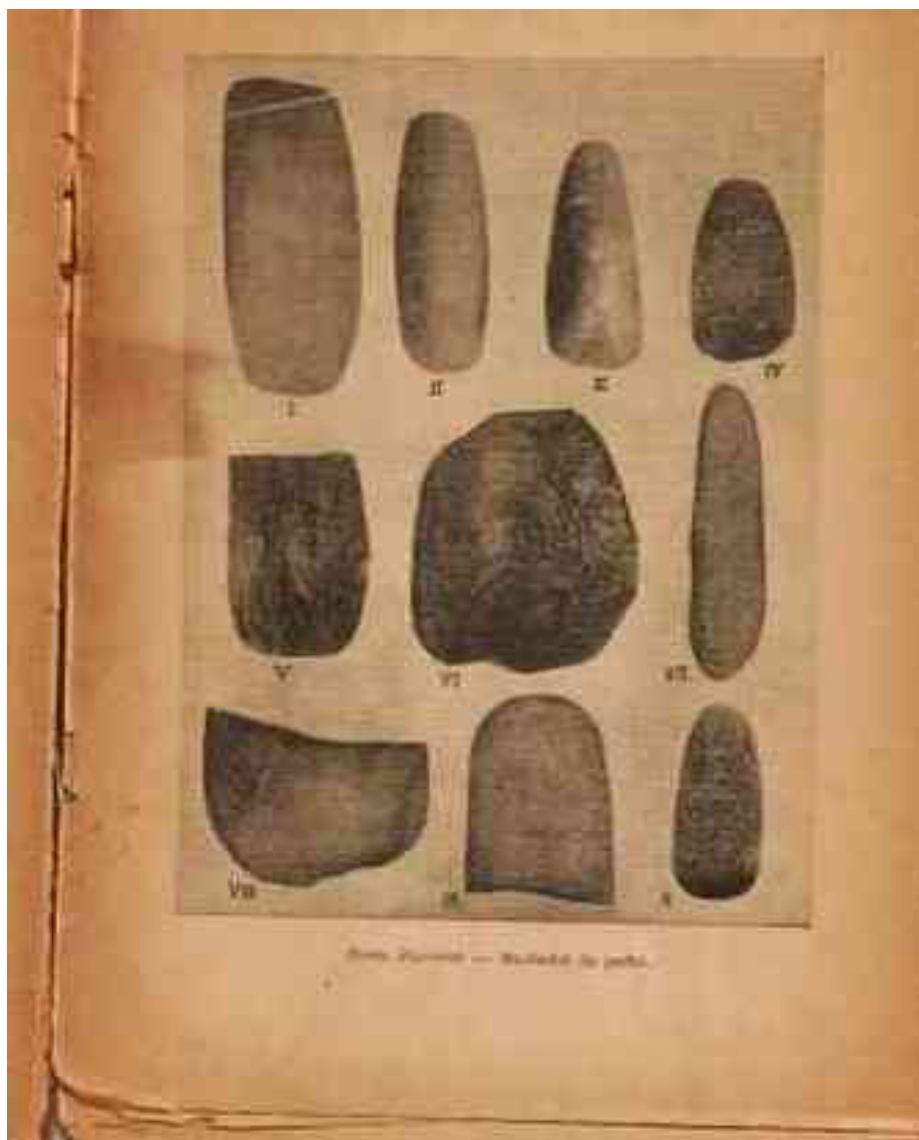
Apesar da invisibilidade e exclusão que os indígenas sofrem nas cidades, muito bom lembrar que eles foram os primeiros a pisar nestas terras. Esta também é a situação da chamada RMBH e seus arredores, marcados por inúmeros sítios arqueológicos e vestígios que comprovam ocupações humanas pré-coloniais, ou seja, de tempos imemoriais.

Quando a capital mineira comemorava 50 anos, o então presidente da Academia de Ciências e do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais (IHG/MG), Professor Aníbal Mattos escreveu sobre os moradores originários do território belo-horizontino, tendo registrado fotografias de peças, tais como, pedaços de potes cerâmicos de variados, rodas de fuso, instrumentos de pedra ou líticos, dentre eles, machados, batedores e bigornas, provenientes de antigas aldeias indígenas existentes principalmente nas regiões do Horto Florestal, no Bairro Santa Inês, e no Córrego do Cardoso, no Bairro Santa Efigênia. (WERNECK, 2017)

30 O Sínodo para Amazônia foi uma resposta do Papa Francisco à realidade da Pan-Amazônia, cujo objetivo foi identificar novos caminhos para a evangelização de sua população, especialmente dos indígenas, frequentemente esquecidos e sem perspectivas de um futuro sereno, também por causa da crise da Floresta Amazônica, pulmão de capital importância para nosso planeta.

31 <https://amazoniareal.com.br/coronavirus-indigenas-que-vivem-na-cidade-sao-classificados-como-brancos-no-amazonas/>

Figura 6 - Fotos de peças arqueológicas encontradas entre 1938 e 1947 na região do Horto, em BH, hoje Museu de História Natural e Jardim Botânico da UFMG.



Fonte original: "Arqueologia de Belo Horizonte", de Aníbal Mattos/
Reprodução/Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais-IHG/MG.

Em seu texto, o escritor e pesquisador Mattos revelou ainda que as melhores peças encontradas por Soares de Gouvêa, que trabalhou em escavações na região do antigo Horto Florestal, hoje parte do Museu de História Natural e Jardim Botânico da Universidade Federal de Minas Gerais (MHNJB/UFMG),

"tinham sido enviadas a Roquette Pinto, do Museu Nacional do Rio de Janeiro, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro". E ressaltou: "Das jazidas arqueológicas que devem ter existido aqui, a mais importante até agora é a do Horto Florestal".³²

É provável que o acervo arqueológico da "Pré-Belo Horizonte", acima mencionado, caso estivesse acondicionado na reserva técnica do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, no Rio Janeiro, tenha sido destruído no trágico incêndio ocorrido em setembro de 2018, juntamente com o acervo de 20 milhões de itens, dentre eles, fósseis, artefatos africanos, pré-colombianos, múmias egípcias e livros raros. Não há como mensurar tamanho prejuízo ao patrimônio cultural e à história natural, consequência do descaso com a memória ancestral e com os povos tradicionais de todo o mundo.

Nunca é tarde para chamar atenção sobre memórias "esquecidas" e direitos violados. Em respeito a este passado, que tentam escamotear de várias formas, está na hora de enxergar os descendentes dos primeiros habitantes que percorreram e habitaram o(s) território(s) que hoje conhecemos como Região Metropolitana de Belo Horizonte.

³² https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/12/10/interna_gerais.923465/vestigios-arqueologicos-dao-pistas-sobre-a-pre-historia-de-belo-horizo.shtml

Referências bibliográficas

- ABDALA, V. Número de indígenas vivendo em cidades é cada vez maior. **Notícias FUNAI**. 24 de março de 2010. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2072-numero-de-indigenas-vivendo-em-cidades-e-cada-vez-maior-no-brasil>. Acesso: 15 de abril de 2020.
- BAETA, A. A. M. Aldeia Maracanã: símbolo de mística e de resistência indígena em contexto urbano. **CEDEFES**, Belo Horizonte, 12/11/2018. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/aldeia-maracana-simbolo-de-mistica-e-de-resistencia-indigena-em-contexto-urbano/>. Acesso: 19 de abril de 2020.
- BAETA, A. Contaminação e Guerra de Extermínio contra os Povos Indígenas – pestes, armas biológicas e o COVID-19. **Combate Racismo Ambiental**. Rio de Janeiro, 16 de abril de 2020. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2020/04/16/contaminacao-e-guerra-de-extermio-contra-os-povos-indigenas-pestes-armas-biologicas-e-o-covid-19-por-alenice-baetal/>. Acesso: 16 de Abril de 2020.
- BAETA, J. Do IML ao “rio de cima”: uma passagem de dois meses. **Jornal O Tempo**, 27/03/2016. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/cidades/do-impl-ao-rio-de-cima-uma-passagem-de-dois-meses-1.1266749>. Acesso: 17 de abril de 2020.
- BATISTOTI, A. F.; LATOSINSKI, K. T. O indígena e a cidade: panorama das aldeias urbanas de Campo Grande/ MS. **RUA Online**, v. 25, n. 1, p. 329-355, 2019.
- CEDEFES “Indígenas na Região Metropolitana de Belo Horizonte - RMBH, identificação e subsídios para a sua organização” (Relatório Final) Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva-CEDEFES/Governo da Áustria-KMB, Belo Horizonte, 2009.
- CNV **Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade-CNV**, 3 volumes, 4.328 págs. Ano: 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>. Acesso: 15 de dezembro de 2014.
- CPI **Índios na Cidade de São Paulo** Comissão PRÓ-ÍNDIO de São Paulo/ CPI, São Paulo, 2005.
- CPI **A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas**. Comissão PRÓ-ÍNDIO de São Paulo e Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, São Paulo, 2013.
- CPT **Caderno de Conflitos no Campo Brasil 2019**. Comissão Pastoral da Terra-CPT, Goiânia, 2020.
- CRUZ, D. Na aldeia ou na cidade, Índio tem o Direito de ser Índio. **JusBrasil**. Ano: 2016. Disponível em: <https://delizaine.jusbrasil.com.br/artigos/327040373/na-aldeia-ou-na-cidade-indio-tem-o-direito-de-ser-indio>. Acesso: 29 de março de 2020.
- FACHINI, M. W. **Kakané Porã: um documentário sobre a primeira aldeia urbana do sul do Brasil**. 2018. Trabalho de conclusão de Curso (Departamento de Comunicação Social- Universidade Federal do Paraná, Curitiba).
- FARIA, C. S. **A luta Guarani pela terra na metrópole paulista**. 2016. (Tese de Doutorado, Departamento de Geografia/USP), São Paulo, 2016.
- HAESBAERT, R. Território e Multiterritorialidade. **Geographia**. v. 9, n. 17, 2007.
- IBGE **Censo Demográfico 2010**. Características gerais dos indígenas – resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**. Brasília, 2010. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso: 20 de abril de 2015.
- MASSARO, H. A. Aldeia Indígena na Lomba do Pinheiro reúne 16 famílias. In: **Correio do Povo**. 19/04/2017. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/geral/aldeia-ind%C3%ADgena-na-lomba-do-pinheiro-re%C3%BAne-16-fam%C3%ADlias-1.228982>. Acesso: 28 de abril de 2020.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. **Ensaios em antropologia histórica**. Editora da UFRJ. Rio de Janeiro, 1999a.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Contra Capa, Rio de Janeiro, RJ, 1999b.
- PEREIRA, A. A imigração venezuelana em Roraima: situação e perspectivas. **Revista Consultor Jurídico**. 21 de Janeiro de 2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-jan-06/mp-debate-imigracao-venezuelana-roraima-situacao-perspectivas>. Acesso: 25 de abril de 2020.
- REBUZZI, D. C. A. Aldeia Maracanã: um movimento contra o índio arquivado. **Antropologia da UFSCAR**, v.6, n. 2, 2014.
- RICHTER, A., SILVA, C.R. e GUIRAU, K.M. O índio na metrópole... **CartaCapital**, 19 de abril de 2013. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-indio-na-metropole/>. Acesso: 27 de março de 2023.

SCAFFIDI, E. **ONU reúne centenas de indígenas em Fórum Permanente**. 27 de abril de 2019. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2019/04/1669141> Acesso: 1 de Maio de 2020.

UN-HABITAT. **Securing Land Rights for Indigenous Peoples in Cities: policy guide to secure land rights for indigenous peoples in cities**, UNON, Publishing Services Section, Nairobi, 2011.

VICTORA, C. "A viagem de volta": o reconhecimento de indígenas no sul do Brasil como um evento crítico. **Soc. e Cult.**, v. 14, n. 2, p. 299-309, 2011.

YAMADA, E.M.; OTERO, G.A.; PRADO JÚNIOR, M.; TORELLY, M.; BENDAZZOLI, S. Humanos, indígenas e migrantes: aspectos jurídicos da migração de indígenas da Venezuela ao Brasil. In: BAENINGER, Rosana e CANALES, Alejandro (Eds.) **Migrações fronteiriças**. Núcleo de Estudos de População "Elza Berquó" – Nepo/Unicamp, Campinas, SP, 2018.

WERNECK, Gustavo Vestígios arqueológicos dão pistas sobre a pré-história de Belo Horizonte. **Estado de Minas**, Caderno Gerais. Belo Horizonte, 2017. <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/12/10/interna_gerais.923465/vestigios-arqueologicos-dao-pistas-sobre-a-pre-historia-de-belo-horizo.shtml> Acesso: 19 de dezembro de 2017.

Sites e Blogs Consultados

<http://www.cpis.org.br/indios/upload/editor/files/IndiosnaCidade.pdf>

<https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/noticias/?p=17423>

<http://www.ebc.com.br/especiais/dia-do-indio-os-desafios-enfrentados-pelos-povos-indigenas-para-viver-na-cidades-preservar-direitos>

<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-indio-na-metropole/>

<https://cimi.org.br/2015/10/37884/>

<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/04/09/juiza-proibe-construtora-de-fazer-obras-em-terreno-proximo-a-comunidade-indigena-na-zona-norte-de-sp.ghtml>

https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2012/07/21/interna_gerais.307333/conheca-a-historia-dos-quatro-cantos-da-praca-sete.shtml

<https://www.cedefes.org.br/debate-no-abril-indigena-no-cedefes-e-marcado-por-denuncias-de-violencias-e-persegucoes-a-indigenas-no-centro-de-belo-horizonte/>

https://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/18/politica/1453130985_398490.html

https://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/22/politica/1445509265_732696.html?rel=mas

<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/568640-indio-sou-aonde-estou>

<https://www.youtube.com/watch?v=li-7NR09Ulc>

<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2072-numero-de-indigenas-vivendo-em-cidades-e-cada-vez-maior-no-brasil>

<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indigenas-de-cidades-com-covid-19-nao-ficaram-sem-assistencia-mas-responsabilidade-e-do-sus-diz-sesai>



Capítulo 5

Tem Pataxó na "Roça Grande":

**(in)visibilidade,
violência e resistência
indígena em
Belo Horizonte, MG**

Rodrigo Amaro de Carvalho



O presente texto objetiva apresentar uma etnografia da Praça Sete de Setembro, localizada no coração da capital mineira, abordando, sobretudo, a presença e resistência indígena de alguns indígenas Pataxó, que utilizam desse espaço como lócus de produção de sua sobrevivência. Sendo assim, a pesquisa tangencia o tema que ficou conhecido na antropologia nos últimos anos como “índios na cidade”. Os dados que fundamentam essa pesquisa são oriundos de nossas incursões etnográficas neste local, além de se valer de uma pesquisa bibliográfica sobre a Praça Sete³³ e, principalmente, acerca do coletivo étnico em questão, reconstruindo um pouco do histórico da migração Pataxó em direção à capital mineira. A partir dessas idas a campo, é que pudemos ter a oportunidade de conhecer e conversar com alguns indígenas Pataxó e conhecer um pouco dessa territorialidade³⁴ indígena construída no centro da cidade. Além dessas conversas, presenciei também um ritual Pataxó, de nome Awê, durante uma manhã de domingo na movimentada feira hippie, que ocorre na Avenida Afonso Pena.

Introdução

Curral Del Rey era o nome da atual freguesia, comarca de Sabará, local onde viria a ser Belo Horizonte. A capital das Minas Gerais até os tempos atuais conserva qualquer coisa de “roça grande”, expressão utilizada carinhosamente pelos próprios belo-horizontinos. Esta forma

33 A pesquisa que gerou o presente texto faz parte de um projeto maior intitulado A cidade como espaço da diferença: etnografia, fotografia e desenho, coordenado pelo autor do texto. Em resumo, o projeto tem por objetivo fazer um mapeamento cultural da Praça Sete e da região conhecida como baixo centro de Belo Horizonte. No segundo semestre do ano passado, decidimos enfocar em uma das muitas manifestações que ocorrem na região, qual seja, o Slam – Clube da Luta. Neste caso específico, a pesquisa está sendo efetivada pelo bolsista Bruno Amarantes Lima. Portanto, tendo em vista a multiplicidade de manifestações que ocorrem nessa região, é importante destacar que o projeto tem um alcance e uma abordagem extensiva, em detrimento de uma experiência de pesquisa mais intensiva em relação ao grande número de grupos que ocupam essa localidade da cidade. Sendo assim, o presente texto não tem fôlego suficiente para oferecer uma abordagem etnográfica intensiva do grupo étnico em questão, se limitando a contribuir em trazer uma abordagem inicial acerca dos usos desse espaço pelos Pataxó, visibilizando-os e trazendo à tona a dimensão política dessa ocupação indígena da cidade.

34 Ao longo [do texto] iremos usar do conceito de territorialidade conforme o sentido atribuído a este conceito por Antonio Augusto Arantes, com o intuito de pontuar uma diferenciação deste em relação ao conceito de território. Sendo assim, no que diz respeito ao meio urbano, “prefiro o termo ‘territorialidade’ a ‘território’, que é mais frequentemente utilizado na teoria social, porque, ao denotar qualidade mais que coisa substantiva, ele flexibiliza o espaço social descrito. Tal flexibilidade, como veremos, é uma característica essencial dos espaços sociais nas cidades contemporâneas.” (ARANTES, 2000, p. 171)

de se referir a metrópole mineira tem certa tem certa correspondência com muitos hábitos dos moradores da capital, pois nos bairros pode-se observar belo-horizontinos que cultivam hortas, criam galinhas e outros animais distintos dos animais domésticos mais “convencionais”.³⁵ Além desses hábitos, um certo comportamento do morador da capital, que pelo menos em termos de representação social, se resume em uma postura acolhedora e hospitaleira, o que reproduz qualquer coisa de um *modus operandi* interiorano no trato das relações sociais. Ademais, ao encontro desses fatores, temos também o fato, ou pelo menos a sensação, de que na capital das Gerais todos se conhecem, sempre se tem um conhecido de um conhecido dentre os amigos. E essa rede de conhecidos, que sempre acaba se conectando de alguma forma, ou em algum encontro, reforça ainda mais esse ar interiorano na metrópole.

Para além desse ideário, temos uma cidade real, uma capital com mais de um milhão e 400 mil habitantes, e se somarmos essa quantia ao número de moradores da população da região metropolitana chegamos ao número vultuoso de quase seis milhões de habitantes. Os horários de pico da região central agregam um grande montante dessa população. Sobreretudo a Praça Sete, encontro das principais avenidas de Belo Horizonte, quais sejam, a Avenida Afonso Pena e a Avenida Amazonas, é *locus privilegiado* desse ir e vir corriqueiro dos caminhantes apressados que por ali passam afoitos por cumprirem seus afazeres diários, principalmente aqueles e aquelas que se esgotam nas rotinas do trabalho e da vida estudantil. Além daqueles que apenas estão ali de passagem, tem também aqueles e aquelas que tomam esse lugar como seu local de trabalho, fazendo com que esse suporte urbano seja a fonte do seu sustento diário e até mesmo local de moradia.

35 Sobre esse fato, é revelador observar o hábito dos próprios belo-horizontinos e demais moradores da capital tratarem de forma jocosa a presença de animais, como porcos, galinhas, cavalos e vacas em espaços centrais da cidade, através de vídeos, fotos e MEMES na internet.

Um breve resgate histórico da Praça Sete de Setembro

Antes de tudo, convém aqui, mesmo que de forma resumida, fazer um resgate histórico do “palco” que serve como cenário para o presente artigo. A Praça Sete de Setembro foi projetada por Aarão Reis no final do século XIX e já teve outros nomes como Praça 14 de Outubro. Foi no ano de 1922³⁶ que a Praça recebeu seu nome que perdura até os dias atuais, qual seja, Praça Sete de Setembro, por conta das comemorações em torno do centenário da Independência do Brasil. Nesses mais de cem anos de história da Praça Sete, muitas mudanças ocorreram para que tivéssemos a configuração atual dessa espacialidade: retirada dos bondes, cortes de árvores, supressão e fixação de monumentos, instalação de marquises, dentre outras intervenções. (MATOS, 1992)

O marco simbólico principal da Praça Sete, localizado no ponto central do entrecruzamento das Avenidas mencionadas na introdução deste texto, está cravado no ponto que poderíamos tomar como o coração da cidade. Trata-se de um obelisco³⁷, desenhado pelo arquiteto Antônio Rego, também conhecido como Pirulito da Praça Sete. Este já esteve em outro local antes de ali se firmar. Em 1963, ele foi transferido para a Praça Diogo de Vasconcelos (Praça da Savassi), por decisão do Prefeito Amintas de Barros. O monumento retornou para a Praça Sete 17 anos depois, retomando o coração da cidade. (SANTOS, 2006)

Outro ponto importante que gostaria de retomar que, está estreitamente relacionado ao hipercentro de Belo Horizonte, bem como a problemática central deste texto diz respeito ao nome das ruas, que deixa entrever a problemática flagrante entre memória, presença e invisibilidade indígena no espaço urbano. As ruas do centro, desde as primeiras décadas do século passado, já eram nomeadas pelos nomes de coletivos indígenas: assim temos Rua dos Carijós, dos Tupis, dos Tamoios, dos Xavantes, dos Guaicurus, dentre muitas outras ruas intituladas por nomes de coletivos

36 O nome 14 de Outubro faz menção à data de criação da Comissão dos Estudos das Localidades Indicadas para a nova capital. (MATOS, 1992)

37 Uma curiosidade interessante sobre o obelisco, é que este serve como ponto de medição de distância da cidade de Belo Horizonte para outras cidades. (MATOS, 1992)

étnicos.

Em paralelo à essas nomeações, e acompanhando os projetos urbanísticos da cidade, é que foram criados os quatro quarteirões da Praça Sete nos fins da década de 1960, igualmente com nomes indígenas. Os quarteirões fechados foram criados como uma medida de reordenamento do trânsito da região e como uma forma de favorecimento aos pedestres. Essa política de urbanização, claramente, acompanha o desenvolvimento dos bulevares das grandes cidades mundo afora. Mas voltando a questão dos nomes indígenas, foi com o alvorecer dos anos 1990, mais precisamente em 1991, que os quarteirões foram oficialmente batizados com nomes de outros grupos étnicos de Minas Gerais. Assim, o quarteirão Xacriabá, localiza-se no quarteirão do emblemático Cine Brasil, perfazendo o trajeto da Rua Rio de Janeiro até a Tamoios. Já o quarteirão Krenak está situado entre um trecho da Rua Carijós e a Rua São Paulo. O quarteirão Pataxó, por sua vez, está situado entre as Rua dos Carijós até a Espírito Santo. Por fim, o quarteirão Maxakali, localiza-se entre a Rua Rio de Janeiro e a Rua dos Tupinambás. (SANTOS, 2006)

Os nomes dos coletivos étnicos estão fixados em placas similares as placas azuis que informam aos pedestres os nomes das ruas. Embora as placas tenham destaque, e sejam a meu ver bastante vistosas, me arriscaria a dizer aqui que a grande maioria dos pedestres apressados que por ali passam não só desconhecem esses nomes como nem percebem as mesmas. Tal desconhecimento talvez se explique por dois fatores, quais sejam: pela pressa exigida por uma vida corrida em uma metrópole, com suas rotinas cansativas do ir e vir do afogado trânsito, dos metrô e ônibus lotados; e pelo esvaziamento do espaço público para a população que, de um modo geral, veem esses espaços como lócus da violência e do crime.³⁸ Assim, a soma desses dois fatores, acaba transformando esse espaço, pelo menos para a grande maioria da população, que poderia ser um local importante de lazer e sociabilidade, em local apenas de passagem ou como local de visitas fugazes com fins pragmáticos. Para entender essa última afirmativa, vale ressaltar que, sobretudo para aqueles e aquelas que

não estão familiarizados com esse território, a Praça Sete abriga prédios importantes, que oferecem serviços públicos fundamentais, como por exemplo o Posto de Serviço Integrado Urbano (PSIU).

Por outro lado, é importante salientar que essa mesma região é também um ponto importante de ocupação de grupos culturais e de demais movimentos sociais. Assim sendo, a Praça Sete, para além do esvaziamento urbano forçado pelas políticas neoliberais, resiste como espaço importante de sociabilidade, de práticas esportivas, de encontros de dançarinos, de manifestações políticas e como espaço de resistência e ocupação indígena. É um pouco dessa diversidade, dentro de nossas limitações, que iremos tratar nos tópicos a seguir, sobretudo, tentando dar conta do histórico de migração e da resiliente busca da formação de uma territorialidade Pataxó nessa região central de Belo Horizonte. Sendo assim, creio que esses elementos apresentados inicialmente, em maior desenvolvimento ao longo do texto, mostrarão um pouco a pobreza da dicotomia rural x urbano, ilustrando um pouco a mútua convivência entre urbanidades e ruralidades.

Notas históricas sobre a “caminhada” dos Pataxó rumo a Belo Horizonte

*“Pataxó é água da chuva batendo na terra,
nas pedras, e indo embora para o rio e o mar”.
(Kanatýo Pataxó, Txopái e Itôhã, 1997)*

O nome Pataxó é a autodenominação utilizada por este grupo étnico. Os Pataxó são um povo indígena de língua da família maxakali, que compõe o tronco linguístico Macro-Jê. De acordo com a Secretária de Saúde Indígena (SESAI) e o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), os indígenas da etnia Pataxó somam o número de mais de 12 mil pessoas. Os Pataxó estão localizados em dois Estados, quais sejam, no Sul da Bahia, no norte de Minas Gerais e no município de São Joaquim de Bicas, na região metropolitana de Belo Horizonte.³⁹

39 Para maiores informações, consulte o sítio eletrônico do ISA - Instituto Sócio Ambiental <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>.

Tal como a maioria dos povos indígenas Brasil afora, os Pataxó enfrentam o paradoxo da sustentabilidade e da manutenção das suas culturas em um mundo violento, cada vez mais global e capitalizado. Dito isto, os Pataxó se veem diante de vários dilemas, por exemplo, como manter a sustentabilidade a partir de condições tradicionais, praticar sua própria cultura em um contexto que impõe cada vez mais barreiras para estes objetivos? Como não se integrar à sociedade envolvente quando se está em uma condição quase que total de insustentabilidade, onde o crescente populacional, somado às aldeias historicamente diminutas tornam cada vez mais difíceis a existência e a permanência dos indígenas nesses espaços? Por fim, e ainda mais complicador, como vencer esses desafios e ainda manter sua cultura tradicional, mediante aos ávidos e exigentes não-indígenas, que além de colocar os indígenas diante de todos esses impasses, ainda exigem que eles estejam alheios a quaisquer transformações? Entender a vinda dos Pataxó rumo à Belo Horizonte nos leva obrigatoriamente a refletir sobre essas questões.

Mas voltando de forma breve na história, gostaria de destacar que o histórico do contato dos Pataxó com os brancos, de acordo com Emmerich & Monserrat (1975, p. 13), com base nos relatos do século XIX de Simão de Vasconcelos (1864, p. 28) remonta ao século XVI. Salvador Correa de Sá, ao realizar uma “entrada” na região do Rio Doce, os encontrou “juntamente com outras nações tapuias, como Patachós, Apuraris e Puris”. Esse dado histórico é deveras relevante pois constitui o primeiro registro histórico da presença indígena Pataxó de acordo com a distribuição geográfica de sua ocupação tradicional, entre a margem norte do Rio São Mateus (hoje pertencente ao Estado do Espírito Santo) e o Rio de Porto Seguro, na Bahia.

Conforme as fontes históricas, o processo de aldeamento do povo Pataxó na região da atual aldeia Barra Velha, ao sul do Estado baiano, ocorreu no século XIX, pelos idos de 1861. Desde então, os Pataxó têm permanecido relativamente isolados do mundo não-indígena.

Já no Estado de Minas Gerais, as primeiras comunidades Pataxó em Minas foram formadas por consequência do episódio que ficou conhecido

como “Fogo de 51”⁴⁰ e por decorrência da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP). Além desses dois episódios, poderíamos citar também o “reconhecimento” dos mesmos pela Funai, onde já havia uma representação deste órgão, no ano de 1971, o que teria sido visto como um atrativo a mais para a região, onde poderiam ser assim assistidos. Sendo assim, os Pataxó, em terras mineiras, vivem em 7 comunidades. Entre estas, quatro estão localizadas na Terra Indígena Fazenda Guarani, município de Carmésia; Muã Mimatxí, em um imóvel cedido à Funai pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), no município de Itapecerica; Jundiba/Cinta Vermelha, no município de Araçuaí e habitada pelos Pankararu; e Jeru Tukumã, em Açucena. (CARVALHO, 1977)

Presentemente, a caminhada atual de parte dos Pataxó que habitam o sul da Bahia rumo a Belo Horizonte foi motivada graças a um período de crise do turismo na região de Porto Seguro, litoral sul da Bahia. Enquanto adquiria alguns artesanatos, Célia Pataxó me contou que na época de sua vinda, juntamente de outros familiares, para Belo Horizonte, as praias próximas de sua aldeia tornaram-se impróprias para banho e pesca o que dificultou muito a permanência desses na região, dado o declínio do turismo e a consequente queda da venda do artesanato local. De um modo geral, em minhas pesquisas preliminares, pude mapear que alguns Pataxó permanecem em Belo Horizonte de forma sazonal, permanecendo pela capital em períodos quinzenais; outros habitam regiões em ocupações periféricas da cidade; e, por fim, há ainda aqueles que habitam na aldeia Naô Xohã, no município de São Joaquim de Bicas, na região metropolitana de Belo Horizonte.

40 Conforme Agostinho (1974) e Kohler (2004), na década de 1950, a liderança indígena Honório Borges, após viajar para o Rio de Janeiro com vistas a conseguir proteção junto ao SPI contra invasores de terra, encontram com Marechal Rondon e regressam para sua aldeia com a promessa de que algo seria feito a este respeito. Juntamente de dois homens, Honório Borges, supostamente liderou, conforme algumas evidências históricas, um assalto a um comerciante do povoado de Corumbau. O assalto gerou uma série de revoltas que ficou conhecido como o “Fogo 1951”, resultando na morte de um indígena e de duas lideranças não indígenas locais.

Os Pataxó e a “guerra dos lugares”⁴¹: o paradoxo da Praça Sete como espaço da violência e da (in)visibilização indígena

Na introdução do presente texto, destacamos a representação corrente sobre o belo-horizontino, qual seja, o ideário de que o morador da capital é deveras acolhedor e solícito, e a cidade, como se fosse um organismo vivo, sendo uma corporificação desse comportamento. No entanto, a capital mineira, e seus respectivos representantes públicos não são tão amigáveis e receptíveis com aqueles que vem de fora. E em se tratando daqueles que vem de longe, sobretudo de aldeias longínquas, a hospitalidade, pelo menos em termos gerais, parece inexistir. Sendo assim, o espaço urbano, principalmente as praças públicas, local inexorável de encontro com o “outro”, onde a diferença graça, que deveria ser a materialização concreta e corriqueira da sociabilidade, da cidadania, tornam-se espaços da violência e, portanto, do desencontro das diferenças.

Destacamos anteriormente um pouco do histórico da Praça Sete, agora passaremos para uma caracterização atual dela. Quando nos referimos deste local, que não corresponde aos moldes clássicos de uma Praça de fato, falamos de um conjunto de quarteirões fechados que compõem uma coisa única, que forma o que os belo-horizontinos chamam de Praça Sete – ou, como dizem os mais jovens, a “Sete”. Todavia, tendo em vista a divisão dela em quatro áreas separadas devido ao corte promovido pelas principais avenidas do centro da cidade, podemos observar uma diversidade cultural enorme nesse território. Sendo assim, este local, em seus quatro quarteirões fechados, abriga uma série de coletivos e movimentos completamente distintos que se apropriam de sua estrutura física cotidianamente.

Há quem diga também que a Praça Sete é o espaço da contravenção. Os jornais sensacionalistas, a partir de algum caso, se apressam em generalizar e reduzir esse espaço como o lugar da criminalidade. Batedores de carteira, comércio de receitas falsas, tráfico e consumo de entorpecentes, venda de objetos furtados, além de ser tida também como espaço de encontro

41 O termo “guerra dos lugares” é uma citação direta do clássico texto de Antônio Augusto Arantes (2000) acerca da Praça da Sé em São Paulo. Sendo assim, a presente pesquisa é tributária desse trabalho inspirador.

de estelionatários. Seja lá como for, a despeito do sensacionalismo da mídia, há que se reconhecer que na “Sete”, de fato, acontecem práticas delituosas. Todavia, gostaria de abrir um parêntese aqui. Enquanto cientista social, abro espaço para a relativização dessa representação aqui com vistas a tentar desconstruir, ainda que parcialmente essa mácula, com o objetivo de ressaltar a verve cultural do local em questão, além de trazer outros elementos para desconstruir o esvaziamento desse espaço que agoniza sob a pecha do discurso da violência e da criminalidade, que só interessam às iniciativas neoliberais que tanto perseguem a privatização da esfera pública.

Passamos agora para a caracterização dos usos, apropriações e territorialidades dos quarteirões fechados. Mas antes disso, gostaria de destacar que essa caracterização só foi possível graças as minhas incursões e permanências em determinados períodos do dia neste espaço. Além disso, sempre que tinha alguma pendência para resolver nas cercanias da Praça Sete, aproveitava para caminhar e observar um pouco a dinâmica do local. E foi em uma dessas ocasiões, em que me dirigi ao hipercentro para imprimir algumas fotos da minha experiência de campo junto aos Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul é que vi uma oportunidade de aproximação e diálogo com os artesãos e artesãs Pataxó (CARVALHO, 2018). Aproveitando o ensejo, após adquirir algumas “lembrancinhas” junto a eles para presentear uma pessoa que faria aniversário nos próximos dias, mostrei a eles minhas fotos junto aos Kaiowá e falei um pouco da minha vivência enquanto antropólogo junto a estes coletivos étnicos do Mato Grosso do Sul. Creio que foi graças à esse diálogo que pude conversar um pouco mais abertamente junto aos Pataxó ali na Praça Sete e ouvir um pouco deles acerca de suas vivências neste espaço.

Dito isso, finalmente, passamos para a descrição dos quarteirões fechados. O primeiro quarteirão que descreveremos é o Maxakali, localizado entre as ruas Tupinambás e Rio de Janeiro. Este é ocupado por senhores que jogam damas, ao longo de 14 tabuleiros, durante o período diurno. Próximo destes senhores, estão os evangélicos, mais próximos da esquina, bem perto da faixa de pedestre que leva ao quarteirão Xacriabá.

Estes evangélicos, ficam de pé durante determinado período do dia, ao lado de um mini estande, que contém folhetos com mensagens bíblicas que são distribuídas a transeuntes abordados.

Já o quarteirão Xacriabá tem como diferencial um grande suporte principal em seu centro, uma plataforma elevada em mármore, com escadas em suas bordas, que faz lembrar um pouco uma arquibancada, dada a grande altura de alguns dos seus degraus. Essa plataforma serve como um grande banco a céu aberto, servindo como ponto de espera, como vitrine para aqueles e aquelas que ali vendem e expõem seus artesanatos, como plataforma de dança para os adeptos da cultura Soul aos sábados, como obstáculo para as manobras dos skatistas, dentre outros usos. Vale lembrar também que as imediações dessa plataforma há uma banca de jornal, e é no ponto bem em frente desta que os coletivos políticos e demais movimentos sociais tomam como ponto de encontro e de aglomeração para as mais diversas manifestações políticas. Caminhando nesse quarteirão fechado, sentido Shopping Cidade, observamos os hippies, que utilizam desse espaço como vitrine para venda de seus artesanatos.

Por sua vez, o quarteirão Pataxó, tem como uma característica relevante o fato de ser bastante frequentado devido à uma lanchonete do tipo Fast Food em uma de suas esquinas, sendo bastante conhecido também por abrigar o antigo Cine Brasil. Esse quarteirão é famoso também por servir de ponto de encontro para idosos e pessoas que procuram a prática do jogo do bicho. Em uma de suas extremidades, há também uma antiga banca de jornal e no centro desse espaço há um banco curvo, com marquise, muito concorrido por pessoas que desejam ali descansar um pouco. Outra especificidade desse quarteirão fechado, é o fato de que este é frequentemente utilizado como local de abordagem de pedestres para gravação de depoimentos para entrevistas específicas de grandes emissoras.

Por fim, atravessando a Avenida Afonso Pena, ainda na Rua dos Carijós, sentido Rua São Paulo, temos o quarteirão Krenak. Esse quarteirão é talvez o mais movimentado, pois em uma de suas extremidades abriga a Unidade de Atendimento Integrado (UAI), prédio onde mineiros e mineiras

resolvem os mais diversos afazeres burocráticos. É em frente desse grande prédio que se concentram as pessoas responsáveis por anunciar serviços de fotografia, anúncios de dentista e de compra e venda de ouro. Na parte central desse quarteirão podemos observar uma estrutura arquitetônica ligeiramente elevada que mais parece uma pequena estação de transporte público. Esse suporte é largamente utilizado pelos mais diversos artesãos. É dentre estes artesãos que os indígenas Pataxó batalham para garantir o seu sustento diário a partir da venda de suas “mercadorias”.

Dentre os produtos vendidos pelos artesãos e artesãs Pataxó, em nossas observações etnográficas, registramos as mais diversas produções artesanais em madeira, tais como apitos que imitam sons de pássaros, chocalhos, diversos utensílios de cozinha, pentes, peões. Além desses artefatos, creio que os adornos corporais são os que mais chamam atenção dos transeuntes, como por exemplo, pulseiras, colares, prendedores de cabelo produzidos com penas, linhas, sementes e miçangas coloridas.

Como mencionei no primeiro tópico deste texto, o nome das ruas e a própria nomenclatura dos quarteirões fechados passa a sensação de acolhida e respeito aos povos indígenas ao belo-horizontino ou, principalmente, àquele que visita à capital e conhece o centro da cidade. Ledo engano! Os nomes das ruas e demais espaços, ao investigarmos de forma mais acurada a teia dos acontecimentos cotidianos, parecem frias homenagens póstumas em uma lápide. Essa triste constatação se embasa nas mais diversas violências simbólicas que os Pataxó, e demais indígenas que frequentam e habitam a capital, são acometidos. Por exemplo, primeiramente, gostaria de mencionar um triste acontecimento relatado pelo artesão Pataxó Haiô Kowan, registrado por mim em meu caderno de campo a posteriori. Conforme o artesão, assim que chegou na capital mineira, juntamente de sua esposa e de seu filho, tiveram suas mercadorias apreendidas por fiscais da Prefeitura de Belo Horizonte. “Quando chegamos fomos surpreendidos pelos fiscais da Prefeitura que apreenderam minha mercadoria”. Além de ressaltar a violência dessa experiência vivida pelos Pataxó, gostaria de destacar uso da palavra mercadoria em sua fala, que deixa entrever a importância da venda do artesanato no sustento desse

núcleo familiar.

Esse triste episódio foi contornado pela família Pataxó recém-chegada graças as redes de cooperação existentes entre este grupo étnico. Assim, a família foi acolhida pelos indígenas dessa etnia habitantes da aldeia Pataxó localizada no município de São Joaquim de Bicas. Além desse ponto de apoio junto à esta aldeia, em períodos curtos, os Pataxó que vem do Norte de Minas Gerais e do Sul da Bahia, também encontram acolhida em ocupações na região metropolitana.

Em âmbito urbano, como podemos perceber, o indígena se vê em um “não-lugar”⁴². Em um espaço de alteridade onipresente, seja nas ruas, nos ônibus, nas praças. Por vezes, estes são violentados fisicamente, por vezes simbolicamente. E essas violências não são provenientes apenas dos braços do Estado, tais como Polícia, Guarda Municipal, Fiscais da Prefeitura. Muitas das vezes, a violência, seja lá de qual natureza for, advém de cidadãos e cidadãs comuns. Na maior parte das vezes, são de ordem simbólica, concretizando-se via manifestações preconceituosas. Célia relatou que já ouviu frases como “você são índios mesmos, ou isso é uma fantasia?”

As dificuldades encontradas pelos Pataxó de exercer o direito de ir e vir na cidade é mais um exemplo que ilustra com outras cores o dilema onipresente enfrentando por qualquer indígena na cidade, qual seja, o paradoxo vigente entre manutenção e transformação da cultura frente a um mundo global. Haiô Kowan me relatou que diversas vezes faz sinal para os ônibus e “eles não param para nós por causa do nosso jeito”. Ao mesmo tempo que dos indígenas são esperados traços de sua indianidade, que “comprovem” sua identidade e sua cultura, o poder público e os demais responsáveis pelo transporte urbano não os permitem adentrar nos ônibus e metrô sem camisa e com adornos corporais, forçando estes a usarem de vestimentas ocidentais. Sendo assim, notamos que, muitas das vezes, os Pataxó se veem diante de um dilema que se mostra insolúvel. Na representação de grande parte da população, lamentavelmente, o simples fato de o indígena estar em âmbito urbano já o destitui de sua indianidade.

Se estes são impelidos a morar na cidade, seja lá por qual fator, neste caso, indubitavelmente, a passagem para o mundo dos brancos já está consumada na representação da sociedade envolvente.

Para além destes violentos atos simbólicos, tristemente, nos deparamos com uma série de violências físicas contra os Pataxó. Essas violências são cenas novas de um filme antigo, que já teve outros capítulos de horror em nosso país. Para que não caia no esquecimento, é importante aqui fazer um parêntese, para lembrar mais um triste episódio da nossa história genocida, lembrando o execrável episódio em que jovens de classe alta, filhos de altos magistrados em Brasília, atearam fogo no indígena Galdino Pataxó, ceifando mais uma vida nativa no Brasil. O crime ocorreu na capital federal no ano de 1997, e os episódios recentes de violência que ocorreram em Belo Horizonte, nos passa a triste certeza de que pouco avançamos de lá para cá.

Retomando a especificidade dos acontecimentos ocorridos na capital mineira, como meu contato com os indígenas Pataxó era bastante inicial, evitei perguntar sobre esses acontecimentos lastimáveis que, infelizmente, fazem parte da ordem do dia. Em uma breve pesquisa na internet, encontrei vários casos de truculência. Assim, para citar alguns poucos exemplos, no mês de março do ano de 2015, o indígena Genilson Lima dos Santos, da etnia Pataxó, de 39 anos, proveniente da Aldeia Coroa Vermelha, citada anteriormente, localizada no Sul da Bahia, foi morto com um tiro a queima roupa na Zona Leste de Belo Horizonte, no bairro Paraíso.

No início do ano seguinte, em janeiro de 2016, um indígena foi morto a chutes enquanto dormia. Lamentavelmente, após o ataque violento, uma pessoa que passava pela mesma rua roubou sua bolsa com todos os seus pertences, o que temporariamente impossibilitou a identificação dele. Somente depois de um tempo considerável é que o indígena foi identificado, por meio da análise de suas impressões digitais. Assim, descobriu-se que se tratava de José Januário da Silva, de 57 anos, oriundo de Parnaíba, interior do Piauí.⁴³

43 A matéria completa sobre o caso pode ser lida no link a seguir: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/01/17/indio-morre-apos-ser-espancado-em-bh-policia-suspeita-de-crime-de-racismo.htm>

Conscientes dessa expectativa [acerca da manutenção dessa identidade indígena], os Pataxó e demais povos indígenas vem se esforçando sobremaneira para resgatar sua língua, na manutenção e na prática da sua cultura. Seguindo um movimento geral de politização da cultura e da identidade, os Pataxó, a despeito de todos os tipos de violência que vem sofrendo nas cidades, utilizam de suas vestimentas tradicionais e adornos corporais em âmbito urbano, e ainda praticam rituais tradicionais como o Awê em pleno centro da capital mineira. Este ritual, dentre os Pataxó, é considerado como uma prática “dos antigos”. O awê é

“algo que sempre existiu e que nem os avós dos velhos sabiam dizer quando começou (...). Parece que quando se fazia um Awê antigamente era uma única música/dança o tempo todo. Mas fazer um Awê hoje [se] refere a contextos diferentes de festas [e] engloba um conjunto variado de coreografias, cada qual com um sentido determinado”. (GRUNEWALD, 1999, p. 251)

O ritual que pude presenciar, resumidamente, consiste em uma dança ritual, onde um indígena Pataxó puxa em fila uma série de outros indígenas, todos com suas vestimentas tradicionais, seguindo em direções fluidas, ora circulares, ora serpenteantes, ao som do chocalho empunhado na mão de todos que compõem o rito. As exhibições destas práticas, como formas de objetivação da cultura, em contextos interétnicos, foram definidas pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha como “cultura com aspas”. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) A cultura com aspas, seria, portanto, um momento em que determinado povo tradicional, a partir de uma determinada performance, produz uma espécie de metadiscurso acerca da própria cultura, isto é, seriam aqueles momentos em que conscientemente se efetiva a transformação da cultura em identidade, de modo que essa seja performada diante dos “outros”.

Diante de tal ocasião, pude observar nessa situação de pesquisa que a efetivação do ritual, em plena Feira Hippie lotada causou admiração em parte dos presentes, creio que, neste caso, naqueles que tem empatia com os povos indígenas, mas também produz estranhamento e reações preconceituosas naqueles que pensam a cidade como espaço alheio ao indígena. A dualidade cidade e campo parece representar com outras

palavras a antinomia fundante da cosmologia ocidental, qual seja, aquela que opõe natureza e cultura, onde o espaço da cidade seria alinhavado com a esfera da cultura (muitas vezes confundida com civilização e progresso material) e, conseqüentemente, o campo (forçosamente tomado aqui por nós como sinônimo de rural, e com o âmbito das matas e florestas) relacionado à dimensão da natureza. Neste caso, os indígenas, seja na perspectiva daqueles que os veem de forma idealizada, como os “bons selvagens”, guardiões da floresta, mas principalmente na perspectiva dos que tem aversão aos povos tradicionais, vendo-os como “maus selvagens”, os relegam a este segundo pólo. Daí a importância da apropriação e da resistência indígena Pataxó, no sentido da desconstrução dessa dupla idealização e alienação do indígena ao espaço citadino.

Algumas palavras finais

Gostaria de concluir retomando o grande dilema vivido pelos indígenas Brasil afora, e que acomete também os Pataxó que resistem em Belo Horizonte. A meu ver, o episódio da apreensão das mercadorias dos Pataxó, no ato das chegadas destes na capital, constitui mais um elemento na complexa trama e debate que envolve indígenas e não-indígenas no âmbito citadino. Se os indígenas permanecem em suas aldeias, de acordo com seu modo de vida tradicional, são vistos como indolentes, por outro lado, se migram para a cidade, para vender os seus artesanatos, impelidos muitas das vezes pelas próprias violências do mundo dos brancos são impedidos de exercerem o que seria aos olhos do não-indígena como uma fonte de trabalho.

A pesquisa observou que a presença indígena no hipercentro de Belo Horizonte, e junto de outros grupos culturais, tem colocado em discussão o tema da ocupação do espaço urbano e da presença dos indígenas fora de seus locais de ocupação tradicional. Tal análise vem ao encontro do conceito de heterotopia de Michel Foucault (2013), dado que este nos permite observar a apropriação deste local específico do centro da cidade como um espaço privilegiado de encontro das diferenças. Em suma, outras

territorialidades se multiplicam na cidade.

Essas territorialidades colocam em xeque a percepção dos espaços urbanos apenas como espaços “funcionais”, que servem apenas como locais de passagem e para objetivos pragmáticos. Pelo contrário, estes espaços, vistos por muitos como locais marginais, mesmo em regiões centrais, dão contornos precisos para processos heterotópicos que se acoplam a formas urbanas, que até então eram apenas locais de passagem e/ou de trabalho. Desse modo, a contrapelo dos diagnósticos fatalistas que resumem o espaço urbano como lócus distópico, de desencontros e violência, e a despeito da carência de políticas culturais, o que podemos observar, a partir da presença dos Pataxó, são formas concretas de resistência ao esvaziamento do centro urbano.

Por fim, os episódios de violência contra os indígenas Pataxó vão de encontro com a ideia de que a capital mineira é de fato tão acolhedora para com os que vem de fora. Na contramão do senso comum, a meu ver, o que salta aos olhos é justamente a hostilidade da roça grande, tais como podemos observar em grandes selvas de pedra como Rio de Janeiro e São Paulo. Essa aversão à alteridade indígena é tristemente observada também em relação a outras formas de vida tradicional que, insistentemente, persistem contra os desmandos e violências perpetradas, principalmente, via poder público. No caso de Belo Horizonte, aqui, poderíamos citar inúmeros coletivos, tais como: os carroceiros, os ciganos, os quilombos urbanos, raizeiros e raizeiras, terreiros de Umbanda e Candomblé, dentre muitos outros mundos possíveis. Felizmente, contra todas essas formas de violência, os povos tradicionais vêm nos mostrando que outros mundos são possíveis, na cidade ou alhures.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, P. S. Identificação étnica dos Pataxó de Barra Velha, Bahia. In: **Memorian Antônio Jorge Dias**, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, v. 2, p. 393-400, 1974.

ARANTES, A. A. **Paisagens paulistanas**. Transformações do espaço público. Campinas, São Paulo, Editora da Unicamp, 2000.

AUGÉ, M. **Não-lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade**. Campinas, São Paulo, Editora Papirus, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas**. São Paulo, Editora Cosac Naify, 2009.

CARVALHO, M. R. **Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico**. 1977 Dissertação de Mestrado. (Programa de Pós-Graduação Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

CARVALHO, R. A. **Rimas de si, batidas de outrem (e vice-versa): estratégias de visibilidade e regimes de alteridade entre os rappers kaiowá (Reserva Indígena de Dourados/MS)**. 2018. Tese de doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

EMMERICH, C.; MONSERRAT, R. **Sobre os Aimorés, Krens e Botocudos**. Rio de Janeiro, Boletim do Museu do Índio, 1 ed. 1975.

FOUCAULT, M. **O corpo utópico, as heterotopias**. [Tradução Salma Tannus Muchail]. São Paulo, Edições, n.1, 2013.

GRUNEWALD, R. A. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

KOHLER, F. "Le massacre de 1951: um exemple d'élaboration de mémoire collective". **Cahier Du Grilua, Angers (França)**, v. 3, pp. 321-334, 2004.

MATOS, R. E. **Evolução urbana e formação econômica de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1992.

SANTOS, A. O. A. **Praça Sete: o coração da cidade. Coleção BH – a cidade de cada um**. Belo Horizonte, Editora Conceito, 2006.

Outras fontes consultadas

Instituto Socioambiental (ISA): <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>

Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES): <https://www.cedefes.org.br/povos-indigenas-destaque/>

Capítulo 6

As famílias tradicionais de circo e a contra urbanidade:

Uma etnografia dos processos de luta e demandas pelo direito a um modo de vida tradicional

Mayara Ferreira Mattos



Introdução

Quando se frisa circo, quase sempre o pessoal quer falar do Soleil, quer falar do Marcos Frota. Mas o circo é esse pequenininho também, que vive no interior, que pisa no barro, que vai onde o povo está. ZÉ MARIA, Volver Circus, Reunião RAC, 08/09/2014.

Este artigo se desenvolveu a partir do acompanhamento da dinâmica diária de pequenos circos que transitam, principalmente, pela região metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), além da participação em reuniões da Rede de Apoio ao Circo (RAC)⁴⁴, que ocorreram ao longo dos trabalhos de campo realizados desde o ano de 2014 enquanto desenvolvia minha monografia para o curso de Antropologia. Sendo que os objetivos da pesquisa foram se conformando à medida que as demandas do grupo se apresentaram.

Desde o início da etnografia empreendida tive muita dificuldade em localizar os circos de pequeno e médio porte que transitam pela RMBH, principalmente, pelo fato deles “invisibilizarem-se” em bairros periféricos, pois, costumam se esconder das fiscalizações constantes exercidas pelos órgãos públicos dos municípios e do estado.

Muitos(as) circenses consideram os entraves burocráticos como um dos principais problemas enfrentados para que mantenham seu modo de vida circulando.

Às vezes, a gente trabalha clandestino, mas num é porque a gente quer. É porque as exigências são demais e a gente num consegue alcançar. (JORGE, Circo Romani. Reunião RAC, 08/09/2014)

É muito difícil o dono do circo fazer o circo andar. A burocracia é muito grande. (MOISÉS, o rei do pedal. Reunião RAC, 08/09/2014)

44 A REDE DE APOIO AO CIRCO (RAC) é compreendida por um conjunto de ações que objetivam resgatar, recuperar, preservar, apoiar e incentivar as atividades dos artistas tradicionais circenses, valorizando e registrando os seus saberes, reestruturando os seus circos e reaproximando os seus familiares, revitalizando as suas atividades, implementando novas possibilidades de trabalho e geração de renda dentro do próprio circo, ao mesmo tempo, mostrando-lhes os seus direitos como cidadãos, abrangendo saúde, educação, trabalho, profissionalização e previdência social. Ajudando-os a acessar as atuais formas de fomento à cultura e, principalmente, dando visibilidade às suas dificuldades para sensibilizar a sociedade e conquistar políticas públicas para a área do Circo. (Dossiê, arquivo RAC, s/d)

Sendo assim, foi por meio da RAC que consegui acessar a maioria das famílias circenses com que dialoguei durante esse trabalho. Ao ser acolhida pela rede, foi possível desenvolver uma pesquisa que privilegiou as demandas de um grupo que já se articulava politicamente pelo direito a viver seu modo de vida em contraste a uma dinâmica cidadina excludente, que não respeita a diferença e desvaloriza tudo que não se encaixa no modelo compreendido como o urbano por excelência.

Ao denunciarem os preconceitos e indiferenças que sofrem enquanto circenses, os sujeitos de diálogo sempre pontuam “as pessoas da cidade” como refratárias ao seu modo de vida. Desde os(as) agentes públicos que impedem o circo de entrar nas cidades até a própria população local que não vê a vida circense com bons olhos, é marcante a distinção entre viver no circo e na cidade.

É meio que um preconceito, mas a gente chama o pessoal da cidade de loci, porque eles não entendem como é a vida no circo. (MATHEUS OTAVIANO, circo Kalahary, 19/04/2015).

É aquele caso, a cidade pra acolher o circo ou alguém de circo é difícil, mas o circo é acolhedor. Acolhe qualquer um, pode ser um ex-presidiário, pode ser qualquer coisa. A gente corre até risco, porque a gente acolhe. (SAMARA, Circo Thor, 04/07/2015)

Essa distinção entre eles(as)/nós ou cidadãos(as)/circenses foi constantemente marcada pelos sujeitos de diálogo, que viam essa diferença como mais um modo de se (re)afirmarem identitariamente enquanto coletivo político em busca de reconhecimento por suas especificidades socioculturais.

Sem pretensões de enclausurar as dinâmicas circenses, a instrumentalização política da categoria “povos e comunidades tradicionais⁴⁵” foi acionada como mais uma estratégia de luta para o

45 Do ponto de vista conceitual, o artigo 3º do Decreto 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007, estabelece um conceito operativo para fins de implementação de políticas públicas, onde “povos e comunidades tradicionais” podem ser entendidos enquanto “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitido pela tradição.”

coletivo. A estratégia estatal de categorização, seja ela individual ou coletiva, apesar de ser uma violência a nível epistemológico e ontológico, pode servir de mobilização comunitária para reivindicação de direitos há muito negados. Assim, por meio da operacionalização dessa categoria que o pleito por políticas públicas diferenciadas, respeitando as características particulares de cada grupo, pode ser formulado.

Como intento expor ao longo desse artigo, por meio da categoria “povos e comunidades tradicionais” que as famílias circenses vêm lutando pelo direito à diferença e sua manutenção como sujeitos pautados em uma identidade cultural específica, que é atravessada por entraves do poder público no que diz respeito a enorme burocracia que estão submetidos, aos preconceitos que permeiam a entrada dos circos nas cidades, a constante desvalorização da arte circense e a negativa de direitos por parte da administração pública que continua invisibilizando as demandas básicas dos(as) circenses, como acesso à saúde e educação.

Foto 1: Propaganda Circo do Moisés



Fonte: Arquivo RAC, s/d.

As famílias de circo e seu devir tradicional.

*Há um momento em minha vida que num dá pra descrever
Ao ver o sorriso de uma criança eu tentarei aprender
No momento que estou no palco
Num importa se estou triste ou não
Pois quando pinto o rosto de palhaço
Deixo de ser Waldir e passo a ser Pimentão
Mas num tem nada não
A vida continua
Pois, comandar a nossa família é tarefa muito dura
Todo dia temos que treinar
Para o público não desapontar
Para que na hora da estreia
Possamos animar toda a plateia
E vejo que meu trabalho não está sendo em vão
Pois, quando termina o espetáculo
Eu vejo o sorriso bem claro no rosto da multidão
Mas está chegando a hora do fim
Palhaços, trapezistas, bailarinas
Todos temos que partir
Não podemos ficar em um só lugar
O mundo todo temos que alegrar
Só sei dizer que esses eternos momentos
Nunca poderei esquecer.
(Palhaço Pimentão, Waldir Braga, Fantástico Circo Show)*

A família tradicional de circo é uma chave importante para entender o universo circense, ela é normalmente identificada pelo seu sobrenome e pode estar subdivididas em vários circos. Geralmente cada família é uma trupe, que pode trabalhar em seus próprios circos ou pode ser contratada por outros. Existem ainda famílias que trabalham atrás do pano, parte administrativa ou gerencial.

A família - portadora de saberes e práticas presentes na memória preservada de seus antepassados - fez parte de todas as fases de construção do circo no Brasil. Na virada do século consolidou-se um 'território' formado pelas várias famílias, que apesar das mudanças tecnológicas e suas implicações internas, estruturaram-se em torno da manutenção da transmissão oral daqueles saberes e práticas, de geração a geração. (SILVA, 2009. p.83)

Vários indícios apontavam que a família poderia ter um valor explicativo central na organização social do circo. Desde logo, o facto de todos os artistas terem nascido na vida de circo e pertencerem a famílias em que quase toda a gente se dedica ao mesmo ofício. A permanência das gerações de uma mesma família no mesmo tipo de vida e na mesma profissão e a predominância da endogamia de circo sugeriam que estava perante um grupo fechado em si próprio. Pouca gente abandona o circo e raríssimas pessoas entram sem ser pela via familiar. A pertença ao circo começou a revelar-se, essencialmente, por uma condição familiar que condiciona o futuro de cada um e à qual parece ser difícil escapar. (AFONSO, 2002, p. 24)

Com base nos processos de socialização/formação/aprendizagem que caracterizam a família circense (SILVA, 1996), é possível perceber que circo e família estão dialeticamente relacionados. Os membros dessas famílias procuram legitimar suas identidades coletivas tradicionais por meio dos seus modos peculiares de estarem no mundo, valores esses partilhados pela memória, que é responsável pela manutenção e formação da tradição em um processo dinâmico.

Assim, compreender, através dessas fontes, o mundo interno do circo como lugar no qual se conformam saberes e práticas requer uma reflexão sobre sua historicidade, centrada no que ele tem de singular e nas suas relações de compartilhamento com outros grupos sociais inseridos no mesmo contexto. Essa compreensão leva à percepção de que houve transformações na forma de constituição do circo-família, que não delineava um todo homogêneo, mas que possuía uma maneira particular de organização e que produzia um tipo particular de artista (SILVA, 2009, p.32).

De acordo com as próprias famílias circenses, a tradição é um valor constantemente acionado pelo grupo, pois seu significado remete-se às mais remotas origens do circo que estão na família, na transmissão e no uso do conhecimento. Tradição é um valor que permeia e interage com todos os outros e em nenhum momento pressupõe o imobilismo ou a cristalização das estruturas ou das práticas. É um valor referenciado para autodefinir um circense quando quer explicitar duas coisas: sua origem herdada de muitas gerações nascidas e vividas em circo e ter aprendido

seu ofício e desenvolvido seus conhecimentos no seio da família a que pertence.

Eu nasci numa barraca de circo. Meu avô fugiu com o circo quando tinha 14 anos. Aí ele seguiu a família dele em circo, casou em circo, aí ele foi gerando a família. E aí meu pai passou a tomar conta do circo depois que ele faleceu. Depois meu pai veio a falecer e eu continuei com o circo, e agora tem meus filhos e levem meus netos também, 12 netos que já tá uma carreirinha, escadinha [...] E vai seguindo o circo, uma paixão que num tem nem como explicar. (NARCÍSIO, Circo Nacional do Garrafinha. Reunião RAC, 08/09/2014)

Sou nascido em barraca de circo, de uma família tradicional mesmo de circo, e agora já tô criando os netos também no circo. (ZÉ MARIA, Volver Circus. Reunião RAC, 08/09/2014)

Vale salientar que, esse acesso à tradição não é monopolizado somente por aqueles(as) que nascem debaixo da lona de circo, o caráter agregador da família circense permite que alguém “estranho” ao grupo possa adquirir, por meio da aprendizagem e transmissão de saberes inerentes aos(às) circenses, o status de “tradicional” de circo. Desse modo, o uso do termo tradicional para os(as) circenses é também utilizado como um qualificativo impresso no sentido de aceitação do indivíduo ao grupo.

Por isso, é comum que os(as) circenses tradicionais digam que alguém não nascido em família circense, mas que tenha sido capaz de integrar-se a uma comunidade circense e que detenha os conhecimentos necessários para viver em circo e os domine com sabedoria e maestria, que esta pessoa se tornou um(a) tradicional de circo. Admitir pessoas não nascidas entre famílias tradicionais tão bem preservadas é parte do processo de inclusão que sempre existiu no circo desde o tempo em que existia apenas como uma das artes de rua. Esse processo de inclusão permanente de novos elementos renova, atualiza e permite que o circo se aproxime da sociedade envolvente (SILVA, 1996).

Eu fui adotado por circenses, por uma família, há muitos anos. Trabalho há mais de quarenta anos na vida de circense [...] eu pretendo morrer debaixo de uma lona de circo. (JORGE, Circo Romani. Reunião RAC, 08/09/2014)

O circo adota as pessoas, as pessoas adotam o circo né? A pessoa começa ajudando no circo, rapidinho ele já forma uma família no circo, ele já tá lá na família do circo. Aí começa a aprender novos números, às vezes a família da gente sai mesmo, vai trabalhar com outras pessoas, trabalhar em outra área. Mas sempre volta, uma hora ou outra, um dia de folga tá dentro do circo. A família é isso. (WALDIR, Fantástico circo show. Reunião RAC, 08/09/2014)

Almeida (2008) afirma ainda que o “tradicional” não se reduz à história, nem tampouco a laços primordiais que incorporam identidades coletivas, mas envolve identidades que se redefinem situacionalmente numa mobilização continuada. “O critério político-organizativo se sobressai, combinado com uma ‘política de identidades’, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento, para fazer frente aos seus e aos aparatos de estado” (ALMEIDA, 2008, p. 30). Em resumo, a tradição deve ser entendida não apenas na dimensão de uma continuidade, mas também como espaço de argumentação no âmbito de condições históricas mutantes.

A gente é unido, tem união, um ajuda o outro. Isso é tradição de circo. (WILDA ZIGUISMOL, Circo Kalahary, 18/04/2015.)

[...] Até 20 anos vivi na roça. Andava de bicicleta e tinha um sonho de ser acrobata de bicicleta. Aí entrei pro circo, tive várias profissões, trabalhei em vários empregos, mas meu sonho era trabalhar em circo. Aí entrei pro circo pra aprender a armar e desarmar. Aí fui treinando de bicicleta até que me tornei o rei do pedal. Trabalhei em vários circos, depois arrumei meu circo e continuei. Continuo, o circo é minha paixão. (MOISÉS, o rei do pedal. Reunião RAC, 08/09/2014)

Segundo Costa Filho (2008), o sentimento de comunidade é forjado pelo compartilhamento de uma origem comum, a constituição de um lugar de referência (um território), por laços de parentesco e compadrio, e suas relações sociais podem pautar-se na reciprocidade e na interdependência econômica. Enquanto uma comunidade sentida e vivida por meio das relações estabelecidas entre suas famílias, o circo tem sua história marcada pelo movimento contínuo, tanto material (estrutura circense nômade) quanto dos corpos espetáculo. “Ele não é só uma maneira de viver, morar e trabalhar é também uma maneira de pensar. O circo corre nas veias, está no sangue, não sai do pensamento, dizem os circenses.” (ROCHA, 2013, p. 62)

No que se refere às questões identitárias, a autodefinição do grupo é primordial para as suas articulações políticas, partindo de conceitos antropológicos que definem a identidade como relacional, em que sinais diacríticos são produzidos nas e pelas interações e relações (CUNHA, 2009), é possível notar que o(a) circense se identifica como tal em oposição ao(a) outro(a) não-circense.

Os(as) circenses tradicionais tendem a se referir aos(às) não-circenses como os(as) “de fora”, enquanto eles(as) se definem como os(as) “de dentro”, numa clara divisão de espaços apropriados. Nesse discurso, as categorias circenses expressam aqueles(as) que compartilham da mesma visão de mundo, enquanto distanciam outros(as) que desconhecem a lógica interna da lona. Sendo que, como afirma Silva, “a apreensão deste ‘outro’ é realizada como um movimento de identidade /diferença.” (SILVA, 2009, p. 140)

Assim, a questão identitária diz respeito a um modo de apresentação das comunidades que expressa a maneira como os sujeitos se veem e são vistos pelos outros, a partir de algumas características e modos próprios de viver. Os marcadores diacríticos da identidade coletiva fazem com que o grupo se destaque no contexto por suas especificidades, consequentemente, a afirmação da identidade social frente ao(à) outro(a) fortalece os vínculos de pertencimento a uma coletividade e amplia a solidariedade entre os agentes sociais (ROCHA, 2010).

Foto 2: Número da fita, mãe e filha se apresentam no Circo di Monza



Fonte: Arquivo da RAC, s/d.

Enquanto famílias, as gerações futuras são sempre responsáveis pela perpetuação dos saberes e práticas as quais são depositárias. Fundamentada na forma coletiva de aprendizado, reiterada pela memória e constituída na e pela identidade circense, a transmissão desse saber-fazer no circo é dada pela oralidade e corporalidade (conhecimento (in)corporado), já que o ritual de aprendizagem diz respeito ao habitus constantemente reificado pelo grupo. A sociabilidade cotidiana é expressa nos movimentos diários dos corpos que não são apenas (re)elaborados para o espetáculo, como também são responsáveis pela (re)produção das próprias famílias circenses.

A reprodução social é, então, responsável por assegurar, por meio da transmissão consciente ou inconsciente do capital cultural acumulado, a perpetuação das estruturas sociais, ou até mesmo das relações que

configuram a “ordem social” (Bourdieu, 2002). O habitus pode ser entendido enquanto forma da sociedade se sedimentar nas pessoas sob modos de disposições duráveis, ou habilidades adestradas em que se torne propenso para pensar, sentir e agir de determinadas formas (Bourdieu, 1994). Desse modo, a reprodução social é informada por esse habitus que opera por meio de um sistema de estratégias que lhe é próprio, e para isso ser percebido é necessário apreender os diferentes domínios da vida social do grupo em questão, nesse caso a família circense.

No circo Thor, esse processo de inculcação do habitus ficou explícito, pois, durante os trabalhos de campo realizados, as crianças sempre brincavam de circo atrás do picadeiro. Elas brincavam com pequenas carretas, uma lona em miniatura e um ônibus de brinquedo para moradia. Enquanto conversávamos, uma artista do circo comentou que “criança de circo, brinca de circo.” (CIRO, Circo Thor, 04/07/2015)

Eles vivem no palco brincando. No Natal pedem carreta, ônibus, pra brincar de circo. É o dia inteiro eles brincando de circo, aí eles mudam de lugar, como se fosse de uma cidade pra outra, um contrata o outro. Um é dono, aí daqui a pouco já num é mais dono. E como é que você tira isso? Como é que entra na cabeça de uma pessoa, que a vida deles é isso aqui? [...] Minha filha é contorcionista, quando era do tamanho desse meu menininho aqui (Raul de pouco mais de um ano) ela já fazia coisas que você num acreditava. Tem aquela adaptação de pequeno, só que ela nós vimos que tinha facilidade pro contorcionismo desde pequena. Já a outra não, ela num gosta. A outra eu acho que vai fazer número de ar, sabe? Adora ficar pendurada nas coisas. Meu filho, eu queria que fosse malabarista, o mais velho, ele odeia malabares, e eu num vou forçar ele a fazer malabares, num é? Ainda mais malabares, que é uma coisa que você tem que ter muita persistência [...] (SAMARA, circo Thor, 04/07/2015).

Assim, por meio das práticas cotidianas (inscritas e refletidas no e pelo corpo), os sujeitos podem cumprir tarefas das mais variadas por meio de esquemas análogos. É interessante pensar como ocorre o aprendizado do saber-fazer circense, em que, normalmente, desenvolve-se passando de uma geração a outra. Essa competência prática, que pode ser adquirida na

e para a ação, é durável, porém não é estática nem muito menos eterna. Por isso, as (re)significações e dinamicidade no mundo circense são constantes, os sujeitos/agentes (re)fazem ativamente o seu universo social. Assim o habitus seria primordial não só para uma análise da perpetuação e da coesão, como também das situações de crise e mudança, que são constantes no universo circense.

Ao adentrar um pouco a organização circense enquanto família, é possível notar que os(as) próprios(as) agentes sociais usam das categorizações enquanto estratégia política, mas não apenas instrumental, a identificação das famílias circenses como comunidade tradicional, por exemplo, fortalece o processo de construção de uma identidade coletiva que se consolida por modos de saber-fazer específicos e conhecimento tradicional transferido e atualizado a cada geração.

A emergência da categoria “povos e comunidades tradicionais” permite entender que os grupos, através do processo de interação, classificam e constroem oposições sociais e simbólicas, diferenciando-se de outros ou criando fronteiras identitárias. Por conseguinte, a identidade (in)corpora aspectos políticos e passa a se expressar no campo das relações de poder, pressionando por mudanças na sociedade envolvente.

“Sem terreno num tem circo”: manutenção da rota tradicional circense como luta territorial e outras demandas políticas.

Embora os(as) circenses ressaltem vários pontos positivos em relação ao nomadismo, como conhecer lugares e pessoas novas, reforçando suas práticas tradicionais, eles(as) também denunciam as dificuldades inerentes a esse modo de vida, como a falta de água, dificuldades em conseguir acesso à luz elétrica, falta de segurança e acesso aos equipamentos públicos, ausência de terrenos públicos onde possam acampar, além de diversos preconceitos. Enfim, as famílias tradicionais de circo sofrem com os mesmos problemas de infraestrutura básica e discriminações que assolam muitos(as) moradores(as) das cidades do

interior, dos bairros periféricos e das vilas e favelas das grandes cidades.

No entanto, esses problemas se renovam a cada praça⁴⁶, pois as dificuldades começam ao procurarem uma cidade, e posteriormente um terreno onde gostariam de se instalarem. A itinerância ainda é muito estigmatizada pelos(as) cidadãos(as), muitas vezes, prefeitos(as) recusam a entrada de circos nas cidades, comerciantes locais dificultam a estadia do circo (acusam circenses de caloteiros) e moradores(as) podem causar transtornos, até mesmo acionando a polícia militar para que não haja espetáculo.

Devido à vulnerabilidade em que se encontram, os(as) circenses precisam imprimir constantes negociações com a população local, sendo a amizade uma solução estratégica utilizada pelo grupo para produzir mediações entre o circo e a cidade. Não que essa tática implique um cálculo racional e/ou intenções utilitaristas, mas “fazer amizade, para o circense, é parte do seu etos cultural, é uma maneira de eliminar o medo, o preconceito e produzir reconhecimento social [...] Amizade, enquanto forma de sociabilidade, cria relações de identidade.” (ROCHA, 2013, p. 177 e 178)

Até quem num é de circo é apaixonado por circo [...] E é essa entrada que, às vezes, as pessoas da cidade num dá pro circo, achando que você é uma pessoa anormal e num é assim. Nós somos normal que nem todo mundo, mas, porém, a gente mora no nosso serviço e é diferente, porque a gente tá mudando sempre. De repente a pessoa da cidade se retrai, num quer muito contato, porque acha que é cigano, porque acha que as pessoas do circo vai explorar e tal. E é uma coisa completamente diferente. Às vezes, a gente monta num lugar que fica mais tempo, às vezes tem um mercadinho na frente, uma padaria que você tem mais contato porque você tá ali todo dia, ou casas que ficam na frente do terreno, aí acabam vendo a rotina nossa, criança correndo, brincando, eu brigando com eles o dia inteiro [...] E vê quando que você tá mudando, fala: “num acredito que vocês vão embora, foi tão bom com vocês aqui”. Gente, quem tem mais o contato acaba sentindo a falta do circo, não do circo em si, do espetáculo, mas assim, do ambiente nosso, por causa da amizade. (SAMARA, Circo Thor, 04/07/2015)

46 A praça, denominação êmica do grupo, significa o movimento de se instalar em um determinado lugar em que será armada a lona e toda estrutura do circo para os espetáculos que se seguirão ao longo do tempo que o circo permanecer na localidade.

Assim, as estratégias de negociações se revelam de diversas maneiras, seja pelas “cortesias” que proporcionam não só o acesso ao espetáculo, como também estabelece relações amigáveis com as autoridades locais. Ou por meio de ações de caridade e assistência social em que os(as) circenses afirmaram sempre recorrer, oferecendo espetáculos de graça em creches, escolas e asilos para cativar o público. Algumas vezes, esses espetáculos gratuitos também entram como contrapartida dos(as) circenses em relação ao poder público que disponibilizou um terreno e/ou ajudou com algum incentivo financeiro, entretanto, esses casos são raros.

De acordo com os(as) circenses com que dialoguei ao longo da pesquisa, cada circo possui preferências ao planejar sua rota de atuação num determinado espaço-tempo, o que só confirma que a itinerância não ocorre aleatoriamente. “A gestão da rota é uma questão fundamental na sobrevivência de um circo itinerante. É preciso saber escolher as terras e abandoná-las com rapidez quando não se mostram rentáveis.” (AFONSO, 2002, p. 53) Há pesquisas para que se determine qual a melhor área para se montar a lona e qual período do ano é mais propício para se entrar em cada cidade, essa função é exercida pelo(a) secretário(a) do circo num processo designado pelo grupo de “fazer a praça”.

Quanto menor o circo, maior a probabilidade de ele percorrer uma rota que priorize cidades muito pequenas, zonas rurais e/ou bairros periféricos da RMBH e de outras cidades maiores. O Palhaço Pimentão (Waldir Braga), Fantástico Circo Show, afirmou que seu circo percorre, normalmente, as cidades da RMBH, como Ibirité, Ribeirão das Neves, Sarzedo, Contagem e Betim, pois seus filhos se fixaram em Ibirité, trabalhando durante o dia contratados por empresas e participando dos espetáculos à noite enquanto artistas.

Já o Palhaço Garrafinha (Narcísio Filho) e Laura Peixinho comentaram preferir trabalhar em áreas rurais, uma vez que as pessoas ali são mais receptivas com a chegada do circo, demonstrando mais empatia com os(as) artistas e comparecendo mais aos espetáculos (devido, em parte, à ausência de outros meios de entretenimento e lazer).

Por ser uma região muito disputada pelos circos, a RMBH é palco de conflitos relacionados a escassez de público, os(as) circenses costumam acusar alguns circos de deixar más impressões nos bairros por onde passam, provocando nos(as) moradores(as) desinteresse em assistir outros espetáculos. Outro problema quanto à itinerância dos circos pela RMBH diz respeito à fiscalização, quanto mais próximos de Belo Horizonte, maior o risco de pagarem multa por estarem com a documentação irregular.

Devido a essas dificuldades, os(as) circenses afirmam que a RMBH não acolhe bem os circos de pequeno e médio porte, privilegiando os grandes circos, os quais, normalmente, se instalam nos estacionamentos de shopping centers, onde o aluguel é muito caro e acarreta um elevado custo para os(as) proprietários(as) que precisam cobrar valores mais altos na entrada. Ao terem ingressos mais caros, menos pessoas podem assistir aos espetáculos, reiterando a lógica excludente dos centros urbanos, os quais tendem a confinar os sujeitos marginalizados em lugares sem infraestrutura básica, equipamentos públicos e áreas de lazer e cultura.

Importante mencionar ainda que essas rotas têm sido alteradas devido a decisões de gestores(as) públicos(as), os(as) quais têm cerceado o direito dessas famílias de se reproduzirem socioculturalmente em espaços tradicionalmente ocupados, como acontece na cidade de Diamantina. Sula Mavrudis afirmou na oficina “Direitos de Povos e Comunidade Tradicionais”, ocorrida em maio de 2015, que “o prefeito de Diamantina, simplesmente, diz que não quer circo na cidade. Ele não deixa nenhum circo entrar na ‘sua cidade’”. A falta de aplicabilidade das leis e desmandes por parte de alguns(mas) administradores(as) públicos(as) têm ensejado grandes dificuldades na (re)produção dos modos de vida tradicionais dessas famílias, as quais veem seus direitos de ir e vir, como o de trabalhar e viver de acordo com suas tradições, serem ignorados ou perseguidos por alguns órgãos do Estado.

A gente sempre viveu assim, itinerante, dependendo de favores pra ter os espaços da gente [...] quando era criança era muito pior, até mesmo a discriminação, hoje é bem menos, mas ainda existe. Principalmente de comerciantes que criam algumas leis com vereadores e impedem o circo de entrar numa cidade nos dias de pagamento. Por que eles têm a falsa impressão que o circo só ganha o dinheiro da cidade, eles num lembram que o circo gasta no posto de gasolina, gasta nas lojas que tem pra comprar, no açougue, no mercado, no comércio da cidade. (ZÉ MARIA, Volver Circus, Reunião RAC, 08/09/2014)

O circo é mais difícil, porque é um sem nome, é um circo chamado de 'periferia' e tal. Então você tem que arrumar um terreno particular, na maioria das vezes, é um terreno particular que não é cedido pela prefeitura, você tem quase que implorar pro prefeito pra deixar o circo entrar na cidade, e o prefeito alega que 'não, porque nós tamo em crise, que a cidade tá sem dinheiro, que o circo vai levar todo o dinheiro da cidade.' Quer dizer, a gente não come, a gente não veste? Então a gente ganha aqui e a gente gasta aqui (...) já um circo maior tem um pouco mais de facilidade nesse esquema, então aparece na televisão da cidade e tal, eles levam muito em conta isso, sempre torna um pouco mais fácil, cede um espaço quando tem, né? O espaço você não precisa alugar, o terreno, principalmente um circo que tem nome, que tem o Marcos Frota, o Beto Carrero. Você chega num local e fala: 'Olha eu quero trazer o circo do Marcos Frota aqui pra cidade', sempre as portas abrem mais do que pro circo pequeno." (Entrevista com o circense GASPAS in ROCHA, 2013, p. 179 e 180)

Esse tipo de denúncia, normalmente, vem acompanhado de relatos quanto ao imenso número de exigências que os órgãos públicos estabelecem para a entrada do circo nas cidades, ou quanto às dificuldades em se encontrar um terreno viável para o acampamento circense.

Num tem terrenos apropriados pra montar o circo, quando encontra um terreno particular o aluguel é muito caro. E tem que ter seguro, depois que vai fazer o alvará tem um monte de coisa que você tem que fazer, quando vai fazer é muito dinheiro pelo valor do ingresso que a gente cobra. Cobramos cinco reais no ingresso [...] então, o que você vai gastar, um dinheiro muito grande, num vale a pena montar nesse local. Agora se tivesse um terreno apropriado para montar o circo, e que fosse mais fácil pra obter esse alvará seria muito bom. Por que tem um alvará que vale um ano, o projeto dos bombeiros vale seis meses, mas num tem os locais pra montar. (WALDIR, Fantástico Circo Show, Reunião RAC, 08/09/2014)

Rodrigo (Circo Di Roma) afirmou, em uma reunião da RAC (08/04/2015), que os obstáculos interpostos na obtenção de terrenos acabam por conformar uma outra rota territorial circense: “antigamente, o circo seguia uma rota, agora a gente vai onde deixam a gente ir.” As constantes violações de direito a que o circo está submetido causam revoltas, os(as) circenses insistem que precisam sempre implorar para conseguirem entrar na maioria das cidades, eles(as) consideram-se reféns das práticas governamentais e vítimas de preconceitos institucionais, pois suas rotas tradicionais estão cada vez mais condicionadas aos interesses de gestores(as) públicos(as).

Eles (gestores públicos) acham o circo muito pobre, mas o social do circo é muito rico [...] eu não estou pedindo só um trabalho, o circo é minha casa também. Eu num sou como o Zezé di Camargo que terminou o show e vai pro hotel não. (RODRIGO, Circo Di Roma, reunião RAC, 08/04/2015)

Acho que a maior dificuldade sempre foi a parte de terreno. Tem lugar que eles dificultam ao máximo, tem lugares que, vamos dizer, se o prefeito num gostar de circo ninguém da cidade pode gostar de circo. Ele num gosta, então ninguém entra na cidade [...] então, se ele num gosta e fala: “aqui na minha cidade num entra circo”. Então o circo num entra, então vai ter que [...] entrar na justiça. Você tá aqui, quer fazer a cidade que tá ali na frente, aí vai demorar pra você entrar na justiça, pra tentar entrar naquele lugar vai demorar. Esse tempo você já andou, andou, já tá a duzentos quilômetros, ou, às vezes, mais do lugar que você queria fazer. Você num pode ficar parado, eu quero fazer a próxima cidade tamu aqui e só vai ter uma resposta daqui um mês, então ficar parado um mês aqui esperando a resposta? A gente num pode ficar parado. (SANDRO, Circo Thor, entrevista em 04/07/2015)

É por isso que as coisas num mudam, a gente num tem tempo útil e a gente num tem por quem brigar, a gente tem as associações, mas também num dão conta de fazer tudo que tem pra fazer. É muita demanda. Então é aquele negócio, você já num faz aquela cidade por que sabe que vai dificultar. (SAMARA, Circo Thor, entrevista em 04/07/2015)

Sendo assim, dois fatores estariam em pauta quando o assunto é a escolha da próxima localidade para armar a lona: primeiro, os circos preferem colocar no seu trajeto as cidades que já conhecem e sabem que não terão tantos problemas em relação à administração local. Segundo, os(as) circenses costumam dar preferência às rotas que privilegiam cidades onde se estabeleceram vínculos de amizade, onde a sociabilidade com a população local se deu de forma mais intensa, e/ou em casos que os(as) artistas do circo sabem que há parentes naquela cidade, podendo contar com os(as) mesmos(as) para ajudar no espetáculo. Pois, “trabalhar onde você é mais conhecido fica bem mais fácil pra você seguir um caminho, do que onde você não conhece ninguém, ou ninguém te conhece.” (ANDREI, Kalahary Circo, 04/06/2014)

A luta circense em manter sua rota tradicional passa pela necessidade de formular um pleito que vise à regularização fundiária de terrenos públicos, os quais se encontram no trajeto do percurso de cada circo. Entretanto, não é apenas o acesso a terrenos que deve ser pleiteado, mas também uma infraestrutura que atenda às necessidades circenses, como ponto de água e luz, banheiros químicos, segurança e saneamento básico.

As constantes mobilizações em prol da efetivação de direitos já garantidos constitucionalmente foram promovidas, principalmente, pela RAC. A rede, desde a sua fundação (1986) por Sula Kyriacos Mavrudis, tem desenvolvido importantes ações em favor do circo e das famílias circenses em Minas Gerais, como a inclusão no “Prêmio Cena Minas”, prevendo recursos financeiros para a renovação da estrutura física e aparelhos técnicos dos circos, realizações de campanhas públicas (como “Seja parceiro do circo” e “Respeitável público/Respeitável circo”), destinadas, principalmente, aos dirigentes estatais, a publicação de 36 peças do circo-teatro na coleção de dramaturgia circense, obtenção do alvará anual que regulamenta a atividade circense em Belo Horizonte, retirando-a da categoria de evento, construção e implementação de proposta de vistoria

simplificada dos bombeiros e o projeto Cidade do Circo⁴⁷.

Além dessas conquistas, novos ventos começaram a soprar e a vida circenses tem começado a melhorar em Minas Gerais. Ocorreu no dia 05/11/2015 uma solenidade na cidade administrativa para a assinatura do Protocolo de Intenção de municípios em favor da atividade circense. Essa iniciativa, além de fortalecer o compromisso dos municípios em fornecer terrenos aos circos, procura também dar mais dignidade aos(as) circenses que montam acampamento por essas cidades.

A última grande vitória circense foi a promulgação da Lei do Circo (nº11.109) publicada em 12 de março de 2018 em Belo Horizonte. A lei municipal reitera a garantia de direitos fundamentais para as famílias circenses, além de garantir que a prefeitura destine terrenos públicos para a instalação de circos itinerantes e a isenção de taxas municipais, como o alvará de localização e funcionamento. O governo do Estado de Minas Gerais, para incentivar a implementação dessa lei nas cidades mineiras, incluiu a Lei do Circo como item de pontuação do ICMS cultural. Ou seja, a cidade que implementar essa lei terá direito de receber verba do Governo do Estado através do ICMS cultural. Essa iniciativa tem sido fundamental para que outras cidades mineiras implementem a Lei do Circo, o que facilita a circulação dos circos itinerantes por todo o estado de Minas Gerais.

Quanto ao acesso à educação, apesar dos(as) circenses afirmarem não possuir tantos problemas em relação à matrícula das crianças em escolas locais, em virtude da legislação⁴⁸, que garante e obriga o registro

47 A cidade do circo é um projeto de instalação, na antiga estação da gameleira (cedida pela prefeitura de Belo Horizonte em 2014), do Centro de Referência do Circo, que constitui um terreno para o(a) circense armar sua lona, ou se instalar caso tenha dificuldades em continuar itinerando. O projeto abarca outras propostas, como um museu do circo, uma escola circense e um ponto de encontro entre os(as) artistas. Desse modo, o Centro de Referência do Circo pretende facilitar o intercâmbio entre os(as) próprios(as) circenses em suas diversas formas de manifestações artísticas, destes com outras áreas da arte e da cultura e da sociedade em geral. A oferta de atividades na cidade será ampliada com uma rica programação artística composta por espetáculos, shows, encontros, mostras e festivais (Dossiê, arquivo RAC, s/d).

48 A Lei Federal 6.533/78 traz no seu Art. 29, que "os filhos dos profissionais de que trata esta lei, cuja atividade seja itinerante, terão assegurada a transferência da matrícula e consequentemente vaga nas escolas públicas locais de 1º e 2º grau, e autoriza nas escolas particulares desses níveis, mediante apresentação de certificado da escola de origem" (BRASIL, 1978). Antes dessa, desde 1948, já existia a lei 301 que garantia esse direito.

de filhos(as) de artistas circenses e outros grupos itinerantes a qualquer tempo. Há reclamações no tocante a questões pragmáticas, como conseguir de forma rápida a transferência escolar da criança, as dificuldades em acompanhar os programas escolares que variam muito de acordo com cada instituição de ensino, a indisposição de diretores(as) em alocar os(as) circenses em horários compatíveis com a apresentação, entre outros problemas.

Minha netinha tinha notas pra passar de ano normalmente, simplesmente a aula ia acabar na quinta feira e nosso circo ia embora na quarta. Na cidade ia terminar na quinta feira, e a gente ia embora na quarta, a moça que mexia com essa parte num quis fazer, porque ela ia fazer pra menina do circo se os outros todos ia ser amanhã? E ela já num tinha que ir na quarta feira, já tinha terminado tudo na terça. Quarta-feira, simplesmente minha carreta já tava indo embora da cidade, ela num tinha como ir porque estávamos indo embora. E a moça num quis fazer por que aquela menina ia ter o privilégio de já parar de estudar se os outros ia estudar até na quinta? Aí quando mudamos pra outra cidade, na outra cidade já tinha acabado. Aí veio outra dificuldade por que já tinha acabado naquela cidade, e por que a menina do circo vai chegar e tem que atender? (ZÉ MARIA, reunião IPHAN 18/03/2015)

Em reuniões da RAC, discutiu-se algumas vezes a possibilidade de facilitar o trânsito das crianças de circo pelas escolas públicas, como sistematizar/informatizar o sistema escolar, ficando os históricos escolares facilmente disponíveis, para que as instituições de ensino tenham acesso direto aos documentos, sem necessidade de esperar que a escola os libere fisicamente, implementar conhecimentos tradicionais circenses nas aulas de educação física e até mesmo a possibilidade de incluir atividades circenses nos currículos escolares. A RAC produziu até mesmo uma cartilha para crianças da cidade e para os(as) educadores(as), demonstrando a importância de se conhecer mais sobre os modos de vida circense, para que se possa respeitá-los.

As dificuldades em acessar o Sistema Único de Saúde (SUS) também fazem parte do cotidiano circense. As reclamações são de que

os(as) agentes de saúde se recusam a atendê-los(as), alegando que os(as) circenses não possuem comprovante de residência na cidade de referência e que apenas a população local teria o direito de usar dos serviços ali prestados.

Você acredita que a gente chega, eu já cheguei em cidades assim [...] só eu não, muita gente aqui, aí você precisa de atendimento médico e fala que é de circo, aí eles perguntam: "endereço"? Quando você fala que é do circo, já teve lugar que falaram assim: "ah a gente num pode te atender porque você não é cadastrada aqui na cidade." Então, se você tem o cartão do SUS, se o cartão do SUS é nacional [...] qual a diferença da gente ser ou não da cidade? A gente tinha que ser atendido, entendeu? Você tem que ver a luta que foi pra mim [...] precisei fazer um ultrassom pra depois levar num mastologista [...] aí eu fiquei um tempão pra tentar conseguir isso e não consegui. Aí você chega num lugar e "não, você num é daqui da cidade, você num é cadastrada aqui, num tem como te encaixar aqui não." Aí em Perdigoão (cidade do sul de minas), meio assim que com má vontade, que as meninas, na hora que falei que era do circo e que era difícil [...] "aí então vou fazer procê." [...] A Dona Mafalda uma vez ficou doente lá em Florestal e eles num queria atender ela, porque ela era de circo. Olha procê vê uai, é porque é de circo que você vai morrer? Sem atendimento né? [...] Só se for de emergência? Tem que tá morrendo pra te atender [...] às vezes é necessário você mentir, dependendo sabe? Uma coisa que num devia acontecer nunca, às vezes você num pode falar que é de circo, porque se você falar pronto, você tem que mentir que mora em cidade e dá o endereço de um amigo da cidade, entendeu? Só assim pra você ser atendido. Porque a preferência é de quem mora no município ou na região, você entendeu? (ALESSANDRA, Kalahary Circo, entrevista em 19/04/2015)

O desgaste que essas situações geram nos(as) circenses acaba por desacreditá-los(as) em possibilidades outras de ações da administração pública que dê conta das suas particularidades. As relações desiguais no exercício de autoridade e poder quanto às ações estatais frente a comunidades e povos tradicionais comumente se dá pela negação dessa alteridade, inviabilizando caminhos, além de reportar suas práticas tradicionais a uma ilegitimidade sistêmica.

Os(as) circenses sempre evocam a questão dos animais como exemplo das práticas discriminatórias de Estado a que estão dispostos.

Foi aprovada uma lei estadual⁴⁹ que proibiu o uso de animais em espetáculos, sem levar em conta as suas práticas tradicionais e, nem mesmo apresentando alternativas plausíveis para que os(as) donos(as) de circo não perdessem parte de seu patrimônio. Os(as) circenses questionam o porquê de somente o circo sofrer com essa punição, sendo que existem animais no teatro, na televisão, apresentações em parques temáticos e em zoológico. No entanto, é possível inferir que esse tipo de ação proibitiva está muito mais relacionado a um modo de vida específico de certos sujeitos sociais, nesse caso circenses, que de fato a preocupações com os direitos de animais.

As solicitações do circo ao poder público sempre foram voltadas para a criação de condições que facilitassem a sua circulação, incluindo nesse caso questões como a garantia de escolas para as crianças, atendimento digno nas instituições públicas de saúde e o direito a trabalhar. A maioria dos(as) circenses afirmam não ter interesse em editais de cultura e/ou projetos dessa área, mas essa possibilidade se tornou o caminho trilhado pela RAC até a minha chegada ao campo.

Ao longo das nossas conversas fui apresentando a possibilidade da categoria “povos e comunidades tradicionais” assegurar aos(às) circenses pleitos mais adequados e outras garantias, além daquelas asseguradas pelas políticas culturais. Assim, no decorrer dessa pesquisa, as famílias circenses, representadas pela RAC, conseguiram representatividade na comissão estadual de povos e comunidades tradicionais. Atualmente conseguem acessar as políticas públicas destinadas a todos os grupos incluídos nessa categoria, e têm conseguido se articular politicamente com sujeitos, como quilombolas, ciganos e indígenas, que há muito lutam pela efetivação de seus territórios.

49 A Lei nº 21.159/14, sancionada pelo governador Antônio Anastasia (PSDB) foi publicada no Diário Oficial no último sábado (18). A norma deriva do Projeto de Lei 4.787/13, de autoria do deputado Alencar da Silveira Jr (PDT). De acordo com o texto, o descumprimento da lei provocará o pagamento de multa de até R\$ 26.382 pelo circo, além da apreensão do animal.

Foto 3: Reunião RAC para o Prêmio Rodrigo Melo Franco do IPHAN em 08/09/2014. Da direita para a esquerda: Zé Maria Mariano (Volver Circus), Jorge (Circo Romani), Narcisio Filho, Garrafinha (Circo Nacional do Garrafinha), Moisés (O rei do pedal) e Waldir Braga (Fantástico Circo Show).



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Além disso, foi pleiteado junto ao IPHAN o reconhecimento das famílias tradicionais de circo em todo o Brasil como patrimônio imaterial, histórico, cultural e artístico nacional. Nesse caso, a expectativa quanto a essa demanda era de acionar o IPHAN como legitimador das práticas socioculturais circenses perpetuadas pela tradição, com o intuito de que a categorização patrimonial viesse a lhes possibilitar melhorias nas suas condições de vida e reprodução do grupo, principalmente quanto a salvaguarda das famílias circenses.

Assim, enquanto coletivo mobilizado politicamente, a RAC possui uma longa trajetória de lutas e conquistas, sendo que novas propostas têm

sido pautadas no seu âmbito ou a partir dele e, apesar das dificuldades em conciliar a agenda e demandas de um grupo tão plural, ela tem conseguido estabelecer redes de solidariedade efetivas. Os(as) circenses têm conseguido usufruir de algumas conquistas políticas e melhorado, principalmente, as suas rotas nômades que passam pelas cidades mineiras. Inclusive, o terreno cedido pela prefeitura de Belo Horizonte, apesar da quantidade de circos que demandam esse espaço, tem sido utilizado por pequenos e médios circos, os quais voltaram a trazer alegria para as crianças e adultos da capital mineira.

Conclusões

Enquanto se desenvolvia o trabalho de campo, ficava mais evidente que os(as) circenses consideravam seus modos de vida distantes do contexto urbano, não só pela perspectiva do circo como arte/entretenimento (considerado ultrapassado pela maioria das pessoas das grandes cidades), mas também quanto as suas especificidades de estar e viver nesse mundo. Todavia, são as pessoas dos bairros periféricos e das pequenas cidades do interior (que não estão totalmente inseridas nesse modelo exemplar de urbanidade) que ainda acolhem o circo com carinho, que acreditam na magia circense e admiram esse modo de viver o mundo em movimento.

O sentimento de pertencimento a uma comunidade mobiliza a memória, evoca construções coletivas de identidades que permeiam os indivíduos e conformam as relações históricas do grupo. Ao acionar características próprias, os(as) circenses se constituem como comunidade tradicional, mobilizando-se para garantir modos específicos de reprodução sociocultural e lutando para que seus conhecimentos sejam respeitados na sua diversidade. Pois, tradicionalidade implica comungar valores próprios aos membros das famílias circenses, ao mesmo tempo que a tradição os(as) constroem, eles/elas (re)fazem a tradição, processo dialético de construção de identidades consolidada em conhecimentos tradicionais transferidos e atualizados a cada geração.

Antiga e rica, a história circense vem comprovar que a tradição

pode contribuir para explicar uma vida tão longa, mas nunca será a razão da estagnação e da cristalização de um modelo. (Re)construindo sua identidade, o circo desenvolveu mecanismos de sobrevivência vinculados à preservação de suas mais profundas características. Esses conhecimentos herdados e repassados de pai/mãe para filho/filha, constituíram o bem mais precioso que os(as) circenses carregaram por todos os recantos do país, e através deles o circo brasileiro foi construindo sua identidade. A união de diferentes grupos poderia originar uma nova família, seja pela junção de famílias nucleares ou pela incorporação de um(a) artista solo. Itinerantes, viviam, e ainda vivem, unidos por seus laços familiares e por seus saberes-fazer de caráter próprio. Desse modo, a trajetória circense sempre foi marcada pelas formas criativas de adaptação às mais diversas situações que encontrou.

Por isso, lutar para que o Estado reconheça os (as)circenses tradicionais como sujeitos de direitos específicos devido a suas condições singulares de serem/estarem no mundo, respeitando a diversidade e constituição de uma identidade compartilhada pela comunidade, é fundamental no sentido de promover reais oportunidades de acesso aos seus territórios tradicionalmente ocupados e seus modos de reprodução socioculturais. Sendo que essa realidade só pode ser transformada por meio da mobilização das famílias circenses, proporcionada pelo empoderamento dos sujeitos que devem exigir dos(as) agentes do Estado respeito a diversidade e inclusão em políticas públicas que satisfaçam as necessidades e particularidades do grupo.

Assim, a pesquisa empreendida em conjunto com as famílias circenses, a fim de entender suas particularidades sob uma leitura proposta pela categoria “povos e comunidades tradicionais”, ainda me permitiu ver que o circo não existe no singular, suas apropriações e conformações são múltiplas. Pude notar ao longo do trabalho etnográfico que as subjetividades criadas por cada circense podem perpassar níveis diferentes e entendimentos outros do que é viver no circo e para o circo. Entretanto, esses sujeitos estão em conformidade quando (re)afirmam o caráter agregador do circo em contrapartida ao sentimento de individualidade e

segregação que conformam o ideal urbano-moderno.

Referências bibliográficas

AFONSO, J. **Os circos não existem**. 1.ed. Lisboa, Imprensa de ciências sociais, 1 ed. 2002.

ALMEIDA, A. W. B. 2.ed. Terras de Quilombos, Terras Indígenas, "Babaçuais Livres", "Castanhais do Povo", Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCAUFAM, 2.ed., 2008.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 16.ed. Tradução: Fernando Tomaz, 2002.

----- 2.ed. Trabalhos e Projetos. Pierre Bourdieu. Renato Ortiz (Org.). São Paulo: Ática, 1994. 191p.

COSTA FILHO, A. **Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro nortemineiro**. 2008. Tese de doutorado (Pós-graduação em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília.

CUNHA, M. C. **Cultura Com Aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 1.ed., 2009.

ROCHA, G. 1. ed. **A magia do circo: etnografia de uma cultura viajante**. Rio de Janeiro, FAPERJ, 1 ed., 2013.

----- O Circo no Brasil – Estado da Arte. **B IB**, São Paulo, no 70, 2o semestre de 2010, p. 5170.

----- "A retórica da tradição": notas etnográficas de uma cultura em transformação. **Antropolítica**, Niterói, n.27, p.6383, 2. sem. 2009.

SILVA, E. **O circo: sua arte, seus saberes. O circo no Brasil, de final do século XIX a meados do XX**. 1996. Dissertação de Mestrado (Instituto de Filosofia e ciências Sociais), Universidade estadual de Campinas, Campinas, 1996.

SILVA, E. ABREU, L. A. **Respeitável público: o circo em cena**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1. ed., 2009.

Capítulo 7*

Cultura carroceira:

**Convivência e
trabalho entre
humanos e cavalos
na cidade**

Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira
Ana Beatriz Vianna Mendes



Diariamente, Nelio-carroceiro⁵⁰ encontra-se com o cavalo Falcão no curral da vila São Tomás, localizada na região norte de Belo Horizonte, a 3km da Lagoa da Pampulha em área cercada por um rio, em frente ao qual, avista-se o Aeroporto da Pampulha. Ele pedala cerca de vinte minutos partindo do bairro Céu Azul, onde mora desde que sua casa foi demolida pelo programa de urbanização de favelas do município (Vila Viva), e retorna à comunidade em que se criou e onde Falcão continua habitando. Estaciona a bicicleta no meio-fio da calçada e entra na padaria. Pede um pão com presunto, um café preto e um iogurte de caixinha enquanto desce um degrau ao fundo da loja e busca sacos de farelo de trigo e “canjição⁵¹”. Estão comprados os cafés da manhã do carroceiro e do cavalo. Ele leva três pacotes de 1kg de farelo de trigo e dois de canjição, coloca tudo com cuidado na mochila que carrega nas costas e vai pedalando, com calma, até o curral, segurando o copo de café na mão direita, equilibrando-o.

Chegando ao curral, Falcão se agita, animado, relinchando depois ouvir a voz do Nelio-Carroceiro. O homem abre a porta da baia, alisa o cavalo, enquanto pergunta como passou a noite, confere se comeu todo o feno e se bebeu a água. Observa também a bosta, averiguando se a coloração e o cheiro estão normais. Nelio leva um balde até uma das torneiras do curral, enche, leva de volta à baia e faz uma mistura de farelo de trigo com canjição e água, o café da manhã equino. Depois de comer, Falcão caminha até o centro do curral, bebe um pouco mais de água e aguarda Nelio, que na sequência vem lhe dar banho com mangueira e o deixar alguns minutos à vontade, para terminar de despertar. Enquanto isso, Nelio conversa com os demais carroceiros ao mesmo tempo em que termina de tomar o café, todos ajeitando-se sincronicamente para saírem com as carroças, de vez em quando formando pequenos círculos onde passam o rapé⁵², que cheiram

50 Neste texto os nomes dos animais e dos homens estão em itálico. Com isso queremos destacar o fato de que eles são sujeitos singulares, além de atores sociais históricos relevantes. Como personagens desta narrativa destacamos o FALCÃO, cavalo que acompanha Nelio, e PULGUENTA, égua que acompanha o carroceiro Babão.

51 Milho triturado.

52 O rapé é uma mistura de tabaco moído. Pode ser aromatizado com cravo, menta, imburana ou canela, dentre outros. É armazenado em latinhas de 4cm de diâmetro por 1cm de altura, feitas a partir de latas de sardinha recicladas. O ato de cheirar rapé é uma atividade coletiva de grande importância para a socialidade carroceira.

alternadamente enquanto contam causos e notícias.



Roda de rapé entre os carroceiros no bota fora do Campo Alegre. Prática observada em currais de vários lugares em Belo Horizonte (Fotografia de Ricardo Oliveira, em julho/2016, Belo Horizonte)



O Nelinho-carroceiro e o cavalo Periquito, no curral do São Tomás. (Fotografia de Ricardo Oliveira, em dezembro/2012, Belo Horizonte).

Durante todo o processo de acoplar os equipamentos no cavalo e ajeitar a carroça, homem e cavalo se comunicam por sons, olhares, pelos movimentos dos corpos, pelo andar, pelo seguir e pelo guiar, pelo atendimento aos estímulos mútuos entre carroceiro e cavalo. Esses elementos constituem a comunicação interespecífica entre eles, sem a qual não poderiam trabalhar juntos.



Comunicação interespecífica entre o *Babão-carroceiro* e a égua *Pulguenta* (Fotografia de Ricardo Oliveira, em junho/2016, Belo Horizonte).

Essa rotina compartilhada por humanos e equinos é atualizada todos os dias em diversas regiões de Belo Horizonte, cidade que completou seus 120 anos em dezembro de 2017. Desde sua imaginação, em pleno processo de modernização e industrialização dos centros urbanos do país, a cidade materializou-se como esforço das elites mineiras para inaugurar um novo tempo, a ser pautado pelas ideias positivistas de progresso, desenvolvimento e racionalismo, que haveriam de envolver a primeira capital planejada da recém proclamada república brasileira. O período

coincidiu com mudanças políticas mundiais, incluindo as comemorações do centenário da revolução francesa, quando já estava inaugurada a profunda reforma urbana implantada em Paris pelo barão de Haussmann, com explícito caráter excludente, visando a ruptura da excessiva proximidade entre o luxo e a miséria, e que efetivou a reconquista do centro da cidade pela burguesia com a justificativa de garantir a circulação de veículos e a segurança pública (COSTA; ARGUELHES, 2008). A república brasileira em geral e a cidade de Belo Horizonte em particular foram, nesse sentido, tentativas de replicação de valores científicos e higienistas em voga, para construir uma “nação moderna, branca e europeizada” (idem: 111), sendo que a Nova Capital deveria superar o passado representado por Ouro Preto, símbolo de monarquia, desordem e dominação religiosa.

Embora Belo Horizonte tivesse a particularidade de ter sido construída relativamente “do nada”⁵³, tornando possível uma distribuição populacional mais generosa e sem superconcentração fundiária, o padrão excludente e segregacionista de seu planejamento garantiu que apenas uma pequena parcela da população conseguisse habitar a área interna da principal avenida da cidade, que circula o amplo traçado quadriculado em forma de tabuleiro de xadrez, monopolizada pelas elites e a nascente classe média urbana, o que fez com que favelas ficassem “prontas” antes mesmo da Cidade propriamente dita (GUIMARAES, 1992). Esta diretriz produziu uma configuração socioespacial marcadamente desigual, de centro planejado despovoado e margens (áreas suburbana e rural) irregulares e adensadas. As margens “desordenadas” deram o tom do crescimento urbano da cidade, generalizadamente das periferias em direção ao centro, sobretudo por meio da ocupação ilegal de terra urbana⁵⁴. Se o planejamento sequer cogitou a possibilidade de permanência dos operários e chegantes que se amontoavam nas periferias da cidade, que cresceram descontroladamente em direção ao centro, os modos de vida imanentes a essas localidades periféricas foram igualmente desconsiderados. De fato, não apenas a classe trabalhadora, mas também suas habitações foram tratadas pela

53 Com exceção das comunidades que habitavam o então Curral del Rei, removidas sem grandes dificuldades pela Comissão Construtora (COSTA & ARGUELHES, 2008).

54 Mais informações sobre os procedimentos que historicamente possibilitaram o acesso à terra pela classe trabalhadora no Brasil, cf. Holston, 1993.

administração pública como provisórias e passíveis de remoção (BARBOSA, 2014), negando o direito à cidade.

Nesse sentido, os carroceiros são figuras paradoxais da paisagem urbana belorizontina. Se por um lado, esses trabalhadores aludem ao período imperial e à circulação de tropeiros pelo Estado, justamente o tipo de imagem que o período republicano então visava superar, por outro, eles foram indispensáveis durante toda a história da cidade, como ainda o são atualmente. Existem registros da presença carroceira em todas as épocas da cidade. Desde as obras de construção da Nova Capital, passando por todo o seu desenvolvimento urbano e culminando na atual função que exercem, de transporte de materiais de construção civil, podas de árvores e pneus, os carroceiros foram sempre fazedores da cidade que, contraditoriamente, sempre os relegou às margens.

Invisibilizados e tratados como executores de um mero trabalho em vias de extinção, os carroceiros e os cavalos foram fortemente sub-representados na história oficial da cidade, sem qualquer menção à relevância histórica e sociocultural dessa aliança humano-equina, embora tenham sido cruciais para a fundação e o desenvolvimento urbano de Belo Horizonte, como evidenciam algumas poucas imagens disponíveis no acervo iconográfico do Arquivo Público Mineiro ou em relatos da época. No Museu de Artes e Ofícios, localizado na Praça da Estação, apenas uma charrete que transportava uma família de fazendeiros aparece como exemplo de tração animal, ao lado de uma canastra usada entre o fim do século XIX e o início do XX e que remete ao tempo dos tropeiros. Nada ali faz referência a esses trabalhadores humanos e equinos.

A administração pública acostumou-se a tratar esse importante segmento urbano com indiferença, com exceção de um curto período - entre fins da década de 90 e fins da década de 2000 -, quando foram reconhecidos⁵⁵ de maneira relativamente formal como educadores ambientais e parceiros

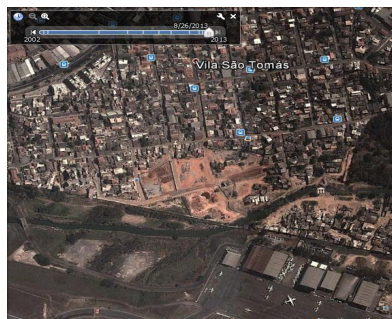
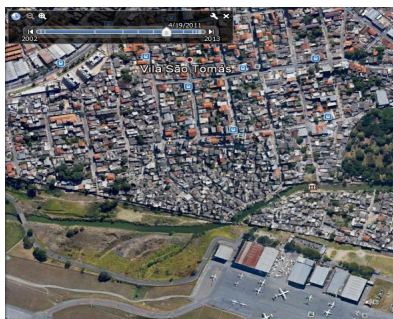
55 Esse reconhecimento implicou principalmente na emissão de documentos de habilitação dos carroceiros, de cartões de vacina para os cavalos e o emplacamento, registro e licenciamento anual das carroças. Além disso, equipes de extensão universitária da Faculdade de Veterinária da UFMG realizam a vacinação dos cavalos periodicamente, bem como atendimentos ambulatoriais médico-veterinários na clínica da instituição.

da limpeza urbana (ALMEIDA, 2003; REZENDE et al., 2004; LOPES, 2013; OLIVEIRA, 2017). Apesar de tal reconhecimento formal e da aprovação de uma lei criando o dia municipal do carroceiro, nota-se que em geral ideias de precariedade social e ausências diversas (de escolaridade, de renda, de emprego formal, etc.) são a tônica da atuação do poder público e das pesquisas científicas relacionadas a essa classe trabalhadora. Silencia-se, ignora-se ou despreza-se uma dimensão muito importante, relativa à diferença cultural e à singular apropriação do ambiente urbano de maneira histórica e socialmente diferenciada por essa classe trabalhadora (LOPES, 2013; OLIVEIRA, 2017).

Um dos indícios dessa indiferença é a imprecisão sobre a quantidade de carroceiros atualmente existentes em Belo Horizonte e sua abrangência temporal e espacial na região metropolitana. Números oficiais sugerem cerca de 3.000 trabalhadores, embora estimativas dos próprios órgãos públicos alcancem cerca de 10.000. Ao longo da referida década de 2000 foram estabelecidos importantes convênios entre a Superintendência de Limpeza Urbana, a Empresa de Transportes e Trânsito e a Faculdade de Veterinária da UFMG. Contudo, na prática seus efeitos ficaram reduzidos a um estímulo à regulamentação voluntária, visto que a adequação às normas não implicava em nenhum direito especial, individual ou coletivo, e nem possibilitava qualquer tipo de sanção ou restrição aos que circulavam de forma irregular, embora houvesse uma preocupação subjacente de promoção dos direitos dos animais e da regularização dos deveres dos carroceiros com relação aos animais com que trabalham. Considerando a forma da organização sociocultural dos carroceiros, baseada em relações comunitárias em que saberes são transmitidos de geração a geração pelos carroceiros experientes aos ajudantes, podemos afirmar que existem milhares de carroceiros “intermitentes” ou em fase de aprendizagem, isto é, pessoas que conciliam o trabalho com carroça e outras atividades econômicas.

Assim, foi por acaso que a prefeitura se deparou com a questão da habitação humana e equina durante a execução do programa de urbanização de favelas na vila São Tomás. Ao iniciar a remoção em massa

que expulsou cerca de seis mil pessoas do aglomerado por meio da demolição de 1360 habitações e a previsão de reassentamento de 560 famílias em apartamentos em conjuntos de prédios verticais padronizados, a empresa urbanizadora precisou inventar uma solução para lidar com os cerca de 60 cavalos dos 30 carroceiros removidos, que por vezes reservavam uma parte do lote para a habitação do companheiro não humano de trabalho.



Vista aérea da Vila São Tomás antes (2011) e depois da intervenção urbanística (2013). É possível avistar o aeroporto da Pampulha na parte de baixo e o Córrego do Onça, que margeia o curral. Fonte: Googlemaps.



Cavalos passeiam pelos terrenos baldios no São Tomás (Fotografia de Ricardo Oliveira, em outubro/2012, Belo Horizonte).

Isso exige a reflexão sobre as diferentes formas de habitar o mundo desde as periferias urbanas, diferentes maneiras de estar vivo na cidade e a partir da aliança com cavalos que trabalham terem uma vida propriamente urbana. Todas as tentativas da empresa urbanizadora em “descarroceirizá-los”, isto é, convencê-los a abandonar o ofício e se “qualificarem” em atividades relacionadas a jardinagem, construção civil e outros trabalhos precários foram fracassadas, obrigando-a a construir habitações provisórias específicas para os cavalos, na própria vila, aproveitando um curral já existente, que foi então ampliado para que todos os cavalos fossem ali concentrados. Depois de cinco anos de provisoriedade o curral do São Tomás permanece, inclusive sendo progressivamente ampliado pelos novos carroceiros, ainda que menos da metade dos prédios previstos tenham saído do “planejamento” da (agora extinta) favela.

A vinculação histórica com os tropeiros e a colonização do Estado é importante porque os carroceiros preexistem à fundação da cidade, inclusive em regiões que foram posteriormente anexadas ao município, como Barreiro e Venda Nova. É um modo de vida comum em toda a cidade de Belo Horizonte e para além dela, sendo o ofício muito comum também em todas as cidades que englobam a Região Metropolitana de BH. Em comum em todas essas regiões, percebe-se a importância do comprometimento ético e político dos carroceiros para com as comunidades morais das quais participam – sendo que nessas comunidades morais os cavalos se inserem como sujeitos, e não objetos – e a partir desse vínculo comunitário interespecífico disputam o direito à cidade desde as periferias urbanas.

Nesse sentido, os cavalos são irredutíveis ao valor instrumental da tração; são viventes que possuem interioridade e intencionalidade e se imbricam numa malha relacional mais que humana, tratados como trabalhadores não humanos que com os carroceiros compartilham condições de habitação e trabalho.



Nélío, uniformizado, faz a coleta do material de construção a partir de demanda de morador do bairro Planalto (Fotografia de Ricardo Oliveira, em julho/2016, Belo Horizonte).



Kelzinho-carroceiro com o cavalo Furacão, transportando podas de árvores para o bota-fora junto ao ajudante, Zé Calango. (Fotografia de Ricardo Oliveira, em julho/2016, Belo Horizonte).

Entre homens e cavalos

A importância da relação entre homens e cavalos na cultura carroceira, como foi dito, é irredutível ao valor instrumental. O devir cavalo é uma linha de fuga⁵⁶ (Deleuze & Guattari, 1997) e uma linha de peregrinação⁵⁷ (Ingold, 2015). Ao persistir nessa linha os homens se aliam aos cavalos e compõem, junto a esses viventes não humanos, o circuito carroceiro. Ao insistirem nessa linha no circuito, compartilham o tempo e as condições de habitação e trabalho com comunitários humanos e equinos para conquistarem juntos uma autonomia coletivizante.

Autonomia e singularização fazem parte da cultura carroceira, elementos frequentemente comemorados por eles em conversas cheirando rapé nos currais, nos bota-fora⁵⁸ ou nas cavalgadas⁵⁹, onde falam sobre o passado de trabalhos em que eram obrigados a se submeterem a um padrão e a mudança com relação ao presente e a um futuro de liberdade e responsabilidade compartilhada. Estando com os cavalos, carroceiros caminham, observam, cantam... constroem suas autobiografias urbanas percorrendo caminhos e experimentando situações em que precisam manter atenção e ação sincronizadas, enquanto treinam uns aos outros (INGOLD, 2010).

São duas “espécies companheiras” (HARAWAY, 2003), isto é,

56 O devir-cavalo e a linha de fuga não se referem a uma imitação de um pelo outro, nem uma simples relação entre os dois, mas sim o que constitui o “entre-dois”. Como todo devir é minoritário, ele também é micropolítico e age como bloco de coexistência dos carroceiros-com-os-cavalos e as vizinhanças, isto é, os grupos sociais com os quais entram em relações de aliança ou antagonismo, de amizade ou de guerra.

57 Como forma de desenvolver o que chama de perspectiva da habitação, e tendo em vista uma concepção de antropologia como a investigação constante e disciplinada das condições e potenciais da vida humana, Ingold enfatiza que “a caminhada é o modo fundamental como os seres vivos habitam a Terra” (INGOLD, 2015:38) e que cada ser é a linha de seu próprio movimento. Sendo todos caminhantes, é ao longo dos caminhos que habilidades, observações e entendimentos se tornam possíveis, com criatividade em movimento.

58 Bota-foras ou, oficialmente, Unidades de Recebimento de Pequenos Volumes (URPV) são 34 centros de concentração de resíduos sólidos urbanos no município, administrados pela Superintendência de Limpeza Urbana da Prefeitura. Dali, entulhos, podas de árvores e pneus são transportados em caçambas, por uma empresa terceirizada, para Centrais de Reciclagem.

59 Cavalgadas são festas muito comuns do circuito carroceiro. Geralmente são realizadas em fazendinhas, muitas delas localizadas nas regiões Norte e Venda Nova, e constituem momentos importantes da sociabilidade entre carroceiros de diversas regiões da cidade e de sua região metropolitana.

vinculadas a partir de uma complexidade histórica a partir da qual passaram a viver juntas – viver com. Não são envolvidos por relação sujeito-objeto, ou trabalhador-ferramenta, mas sim sujeito-sujeito e trabalhador-trabalhador. Essa aliança entre homens e cavalos leva a uma reciprocidade singularmente estabelecida entre eles e a uma disciplina que possibilita o treino da atenção e o desenvolvimento de habilidades especializadas. Nessa relação, homens e cavalos seguem-se uns aos outros, chamam-se uns aos outros, respondendo e atendendo às questões postas na e pela relação (DERRIDA, 2011). O que prepondera, de fato, é o estar junto, estar com; seguir e guiar alternadamente ao longo de caminhos e rotas tradicionalmente percorridos por gerações de carroceiros, comumente aparentadas, sempre perto do lugar onde moram e onde têm um lugar socialmente estabelecido. Como bem descreve Derrida, diferentes modalidades de estar com os animais implicam diferentes maneiras de estar vivo no mundo:

viver, falar, morrer, ser e mundo como ser-no-mundo ou como ser-ao-mundo, ou ser-com, ser-diante, ser-atrás, ser-depois, ser e seguir, ser seguido ou estar seguindo, lá onde eu estou, de uma maneira ou de outra, mas irrecusavelmente, perto do que chamam o animal (DERRIDA, 2011: 28-29. Grifos no original.)

Compartilhando condições de habitação e trabalho eles produzem uma mesma temporalidade mais que humana. Os cavalos precisam do tempo livre para a pastagem, pois não só de trabalho vivem os equinos desse circuito. Ficam à vontade, mas sempre sob a supervisão comunitária em geral e dos carroceiros em particular. A Pulgenta, égua que acompanha há anos o carroceiro Babão, tem seus momentos livres em que pasta passeando pela favela em rotas ribeirinhas, retornando, sozinha ou com éguas “amigas” suas, sempre por volta das 16h.

Ela não é a única que adere à temporalidade do curral. São muitos viventes habitando a favela. Existe um movimento e um ritmo singular no entardecer, quando as galinhas começam a subir, pelas carroças, para as árvores onde dormem à noite - tal como foram treinadas pelos seus respectivos donos -, os gatos e cachorros se agitam ansiosos pela comida,

preparando-se para o descanso noturno. Essa temporalidade foi produzida coletivamente por aqueles viventes vinculados na malha a partir da qual se sustentam no mundo desde a comunidade e para além dela. O movimento dos patos, das galinhas, dos cabritos se soma à circulação dos cavalos, que começam a se reunir em torno do pátio do curral, onde tomarão banho antes comerem a refeição reforçada da tarde. Além dessa refeição, é colocado feno num recipiente na baia, sempre individual, onde o cavalo irá comer ao longo de toda a noite.

Os carroceiros são heterogêneos. Eles compartilham um contexto, uma cidade e um circuito relativamente delimitado na malha urbana, mas se apropriam do ambiente urbano de modos significativamente diversificados. Existem diferenças raciais, geracionais, religiosas e socioeconômicas que distinguem os carroceiros entre si, apesar dos elementos em comum que os unificam. A fé, em geral, faz parte desse vínculo de companheirismo e mútua proteção. Se o carroceiro depende do cavalo para viver, pois do trabalho que realizam juntos obtém a renda para viver uma vida urbana, o cavalo também depende dos cuidados do carroceiro, inclusive espirituais, para trabalhar em boas condições de saúde e segurança. Os católicos invariavelmente benzem seus cavalos de tempos em tempos, protegendo-os com água benta e promessas, enquanto os evangélicos repetem orações diárias e os protegem com óleo ungido, que recebem nas igrejas evangélicas, sobretudo neopentecostais.

O cavalo Falcão está com Nelio-carroceiro há três anos. O trabalho diário é realizado a partir da mútua atenção desenvolvida e treinada entre o carroceiro e o cavalo, onde prepondera a observação dos mínimos indícios de mudança comportamental. Um carroceiro observa os olhares, a respiração e o movimento das orelhas para perceber se o cavalo está com preguiça, agitado ou ansioso, de modo a considerar e calcular os momentos para o descanso e a alimentação, estabelecendo uma comunicação que torne o trabalho conjunto exequível e agradável para ambos. A previsão de uma alternância de ritmos que mantenha a boa comunicação e o respeito mútuo entre trabalhadores humanos e equinos é uma tarefa diária nesse modo de vida que estamos chamando Cultura Carroceira.

Para além de divisões naturalistas radicais, tais como entre humanos e animais, cultura e natureza, racionalidade e instinto, muitas vezes os cavalos são considerados pelos carroceiros como membros das famílias extensas e, portanto, sujeitos-membros das comunidades. O que mantêm em comum é sobretudo a convivência: viver com, trabalhar com, comer simultaneamente, descansar juntos, alternar ritmos de trabalho e descanso, etc. Inclusive, a tarefa de cortar capim, que não tem nada de simples, é realizada pelos carroceiros num momento em que apenas o homem trabalha para o cavalo, enquanto este já está em seu tempo livre.

Considerando ainda o reconhecimento de cavalos como parte da família, existe uma intensa circulação dos cavalos entre os carroceiros, que conseguem traçar facilmente a origem e o destino de animais que estão ou estiveram com eles⁶⁰. Descrever essa circulação excede os objetivos deste artigo, mas é importante mencionar que as famílias biológicas dos cavalos são observadas e acompanhadas pelas famílias dos carroceiros, e a circulação intensa dos animais ao longo do circuito respeita idealmente uma noção de responsabilidade compartilhada dos humanos sobre os cavalos, e o vínculo quase nunca é totalmente rompido após uma eventual venda do animal.

Cavalos na Cidade

Os cavalos estão no ambiente urbano, isto é, no chão asfaltado de uma grande capital. São viventes que habitam a cidade, têm habilidades treinadas na cidade, convivem com outros cavalos igualmente nascidos e criados na cidade, no mesmo asfalto que gerações passadas de cavalos e carroceiros ajudaram a instalar e inaugurar na nova capital de Minas Gerais. Portanto, o “chão” que eles pisam ao habitar o mundo não é puramente artificial e tampouco simplesmente natural, mas sim composto por fluxos de materiais diversos, exigindo, contudo, ferraduras de borrachas para que sejam acopladas ao casco, de modo a produzir uma nova aderência aos

60 Muitas das vezes em que perguntamos aos carroceiros coisas como “quando você comprou esse cavalo?” eles respondiam como “ele está comigo há três anos”, evidenciando uma relação mais de companheirismo do que de propriedade/posse.

morros belorizontinos, hoje asfaltados.

A relação entre homens, cavalos e cidade, entretanto, passa por um momento tenso⁶¹, desde que ativistas da proteção animal se aliaram a empresários e políticos para defenderem a proibição total do uso de carroças, com argumentos que variam de acusações de maus tratos à fluidez no trânsito. Isso constituiu um conflito ambiental urbano envolvendo disputas em torno das carroças e dos animais que trabalham, bem como das regras que devam nortear a coexistência, a coabitação e o trabalho na cidade entre homens e cavalos.

Humanos da metrópole/carroceiros na metrópole: do chão da comunidade à autonomia e circulação na cidade.

O homem carroceiro está no mundo e o habita sincrônica e simultaneamente aos cavalos. Isto é, “o carroceiro” só existe depois da aliança entre homem e cavalo em torno da carroça. Desse entrelaçamento na malha e na comunicação entre as espécies, ambos constroem a dignidade de estarem vivos por meio da ação produtiva que realizam juntos. Esse mundo habitado é composto pelo entrelaçamento da terra, dos fluxos de materiais e das necessidades dos fregueses. O direito à cidade para os carroceiros significa poderem se aliar aos cavalos e, com eles, serem autônomos e livres junto aos cavalos pelos quais são responsáveis. Atualmente, o trabalho dos carroceiros está relacionado ao descarte de resíduos da construção civil. A relação, portanto, inclui também outros atores como os fregueses, os veterinários, os funcionários dos Bota-Fora, etc.

A partir desse modo de vida tornado possível a partir da aliança com os cavalos, dessa circulação e dessa inter-relação com outros grupos sociais urbanos, os carroceiros construíram com o próprio esforço as casas em que moravam antes da intervenção do Programa Vila Viva. Ao mesmo tempo em que o período do reconhecimento do carroceiro na cidade se

61 Para detalhes, cf. capítulo três de Oliveira, 2017.

esvaía/desmoronava, o Estado chegou no São Tomás em 2011 para atender a uma demanda antiga dos moradores, que era pôr fim aos alagamentos da região e colaborar para a diminuição da violência associada ao tráfico de drogas. Para isso e por isso, conforme objetivos oficiais, foi implantado o Programa Vila Viva nas vilas São Tomás e Aeroporto (Oliveira, 2014). Através de uma concepção de planejamento urbanístico de favelas tão homogeneizante e excludente quanto o planejamento urbano que precedeu a construção de Belo Horizonte, este programa já demoliu incontáveis circuitos, relações e construções de sentido que aconteciam em cada uma das favelas que passaram por esse tipo de intervenção (MOTTA, 2013). Contraditoriamente, o “Vila Viva” reduziu a quantidade de viventes humanos e tentou, inutilmente, extirpar a legitimidade da habitação de viventes não humanos naquele lugar. Numa favela, as casas são de fato construídas ao longo das vidas de seus habitantes, no movimento e no tempo dessas vidas. Casas que não são simples “caixas padronizadas que servem para gente morar”, mas sim lugares de habitação interespecífica, construídos e equipados com materiais e coisas que circulam - muitas vezes oriundos dos fretes que realizaram, incorporando móveis, enfeites e outras coisas - e passam a fazer parte das casas dos carroceiros e seus vizinhos na comunidade.

Considerações finais

Apesar da heterogeneidade entre os carroceiros, considerando as diversas gerações aparentadas, bem como os trabalhadores ocasionais e os ajudantes, existe um modo de vida comum no qual se compartilha uma mesma ética tecida numa ampla malha de relações, além de um mercado interno por onde comercializam, através da catira⁶², cavalos, carroças e equipamentos. Nessa malha delimitada pelos carroceiros existem expressões próprias, saberes e fazeres especializados para a lida com o cavalo, com os fregueses e com o trânsito. Não menos importante, os atuais carroceiros atualizam rotas tradicionais percorridas por pais, tios

62 Catira é uma modalidade de troca e reciprocidade que envolve mercadorias e dádivas, com pagamentos em serviços e/ou parcelados com pagamentos semanais.

e avôs, além de hábitos que os aproximam, tais como o gosto pelos cavalos, as cavalgadas e o rapé. Envolve também habilidades de comunicação com viventes não humanos, saberes relativos à nutrição e hidratação equina, à limpeza do casco, ao corte dos pneus, produção e instalação de ferraduras de borracha, bem como a boa relação na vizinhança onde constroem suas respectivas freguesias, tratando bem o cavalo e mantendo-o sadio e forte de forma que o freguês perceba o comprometimento com a saúde do animal, além do trabalho bem-feito.

Como uma pessoa torna-se carroceira? Depois de passar pelo primeiro teste – na-prática, um momento fundacional que não tem hora exata para ocorrer, mas que é concluído apenas com o passar do tempo, quando o então ajudante adquire o que os carroceiros chamam de afeição pelo cavalo. Pela adesão progressiva às normas culturais dos carroceiros, primeiramente na posição relativamente submissa de ajudante (ou escravo, como brincam), quando as preocupações fundamentais com a lida com o cavalo são ensinadas a partir do fazer-junto. O noviço participa de todas as etapas do processo de cuidado do animal, coexistindo durante cada vez mais tempo junto ao cavalo. O carroceiro manda o ajudante ir buscar as refeições equinas, vendidas na padaria. Lá, compra também o lanche de todos que aderem, imersos, à temporalidade singular do curral.

Esse modo minoritário de ser urbano não desconsidera o progresso, o desenvolvimento tecnológico ou a intensificação da urbanização e da circulação de carros, nem tampouco o surgimento dos ativistas da proteção animal, que eventualmente os atacam ou perseguem, mas sim se aderem e se adaptam aos novos contextos, exigindo da cidade o direito de continuarem a fazê-la ser diversa, múltipla e irredutível a um projeto hegemônico de sociedade. Assim, os carroceiros apresentam, em seu devir, uma abertura para uma convivência comunitária para além dos humanos, envolvendo numa mesma malha homens e cavalos que coexistem em comunidades morais periféricas, em cujas bases estão a circulação e a convivência urbanas.

Referência bibliográfica

ALMEIDA, V. **Acidente de trabalho e perfil sócio e econômico de carroceiros em Belo Horizonte nos anos 2001 e 2002**. 2003. Dissertação de mestrado (Pós-Graduação em Medicina Veterinária), Universidade Federal de Belo Horizonte, Belo Horizonte, 2003.

BARBOSA, J. L. As Favelas na Agenda Política do Direito à Cidade. **Revista Advir**, n. 32. pp.61-73, 2014.

COSTA, A. C. S.; ARGUELHES, D. D. O. A higienização social através do planejamento urbano de Belo Horizonte nos primeiros anos do século XX. **Universitas Humanas**, v.5, n.1, 2008.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível*. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 4, pp. 11-113, 1997.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. 2ª edição. São Paulo, Editora UNESP, 2011.

GUIMARAES, B. M. "Favelas em Belo Horizonte: tendências e desafios". **Análise e Conjuntura**, v. 7, n. 2, 1992.

HARAWAY, D. **The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness**. Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

HOLSTON, J. Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 21, p. 68-89, 1993.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, 2010.

INGOLD, T. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015

LOPES, N. P. **Homem cavalo: uma etnografia dos carroceiros de Belo Horizonte / Nian Pissolati Lopes**. 2013. Dissertação de mestrado (Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

MOTTA, L. D. **Sofrimento, responsabilização e desejo: uma análise dos processos decorrentes das mudanças de moradia no âmbito do Programa Vila Viva – Belo Horizonte**. 2013. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

OLIVEIRA, R. A. P. **O dispositivo da Gentrificação: etnografia da intervenção do Estado para fins de urbanização nas vilas São Tomás e Aeroporto, em Belo Horizonte – MG**. 2014. Monografia (Graduação em Antropologia com habilitação em Antropologia Social). Universidade Federal de Belo Horizonte, Belo Horizonte, 2014.

OLIVEIRA, R. A. P. **Carroça Livre: uma etnografia com os carroceiros e cavalos da vila São Tomás e adjacências**. – **Belo Horizonte**. 2017. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

REZENDE, H. H.; PALHARES, M.; AGUIAR, E.; SILVA, R. H.; PEREIRA, M. "Impacto da migração dos carroceiros de Belo Horizonte: setor formal para o setor informal" In: **Anais do 2o congresso brasileiro de extensão universitária**, 7 p., 2004.

* O presente capítulo é a versão em português do originalmente como em espanhol no livro "Etnografías Mínimas II – del antrodevagos a los caminos de la vida": OLIVEIRA, Ricardo; Mendes, Ana Vianna. **Cultura carroceira: convivencia y trabajo entre humanos y caballos en la ciudad**. In: RIVERA, Gerardo Mora (org). *Etnografías mínimas II - Del antrodevagos a los caminos de la vida*. Colección de Etnografía Volumen VI. Santiago, Chile. 2020.



Capítulo 8

Na encruza dos Tambus: Aprendizes do Candombe da Lapinha, MG

Ridalvo Felix de Araujo

27 de out. 2013 – encerramento das atividades do Candombe da Lapinha

Era dia de encerramento das atividades ritualísticas do Candombe para com a Festa do Rosário na região de Lagoa Santa. Cheguei à comunidade de Lapinha por volta das 13h. O trajeto que fiz (Belo Horizonte/Lagoa Santa/Campinho) acabou retardando a minha chegada à comunidade. O grupo de Candombe acabava de sair da missa em direção ao lugar, vizinho a igreja, onde foi servido o almoço. Almocei com o grupo, conversei com os candombeiros e logo depois da refeição foi feito o ritual de agradecimento pela comida. Em seguida partimos para o lado da igreja. Nesse lugar onde o Candombe se apoiou guardas de Congo e Moçambique, candombeiros de outros grupos da região e adeptos do catolicismo se aproximaram para presenciar os cantos e danças dos candombeiros – “pai da tradição” do Congado.

A tarde parecia pouca para a circularidade intercalada por performances de cantadores e tocadores. Foi chegado o momento em que o Capitão David anunciou um intervalo para os candombeiros descansar e o protagonismo foi regido pelas crianças que acompanham o grupo de Candombe da Lapinha e Fidalgo, mais duas crianças adeptas de guarda de Congo.

O Capitão David não se resguardou diante do cansaço e aproveitou o ensejo e vontade dos garotos para transmitir um pouco dos saberes cantados, dançados e tocados da tradição do Candombe. É essa parte da tarde – tecida por momentos ritualísticos e preciosos de ensinamentos e transmissão de saberes, valores e princípios de significação Bantu – que será apresentada, em recortes, a seguir e que só foi interrompida quando o cortejo das guardas e santos padroeiros da comunidade foi anunciado.

A descrição etnográfica está dividida em duas partes. Num primeiro momento, nos detemos em fazer uma abordagem teórica sobre performance e tradição oral, e, em seguida, compilamos momentos

performativos do ritual de cantos dançados⁶³ e tocados por crianças aprendizes do Candombe.

Performance e tradição oral no Candombe

Os atos performáticos do Candombe se modulam pela transmissão dos significados musicais, da poesia oral através dos cantos e danças inscritos nas memórias corporais e saberes restituídos na e pela dinâmica de seus locais de atuação. As formas de linguagens que permanecem como tradições em comunidades que vivem temporalidades específicas dos sistemas de vida antes, durante e depois dos rituais, encontram nos costumes de praticar os cantos dançados maneiras de manter relações com os antepassados, que, evidentemente, conseguem dar existências aos influxos cósmicos e simbólicos que foram exercidos noutros tempos.

O Candombe mineiro, assim como grande parte das tradições de cantos dançados cujas matrizes são provenientes dos grupos étnicos africanos recriadas nas Américas, tem como elementos constituintes o som dos tambores, a poesia cantada e a dança. A presença do vocábulo pode ser percebida no Rio Grande do Sul, em Minas Gerais e em algumas regiões do Uruguai e da Argentina, onde o termo Candombe designa expressões cujas matrizes são africanas, alicerçadas na família linguística e cultural Bantu. A origem do vocábulo é a mesma “da palavra candomblé entre nós, ou seja, ‘kandombile’, ação de rezar” (CASTRO, 2005, p. 57).

A linguagem do Candombe é notadamente simbólica, sendo recorrente o uso de provérbios, adivinhas e metáforas constituidoras da poética transmitida oralmente, enquanto função coletiva da linguagem, que se aproxima muito de culturas orais tradicionais existentes na África

63 Durante os encontros do grupo de tradução de obras que tratam de culturas de tradição oral, em 2011, na Faculdade de Letras da UFMG, sob a coordenação da Profa. Sônia Queiroz, foi encontrada a expressão DON DÒNKILI no artigo “Le chant de Kùrubi à Kong”, de Jean Derive. Segundo o autor francês, este seria um gênero poético dos povos de Kong, que une necessariamente o canto e a dança. Procurando uma tradução cujo significado se aproximasse mais do campo semântico da expressão dos diùla de Kong – sociedade localizada no nordeste da Costa do Marfim –, o grupo resolveu adotar a expressão “cantos de dançar ou cantos dançados”. Uma vez “que entre os diùla todos os tipos de cantos são acompanhados de dança”, consideramos que, no caso do Candombe, tradição de matriz africana abordada neste trabalho, as práticas que a constituem são realizadas de forma semelhante.

Bantu. É certo que a formação poética e grupal dessa linguagem cifrada de provérbios e configurada por duplo sentido atendia às necessidades de comunicação restritas ao sistema de cativo das grandes senzalas. A tradição do Candombe mineiro é entrelaçada pela mística de um catolicismo negro evidente nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, em diálogo com as religiões brasileiras de matrizes Bantu, com uma forte dimensão organizacional oriunda dos reinados ancestralmente africanos, dos quais o Reino do Congo é um dos mais significativos. Os fundamentos míticos e espirituais dessa tradição estão intimamente vinculados a troncos ancestrais de reinados, no caso dos Reis Congos, por exemplo, e aos diversos grupos ritualísticos de cortejo – “Congos e Congadas, que têm larga distribuição geográfica no país e nos quais se guarda a lembrança do Manicongo, título que era atribuído aos reis de Congo” (CASTRO, 2005, p. 35), assim como ternos de Moçambique, grupo com forte poder espiritual, guardião das majestades do reinado. No cerne de toda essa cosmogonia que dialoga por meio de ramificações distintas e não sincréticas, o Candombe se apresenta como o “pai”: ele é a tradição que concede fundamento a todas as realizações rituais do Reinado do Rosário.

Mais conhecidos como pontos, os cantos do Candombe são proferidos em forma responsorial, ou seja, alternados entre o solo e o coro. Ao centro da roda vai um candombeiro, conduzido pelo diálogo que ele estabelece com os tambores, puxando seu ponto. Essa entrada é demarcada pelo uso do guaiá, instrumento idiofônico que simboliza o poder daquele que está conduzindo a palavra viva, que faz dançar e cantar. Alguns pontos são intermediados por enunciações do Capitão acerca da história que explica os mistérios sagrados do surgimento do Candombe e da força de seus tambores. Depois que o solista puxa seus primeiros versos, o coro de cinco (ou até seis) vozes responde envolvido por uma força mística e linguagem simbólica, repetindo os versos do Capitão em projeções sonoras – vocalizações –, singularmente perceptíveis em cada indivíduo que compõe o acorde. Essa apoteótica sonorização registrada pela comunhão dos cantos com os tambores é acionada quando o candombeiro venera e toca nos tambores com atos que simbolizam respeito e permissão para cantar. Em volta desse procedimento, a aura mística que circunda

os tambores sagrados do Candombe e a performance poético-musical coreografada pelos candombeiros configura a forte espiritualidade dos dançantes, preparando o terreiro para que as entidades e ancestrais sejam evocados e reverenciados.

Na composição do conjunto instrumental do ritual do Candombe mineiro, existe uma grande variedade de forma e tamanho dos tambores entre as comunidades visitadas. Contudo, apesar da diversidade de instrumentos e raríssimos casos de diferenças na identificação dos tambores, as técnicas e estéticas adotadas na fabricação são as mesmas. No Candombe da comunidade da Lapinha, há quatro tambores, dois guaiás e uma puíta (cf. Figura 1).

Figura 1: Corpo instrumental do Candombe da Lapinha. Começando da esquerda para a direita: crivo, chama, santa maria, santana, puíta/cuíca e guaiás sobre o chama e o santana.



Foto: Claudia Marques.

Na tradição do Candombe, além do corpo que canta e dança, existe outro componente indispensável para o processo de produção e transmissão poética durante a performance: o conjunto instrumental. Sem este último, possivelmente, as primeiras não existiriam. Essa constatação pôde ser percebida durante a tentativa de ditar um canto feita pelo Capitão David, anunciando que “iria falar alguns versos”.⁶⁴ Na ocasião do encontro, ele o fez cantando os versos, e não recitando como havia informado. Neste ato, ele ressaltou que a ausência do som dos instrumentos, que estavam ao seu lado, dificultava a emissão do canto. Isso denota que, mesmo quando em silêncio, os instrumentos se apresentam como extensão do cantante e exigem dos corpos autorizados a amálgama vital para que a poética surja de forma (en)cantada.

Os cantos são tecidos nessa poética pelos timbres e fluxos soprados na devida altura membrafônica da vocalidade dos cantantes em diálogo com os instrumentos tocados. Na palavra cantada, a convergência entre voz, corpo e instrumento é crucial, e, como signo, às vezes compondo um sistema de linguagem secreta, enigmática, subverte e transcria códigos que delimitam o acesso a iniciados ou permitidos, garantindo a permanência da tradição. Nesse sentido, seria um ato idealizador pensar que nada se perdeu nas tradições que têm sua organização assentada num sistema escravagista historicamente adverso às cosmologias, filosofias, valores simbólicos e crenças advindos de outros lugares. As codificações performáticas recriadas em contextos diferentes também resultam de perdas, de apagamento, de destituição de formas para surgimento de outras. É assim que, segundo Richard Schechner, as performances são produzidas e

feitas de pedaços de comportamento restaurado, mas cada performance é diferente das demais. Primeiramente, pedaços de comportamentos podem ser recombinaados em variações infinitas. Segundo, nenhum evento pode copiar, exatamente, um outro. Não apenas o comportamento em si mesmo – nuances de humor, inflexão vocal, linguagem corporal e etc., mas também o contexto e a ocasião propriamente ditos, tornam cada instante diferente (SCHECHNER, 2013, p. 28).

64 Capitão David, em entrevista concedida no dia 29 out. 2011, na comunidade da Lapinha, distrito de Lagoa Santa – MG.

Sob esse viés, o sentido de performance que atualiza a tradição do Candombe através de performances ritualísticas é aqui refletido a partir das práticas cotidianas, como comportamentos realizados e repetidos em momentos únicos e específicos. A performance tem o poder de atualizar na tradição e combinar poesia cantada, dança e toques instrumentais na memória inscrita e trazida à tona pelo corpo que conta a história delineada nos seus volejos – grafitando na terra e no espaço insígnias de outros tempos, além de canalizar a transmissão dos significados musicais.

Os repertórios de cantos do Candombe mineiro contém elementos que integram diversas formas de conceber cenicamente momentos diversos de como suas performances ocorrem. Algumas letras dos cantos nos informam situações que delineiam as formas de surgimento da tradição, as maneiras de se tocar e dançar.

A forma de composição da arte poética das tradições de cantos dançados vincula, de modo indissociável o canto, a dança e os instrumentos. No Candombe há uma maneira específica de se dançar cantando, e que se realiza de forma distinta em relação aos outros grupos do Congado. Nesse sentido poderíamos pensar o corpo como reverberação de inscrições “textuais” de memórias dos antepassados em movimentos e ressignificações, isto é, a dança cantada também é um sistema para o grupo como afirma Jane C. Desmond:

o estilo de movimento é um importante modo de distinção entre grupos sociais e é, em geral, ativamente apreendido ou passivamente absorvido na casa ou na comunidade. Tão ubíquo, tão “naturalizado” a ponto de ser quase despercebido como um sistema simbólico, o movimento é um “texto” social primário, e não secundário – complexo, polissêmico, sempre pleno de sentido, embora continuamente em transformação. Sua articulação sinaliza afiliação de grupo e diferenças entre grupos, seja conscientemente realizado ou não (DESMOND citado por DIAS, 2012, p.112).

Portanto, a relação entre o texto oral, a dança e a percussão dos instrumentos são estruturantes e valem como princípio para se tecer o

canto. Não há como pensar a concepção poética do repertório dos cantos do Candombe sem remeter à sonoridade do corpo que diretamente canta, fala, bate palmas, gesticula e percute pisadas que, como um estilete, tece a poesia do canto, circunscrevendo na dança a memória dos antepassados alinhavada pelo ritmo dobrado ou na marcha grave.

A cadência e maneiras específicas de proferir os cantos dançados no Candombe são fontes de saberes que coligem linguagens distintas com funções determinadas pelo propósito da ação e que dependem do contexto da performance. Em se tratando de percussão como uma tessitura sonora na cultura oral do Candombe, podemos afirmar, de acordo com Paul Zumthor, que ela “constitui, estruturalmente, uma linguagem poética” (ZUMTHOR, 2010, p. 189). O autor nos ajuda a ratificar a nossa posição ao afirmar que:

a batida do tambor acompanha em contraponto a voz que pronuncia frases, sustentando-lhe a existência. O tambor marca o ritmo básico da voz, mantém-lhe o movimento das síncopes, dos contratempos, provocando e regrido as palmas, os passos de dança, o jogo gestual, suscitando figuras recorrentes de linguagem: por tudo isso ele é parte constitutiva do “monumento” poético oral (ZUMTHOR, 2010, p. 188).

Sob essa perspectiva, a força rítmica que cadencia o dialogismo entre o tocado, o dançado e o cantado, mas, para, além disso, entre formas singulares de linguagens que se cruzam poeticamente, é reinventada e mantida no Brasil como nas ancestrais Áfricas negras. Ruth Finnegan em “Linguagem do tambor e literatura”, a partir de uma compilação de estudiosos em culturas africanas e negras, reflete e apresenta alguns exemplos de como é fundamentada a linguagem do tambor nos povos Kelé, da área Stanleyville do Congo, Camarão e entre alguns povos Ashanti ou Iorubá. A pesquisadora diz que existe uma poética na “linguagem do tambor” cuja função é a comunicação entre os seres humanos e a manutenção da relação destes com seus antepassados. Na codificação da “linguagem do tambor”, a poética é estruturada por chamados, pronunciamentos, provérbios e nomes que, na maioria dos casos, são somente entendidas pelos componentes de determinado povoado. A estudiosa ressalta que nem

sempre a cognição dos significados das palavras se realiza pela emissão fonética, pois alguns padrões rítmicos exigem que determinados termos e expressões frasais sejam concebidos pela transmissão tonal dos tambores. “Essa expressão de palavras através de instrumentos apoia-se no fato de que as línguas africanas envolvidas são predominantemente tonais” (FINNEGAN, 1970, p. 482).

Assim, diante dessa reflexão sobre a indissociável relação entre o canto, o toque e dança, nós começamos a visualizar nesse ensaio como todos esses aportes da tradição do Candombe estão sendo transmitidos a partir das imagens abaixo, que remetem ao processo de transmissão dos conhecimentos e performances ritualísticas do Candombe. Nessas primeiras cenas performativas nós mostramos os modos de apreensão do conhecimento musical em que o garoto imita o Capitão David no ato de pedir autorização aos tambores para proferir o canto (Figura 2 e Figura 3).

Figura 2: O Capitão David pede permissão aos tambus para cantar e dançar.



Foto: Reinaldo Freitas

Figura 3: Wellington, candombeiro mirim, aprendendo a pedir permissão.



Foto: Ridalvo Felix

Venha vê as criancinhas Louvando a mamãe do céu⁶⁵

A organização instrumental e corporal nos espaços que abarcam e compõem a tradição do Candombe se move pela constante e precisa relação dialógica entre ambientes que provocam rotações corporais, simbólicas e filosóficas. A performance ritual – considerada aqui como poética oral

⁶⁵ Versos de canto proferido pelo candombeiro David. Gravação realizada no dia 27 out. 2013, em Campinho, Lagoa Santa.

que não se dissocia da dança e dos toques instrumentais – se processa por vocalidades em que o corpo emite não somente cantos e movimentos, mas silêncios e paradas como significantes inscritos na memória da voz e corporeidade ancestral. Os instrumentos são uma representação vivificadora da voz no ritual. Os capitães têm o poder de silenciar e dar novamente voz aos tambores, assim como o chacoalhar do guaiá marcado pelo ir e voltar frenético, indicando o tempo do canto e da dança no grupo.

Os momentos em que o Candombe foi protagonizado pelas performances das crianças reverberam atos de aprendizagem que se procedem nas práticas dos rituais. É recorrente nessas tradições orais de cantos dançados, presenciar os mais novos sendo inseridos aos poucos nos rituais, bem como fora deles, ou em intervalos para descanso dos mais velhos. Assim, é importante refletir nesse momento como as concepções dos significados, símbolos e filosofia da tradição do Candombe são tecidas pela ordem prática do canto, do toque e dança, ou seja, é performando que se aprende.

Não deixando de lado os elementos sagrados que se instauram em todos os atos, gestos, falas e performances dos candombeiros, durante o processo de transmissão para as crianças em que vivenciei no encerramento das atividades do Candombe, percebi que tais ensinamentos e significados não estão separados da ousadia da criança em querer aprender fazendo. Em alguns momentos senti algumas crianças intimidadas em cantar e dançar, enquanto outras se expressavam com mais intensidade tocando os instrumentos. Todavia, o que mais teceu os ensinamentos de emoção foi a segurança transmitida pelos mais velhos para os aprendizes. Nas imagens seguintes essa relação é retratada pelo apoio poético e corporal durante as dicas sugeridas, pelo Capitão, para proferir o canto, e de outro lado, sentados e tocando, as crianças nos instrumentos recebem de outro candombeiro os significados musicais que fundamentam o ritmo em performance, além de responderem ao solo (Figura 4 e Figura 5).

Figura 4: Capitão David ensinando o garoto a cantar, dançar e trocar o guaiá.



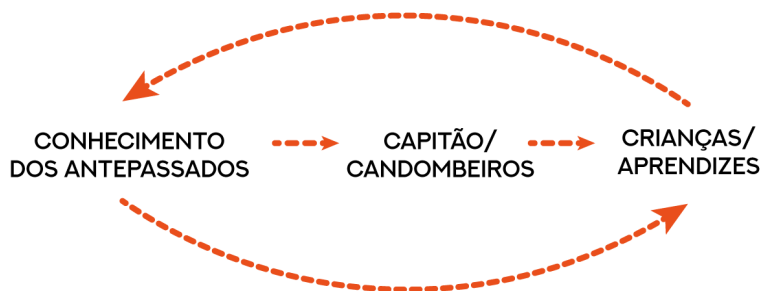
Foto: Ridalvo Félix

Figura 5: O candombeiro e benzedor Raimundo Sipriano ensinando a criança a tocar e responder ao solo.



Foto: Ridalvo Félix

Essas cenas permitem-nos traçar um esquema que denota o modo de transmissão que envolve as tradições constituidoras do Congado mineiro. Ela se restitui através dos atos performáticos e se evidencia a partir do momento em que passamos a compartilhar desse modo de vida e de ligação com os antepassados. Nessa relação a prática que (re)atualiza a tradição na vocalidade e corporeidade dos mais novos é imbricada pela força e poder da memória dos antepassados através da figura dos candombeiros – mais velhos.



Em diálogo com as imagens acima esse esquema é tecido por alguns aspectos da filosofia das comunidades congadeiras que são essenciais para uma inicial reflexão acerca do processo de transmissão. Durante as vivências de aprendizagem pelos mais novos é recorrente no discurso dos mais velhos que essa tradição foi repassada pelos antigos, pelos seus antepassados – africanos escravizados. Os mais antigos são sempre aludidos como os responsáveis pelos ensinamentos mantidos até hoje no cerne do grupo. A malha mística que abarca a tradição torna o responsável pelo grupo um portador dos conhecimentos, cuja palavra não é considerada banalizada no contexto da comunidade praticante. Leda Martins também aponta uma observação sobre esse resgate

Os antepassados presentificam-se e são evocados, pela memória, no ato que também a eles se dirige, no continuum de uma celebração que remonta a tempos imemoriais. O conhecimento e o saber vêm desses antepassados, ancestrais cuja energia revitaliza o presente. Os mais antigos lembram e rezam em silêncio por essas presenças, numa galeria de mestres, capitães, sacerdotes do rosário [...] (MARTINS, 1997, p. 88).

Nesse sentido, consideramos que os conhecimentos, cantos, segredos e rituais da tradição aprendidos pelo candombeiro escolhido instituem sobre ele um reconhecimento perante a comunidade. A partir de então, a figura do Capitão e sua voz se sacralizam na prática do ritual. A fala do dirigente passa a ser dotada de energia transformadora possibilitada pelos ritos do Candombe. Assim, a voz do candombeiro regente é revitalizada ancestralmente pelo culto que o submete a regras que fundamentam e mantêm sagrado o terno de Candombe. Seguindo essa lógica, as observações de Paul Zumthor também aludem que “a palavra proferida pela voz cria o que ela diz. No entanto, toda palavra não é só palavra. Há a palavra ordinária, banal, superficialmente demonstradora, e a palavra-força” (ZUMTHOR, 1993, p. 75). Essa palavra-força é o que garante a continuidade dos ritos concedida ao escolhido.

Um outro elemento diz respeito ao próprio ritual de transmissão onde as crianças são “escolhidas”, por merecimento e crescimento pessoal e espiritual, para dar continuidade à tradição do Candombe. O aprendizado nessa tradição – bem como em outras onde a oralidade é a filosofia mantenedora dos princípios, valores e símbolos que regem as formas de transmissão dos conhecimentos – é distinto pela complexidade que envolve o ato do ensinar. Isso é verificado na forma em que a teoria, técnica e prática é toda amalgamada no instante único e irreversível da performance. O momento da transmissão é, concomitantemente, detido de significados poéticos e musicais que fundamentam os ensinamentos, regras, e poder praticado pelos mais velhos garantindo, nos mais novos, a dinâmica e existência do Candombe.

Peixinho novo Aprendendo a nadá⁶⁶

O Capitão David anuncia a chegada das crianças durante o intervalo em que os candombeiros pararam para descansar. A força que move a vontade de dar continuidade, repassando o que foi possível naquele

⁶⁶ Versos de canto proferido pelo candombeiro David. Gravação realizada no dia 27 out. 2013, em Campinho, Lagoa Santa.

instante, para os mais novos, verificou-se na performance ininterrupta do Capitão David. Enquanto os candombeiros se afastaram um pouco, os meninos se aproximaram dos tambus e o Capitão não deu trégua e proferiu:

*Peixinho novo
Aprendendo a nadá
Pede a Nossa Senhora
Ela vai te ajudá*

Poeticamente a chegada do iniciante na roda do Candombe foi cantada e dançada sob o ritmo dos tambores. O menino se prontificou também dialogando com o Capitão através do guaiá, conforme pode ser visualizada na imagem a seguir.

Figura 6: Capitão David ensinando a um dos seguidores do Candombe como toca o guaiá e canta um ponto.



Foto: Ridalvo Felix.

O canto de apresentação foi proferido seguindo a mesma poética de grande parte do repertório do Candombe. Primeiro, o Capitão puxou os dois versos iniciais, depois repetiu, e em seguida, cantou os dois últimos repetindo-os mais uma vez. O coro, também formado por crianças, respondeu com a ajuda de um outro candombeiro mais velho. No final do canto o Capitão ainda ensinou ao garoto como reverenciar e silenciar os tambús para dar prosseguimento com outro canto, ou mesmo dar a vez a um outro aprendiz. Outro artefato poético, que também já vai envolvendo os iniciados no universo da composição e improvisação dos cantos, diz respeito ao uso da metáfora e símbolos que estão presentes no imaginário dos congadeiros. Nesse exemplo de canto o Capitão se referiu ao garoto como um peixinho que deve recorrer aos poderes da santa para ajudá-lo a ser um candombeiro.

Encorajado pelo poder da palavra, saudando a todos os tambus, sob a condução do Capitão, que ao mesmo tempo ensinava aos outros garotos a tocar, o canto foi soprado e reforçado pelo timbre do Capitão:

*Tava na senzala
Quando um avião passô
Deu um vento na rosera
Encheu a senzala de flô*

A análise desse ciclo de poder que o acesso à palavra cantada barganha, e em que se inicia a criança, pode ser circunscrito de acordo com Leda Martins, da seguinte forma:

No circuito da tradição, que guarda a palavra ancestral, e no da transmissão, que a reatualiza e movimenta no presente, a palavra é sopro, hálito, dicção, acontecimento e performance, índice de sabedoria. Esse saber torna-se acontecimento não porque se cristalizou nos arquivos da memória, mas, principalmente, por ser reeditado na performance do cantador/narrador e na resposta coletiva. Combinatória e síntese de múltiplos elementos, a palavra proferida é investida de um poder de realização nas manifestações rituais de ascendência banto [...] (MARTINS, 1997, p. 146).

Os versos cantados restituiu a memória dos seus antepassados através da referência ao lugar – senzala – onde foram submetidos os

africanos escravizados, em diálogo com a infância ainda marcada pelo avião que não passa despercebido. Discorrendo o canto em versos que se repetiram, da mesma forma que o Capitão ensinou, o menino chacoalhou o guaiá com a alegria do aprendizado estampada em sorrisos serenos. O candombeiro finaliza o canto acompanhando o aprendiz e ratifica a importância de se proferir o mesmo canto três vezes. Outro aspecto que deve ser pontuado diz respeito ao tema abordado nos dois casos. Tanto o Capitão como a criança puxaram como mote assuntos do imaginário infantil. É importante ressaltar que uma vez que a necessidade de não “deixar a tradição morrer” é uma preocupação recorrente no discurso dos candombeiros, a iniciação das crianças tem sido antecipada em relação a faixa etária do tempo de iniciação vivenciado pelos candombeiros dirigentes da tradição.

O momento da performance também me levou a refletir sobre as expressões da concepção do “jeito de ser candombeiro” por parte das crianças. Isso ficou evidente nas vestes dos meninos, bem como nos elementos que simbolizam o pertencimento e devoção ao Rosário. Nas cenas abaixo encontramos alguns desses elementos como, por exemplo, o uso de chapéu por alguns candombeiros mais velhos, o rosário no pescoço e a blusa que identifica de onde é o candombe (Figura 7, Figura 8, Figura 9 e Figura 10). Sob a observação desses elementos podemos enxergá-los como as insígnias corporais que também são importantes constructos da identidade do homem candombeiro e que, portanto, não passam despercebidos por aqueles que estão sendo iniciados na tradição.

Figura 7: Neto do candombeiro João Penacho, tocando o crivo.



Foto: Ridalvo Felix.

Figura 8: Seu Raimundo tocando o santana.



Foto: Ridalvo Felix.

Figura 9: Seu Jovir segurando instrumento durante o cortejo.



Foto: Ridalvo Felix.

Figura 10: Criança concertando rosário durante o cortejo.



Foto: Ridalvo Felix.

Nesse sentido, os atos de transmissão são performances basilares de ensinamento dos aportes poéticos, instrumentais e estéticos. É na oralidade que o Candombe consegue transmitir seus conhecimentos, valores, crenças, símbolos e formas de se relacionar coletivamente, garantindo, portanto, a continuidade do patrimônio cultural do grupo.

A seguir eu apresento alguns cantos proferidos pelo Capitão David. No primeiro, o Capitão tratou de abordar, sob a aplicação de uma metáfora, que quando o aprendiz tem vontade e quer trabalhá (cantar), o papai (candombeiro) ensina:

*Me dá uma enxada
Também quero trabalhá
Eu era menino novo
Papai vinha me ensiná*

Noutro canto, o Capitão convida a todos para presenciar um momento tão importante para a continuidade do Candombe – as crianças cantando, dançando e tocando. O canto chama sob o tom sincopado do guaiá em diálogo com o crivo, chama, santa Maria, santana e puíta:

*Minha gente venha vê
Venha vê como é que é
Venha vê as criancinhas
Louvando a mãe do céu*

A resposta concedida ao Capitão veio tecida também por vivas, antes da saída do cortejo pelas ruas da comunidade de Campinho. Um jovem adepto da guarda de congo que até então estava no corpo instrumental, depois de ser apresentado pelo Capitão com um canto, proferiu alguns vivas (performances consecutivas: Figura 11, Figura 12 e Figura 13).

Figura 11: Adepto da guarda de congo tocando no corpo instrumental do Candombe.



Foto: Ridalvo Felix.

Figura 12: Capitão David reverencia e pede autorização aos tambus sagrados– o garoto é convocado ao canto pelo canto.



Foto: Ridalvo Felix.

Figura 13: O menino segura o guaiá e profere seu canto dançado.



Foto: Ridalvo Felix.

Finalizando essa descrição etnográfica chegamos a um dos momentos de muita alegria para os candombeiros. O corpo instrumental do Candombe, com exceção da puíta, foi conduzido pelas atenuas, mas marcantes pancadas percutidas pelas mãos dos aprendizes. Um último canto registrado no caderno de anotações fez um desfecho poético do que tem sido apreendido no dia a dia pelos garotos candombeiros mirins. Na performance abaixo o menino se apropriou de um dos guaiás e puxou o

canto em resposta a um dos convites feitos pelo Capitão noutra momento. Desta vez o iniciado convidou a todos para presenciar quem estava protagonizando a cena e dando continuidade à tradição do Rosário:

*Minha gente venha vê
Venha vê como é que é
Venha esse menino
Tomá conta de maré*

Figura 13: Menino segurando o guaiá e proferindo um canto.



Foto: Ridalvo Felix.

Figura 14: Ao terminar o canto, ele saúda os *tambus sagrados*.



Foto: Ridalvo Felix.

A vivência nesse dia, tecido por ritos que constituíram diversos rituais, proporcionou uma reflexão sobre como os candombeiros mais velhos vêm mantendo a tradição de repassar, aos poucos, os ensinamentos do culto afrocatólico do Candombe. Os momentos de aprendizagem musical de cada criança também revelaram modos de relação com os mais velhos, que na tessitura das cosmologias Bantus continua reverberando

seus significados em cada ato, comportamento, silenciamento, conduta, valores, canto, toque e dança. Essa forma de transmissão foi também abordada por Juliana Prass que se fundamentou em Gerald T. Johnson – esse autor apresenta três perspectivas que justifica a pesquisa sobre o modo de transmissão do conhecimento musical:

primeiro, música existe em um contexto cultural; segundo, ela pode refletir em várias formas o contexto cultural, incluindo os valores e visões de mundo sobre, enfim, os músicos; e terceiro; ela pode ajudar a moldar atitudes, valores, e perspectivas no sentido de que pessoas de muitas sociedades aprendem algo externo ao som musical através da música que eles experienciam (JOHNSON citado por PRASS, 2005, p. 53).

A experimentação e vivência auditiva, tátil e visual, sempre permeada pelo ritual, configuram as performances (canto, dança e toque) concedidas às crianças que vem acompanhando o Candombe. Desta forma, assim como a transmissão dos saberes é realizada pelo grupo afrocatólico, ou seja, coletivamente (enquanto um candombeiro ensina a tocar, outro acompanha o aprendiz cantando), as concepções dos conhecimentos também se restituem de modo coletivo e na prática. Outro aspecto importante e que também vem sendo oportunizado aos principiantes, diz respeito ao aprendizado de ritmos de todos os instrumentos. Assim como os mais velhos transitam na condução percussiva de cada um dos instrumentos, ele tem se efetivado com as crianças.

Referências bibliográficas

- DIAS, J. B. Dança e Conflito: Uma Reflexão sobre o Toyi-Toyi Sul-Africano. **AntroPolítica**, 99-117, 2012.
- PRASS, L. Etnografias sobre etnopedagogias musicais. **Revista da Fundarte**, v. 5, p. 13-20, 2005.
- SCHNECHNER, R. O que é performance. Trad. Dandara. **Estudos da Performance**, v.11, n.12, p. 25-50, 2013.
- FINNEGAN, R. Drum language and literature. In: **Oral literature in Africa**. London and New York: Oxford University Press, p. 481-499, 1970.
- MARTINS, L. M. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- ZUMTHOR, P. **A letra e a voz – a “literatura” medieval**. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- ZUMTHOR, P. **Introdução à poesia oral**, 2ed. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2010.



Capítulo 9

Pousos cigamos:

**Andanças e relações
entre os Acampamentos
Calon de Belo Horizonte
e Região Metropolitana**

Juliana Miranda Soares Campos

*Não, Mário, Belo Horizonte não era uma tolice como as outras.
Era uma provinciana saudável, de carnes leves pesseguíneas.
Era um remanso muito manso
para fugir às partes agitadas do Brasil,
sorrindo do Rio de Janeiro e de São Paulo: tão prafrentex, as duas!
e nós lá: macio-amesendados
na calma e na verde brisa irônica...
(Carlos Drummond de Andrade, 2014)*

O trecho do poema “Triste Horizonte”, escrito por Drummond na década de 70, traz a nostalgia do autor em relação ao encantador provincianismo da capital mineira de tempos anteriores, contrapondo-se ao seu sentimento de melancolia diante das mudanças advindas com a crescente modernização da cidade, com seu progresso desordenado. Mal saberia Drummond, entretanto, que a fama da cidade já caminhando para o final da segunda década do século seguinte, continuaria similar àquela dos anos de sua juventude e que ele achara estar se perdendo. Orgulho para alguns e demérito para aqueles seduzidos por um ideal cosmopolita, o fato é que Belo Horizonte, mesmo com cada vez mais engarrafamentos e arranha-céus, está intimamente conectada ao mundo rural que o circunda. Quando escrevera o citado poema, Drummond já falava dessa tão atual mistura que ainda compõe a cidade e seus arredores, da proximidade entre o tradicional e o urbano, “os doces mineiros que teimam em existir no caos e no tráfico” (ANDRADE, 2014, p. 21). Os habitantes desta cidade e seus municípios são grandes responsáveis por dar a elas este ainda marcante “ar de interior”, com personagens que muitas vezes parecem sacados dos livros de Guimarães Rosa. Dentre eles estão os ciganos, que de fato aparecem em alguns contos de “Tutameia” (ROSA, 2017), atravessando as cidades e as histórias dos personagens sertanejos, andando em bandos e negociando cavalos.⁶⁷ Este texto trata sobre a presença destes povos nestas cidades mineiras, mais especificamente os ciganos de etnia calon, cujas trajetórias, apesar de invisibilizadas, se cruzam o tempo todo com a história da capital e dos municípios que compõem seu entorno.

Quase todo mineiro com mais de trinta anos vai ter um caso para contar de sua infância, quando viu ou escutou de seus pais ou avós um

⁶⁷ Os ciganos são personagens importantes em três contos (ou histórias) deste livro: Faraó e a água do rio, O outro ou o outro e Zingarêscia.

relato de uma caravana cigana passando pela rua; ou já se deparou com uma cigana que se ofereceu para leitura de mãos nas regiões centrais do município onde morava. Entretanto, o que pude constatar ao longo de seis anos de pesquisa com os calons⁶⁸, é que poucos sabem da presença massiva de acampamentos ciganos no estado de Minas Gerais na atualidade. De acordo com um levantamento da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI)⁶⁹ realizado em 2014, foram registrados acampamentos ciganos em 214 municípios brasileiros, dentre eles, 78 em Minas Gerais, sendo este o estado com o maior número. Mesmo assim, já me deparei incontáveis vezes com uma expressão de surpresa das pessoas quando descobrem meu tema de pesquisa: “pensei que não existia mais cigano por aqui...”. Essa sensação compartilhada pelos não ciganos (chamados pelos calons de gajons⁷⁰) de que “os ciganos sumiram”, mesmo com a intensa presença de acampamentos no Estado pode ser explicada por vários fatores, mas cito aqui dois importantes. Primeiro, a exclusão histórica destas populações pelo poder público, o que fez com que os ciganos fossem tardiamente considerados como parte da diversidade étnico-cultural que constitui a nação brasileira. E segundo, as mudanças nas dinâmicas citadinas nas últimas décadas que ocasionaram a diminuição da itinerância dos ciganos e maior fixação dos acampamentos, normalmente em regiões rurais dos municípios. A diminuição das andanças, assim, contribuiu para que passassem a ser menos notados

68 O artigo e suas reflexões são fruto de trabalhos de campo realizados entre 2013 e 2019 com vários acampamentos ciganos destas cidades mineiras para a realização das minhas pesquisas para o mestrado e doutorado em antropologia. Minha atuação também contemplou os processos de pedido de regularização fundiária de alguns destes acampamentos, através da elaboração em equipe de relatórios antropológicos que embasaram os pedidos e acompanhamento das lideranças junto às reuniões com o poder público. Esta equipe de pesquisadores responsáveis pelos relatórios antropológicos é vinculada ao NUQ- Núcleo de Estudos Quilombolas e Populações Tradicionais da UFMG.

69 A secretaria é vinculada ao Ministério da Educação. O levantamento está em um documento orientador para os sistemas de ensino e foi fruto do trabalho do GT-Ciganos, grupo formado para acompanhar a implementação da Resolução CNE/CEB nº 03/2012, que institui as Diretrizes para o atendimento de educação escolar às populações em situação de itinerância, em especial às populações ciganas. O levantamento atualizou as informações do Censo de 2011, onde a questão sobre acampamentos ciganos foi colocada pela primeira vez, e foram apurados 291 municípios. A diferença nos números aponta para a ineficiência destes dados. Não há ainda um levantamento oficial sobre o número de ciganos no Brasil, mas o documento da SECADI estima um número de 800 mil.

70 Gajon ou garron são os termos usados pelos calons para se referirem aos não ciganos. A inflexão feminina seria gajin ou garrin. Uma tradução oferecida pelos próprios calons seria brasileiro ou brasileira. Os termos fazem parte do Chibi, ou linguagem cigana, o repertório lexical utilizado pelos calons de todo Brasil, com vocábulos que derivam do romani e do caló falados na Península Ibérica nos séculos XVII e XVIII (FERRARI, 2010 p. 194).

pelos gajons.

Mas quem são os ciganos? Podemos apresentá-los como povos ou famílias oriundas de diversas regiões da Europa, que vieram para o Brasil ao longo de todo o período da colonização. Há um consenso entre os trabalhos antropológicos (MOONEN 2000, FERRARI 2010, PEREIRA 2019) historiográficos (TEIXEIRA 2009, COUTINHO 2016) e entre lideranças de associações e movimentos ciganos brasileiros⁷¹ de que a presença cigana no Brasil pode ser compreendida como tripartida em grupos ou etnias: os calon, os rom e os sinti. Os primeiros a chegarem ao Brasil foram os calon, vindos de Portugal, a partir de políticas de deportação da coroa para suas colônias. Documentos atestam a presença de ciganos deportados em terras brasileiras ainda no século XVI (TEIXEIRA, 2009). Já a história dos Rom se liga a vários países da Europa Central e a região dos Balcãs que, a partir do século XIX, migraram para a Europa Ocidental e para as Américas (IBIDEM, p. 19). Os Sinti têm suas origens ligadas à Alemanha, Itália e França, países onde ainda há uma grande quantidade destes grupos.⁷² Mesmo com essa diversidade de origens, trajetórias e entendendo-se como coletivos ou famílias de distintas identidades etnolinguísticas, todos estes subgrupos se autodenominam ciganos, termo que se convencionou no Brasil como categoria política para abarcar todas essas multiplicidades (SOUZA, 2017). Uma experiência que inegavelmente aglutina esses povos distintos sob uma denominação comum é o compartilhamento de um histórico de racismo e discriminação do poder público e da sociedade majoritária baseada nos estereótipos do nomadismo, do roubo, o que alguns autores denominam “anticiganismo” (MOONEN, 2007; SCHOLZ, 2014).

Minas Gerais registra em sua documentação histórica dita oficial a presença de ciganos desde pelo menos começos do século XVIII. Desde os registros mais antigos, até aqueles dos finais do século XIX, os ciganos

71 Ver: Duas cartilhas informativas produzidas pelo poder público em parceria com lideranças ciganas: Cartilha O Povo Cigano – Direito em suas mãos (SEDH) – Secretaria Especial de Direitos Humanos do Governo Federal), setembro de 2007. Disponível em <http://static.paraiba.pb.gov.br/2016/05/cartilha-ciganos.pdf>; e Brasil Cigano: Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos. (SEPPPIR) -Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Brasília, maio de 2013. Disponível em http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/copy_of_povos-de-cultura-cigana

72 No Brasil, as informações sobre os Sinti são extremamente escassas. Desconheço trabalhos acadêmicos sobre estes povos.

são retratados como organizados a partir de grupos familiares que se movimentam juntos, utilizando-se de cavalo e mulas como transporte e tendo como principal atividade o comércio de diversos tipos de mercadorias, no caso dos homens, e a leitura de mãos no caso das mulheres. (TEIXEIRA, 2009; COUTINHO, 2016). A historiografia mostra trajetórias marcada por constantes expulsões das tropas ciganas autorizadas pelo poder público, constantes perseguições policiais aos acampamentos e retrata os ciganos a partir de rótulos ligados ao roubo, à vadiagem, o que impacta até hoje a vida destes coletivos.⁷³

Calons Mineiros

Em meio ao amontoado de barracões, pequenos mercadinhos de bairro, recém-criadas igrejas pentecostais, salões de beleza e outras construções que compõem o crescente bairro São Gabriel na região nordeste de Belo Horizonte, encontramos um acampamento cigano que está na região há cerca de 30 anos, já tendo se movimentado pelas redondezas um par de vezes, empurrado pelo poder público. Sua paisagem é formada pela mistura entre casas recém-construídas e espaçosas barracas, montadas a partir de estacas de madeira fixadas ao chão, cobertas com resistentes lonas e enfeitadas com tecidos coloridos. No espaço do acampamento, circulam as ciganas, chamadas também de calins, com seus longos vestidos de cores vibrantes; os calons, que gostam de usar chapéus e botas de bico fino estilo cowboy, e suas crianças. O cenário deste acampamento é semelhante a outros presentes na capital ou em municípios próximos, como Nova Lima, Ibirité, Betim, Pedro Leopoldo, Matozinhos, Conselheiro Lafaiete, Santa Bárbara, entre outros. A ligação entre estes acampamentos está longe de ser apenas estética: eles estão todos conectados por múltiplos laços que envolvem alianças, parentesco, negócios – e cortes de relações, inimizades, brigas –, pelo compartilhamento de uma história comum e por um fluxo constante de ciganos que circulam entre eles. Justamente por isso, proponho pensar estes acampamentos como um conjunto, cujos contornos de cada uma das partes são impossíveis de serem definidos, pois

transbordam uma para as outras. Todos estes acampamentos se entendem como pousos mineiros ou acampamentos mineiros. A denominação acampamento ou pouso – que remete a uma ideia de impermanência – vem desde os tempos em que os calons andavam em tropas de cavalos, armando e desarmando suas barracas em um ritmo mais constante que o atual. Mesmo que nas últimas décadas venha ocorrendo uma crescente estabilização destes pousos em uma mesma cidade, bairro ou área, o termo “acampamento” ou “pouso” não perdeu seu sentido, uma vez que o movimento ainda é parte constitutiva da vida dos calons.

Os calons dizem que os acampamentos mineiros são originados por dois ou três troncos familiares. A proximidade genealógica e a origem comum de grande parte das famílias que circulam por entre estes pousos refletem na história de fundação de cada um deles. Ao cruzarmos as informações dadas pelos calons que habitam há mais tempo cada um destes pousos, constatamos uma semelhança nos relatos sobre a época e as condições da chegada dessas famílias em cada uma das cidades em que estabeleceram acampamento. Os calons mais velhos, que acompanharam o processo de maior estabilização dos acampamentos nestas cidades, costumam dividir sua história tendo como marco este período de desaceleração do movimento. Referem-se ao tempo das tropas como aquele em que andavam “pelo mundo” em tropas de cavalos, movendo-se de cidade em cidade em um ritmo acelerado. Já o tempo atual é marcado por uma diminuição das andanças, pela permanência mais longa dos acampamentos em uma mesma cidade.

No tempo das tropas, pelos relatos dos calons mineiros, este “andar pelo mundo” correspondia a percorrer Minas Gerais e, no máximo, os estados que o margeiam, como Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Goiás ou interior da Bahia. A história para os calons não costuma ir longe no que diz respeito ao tempo e ao espaço: vai até onde foi a memória dos antepassados que um calon conheceu. A lembrança de um calon costuma ser, portanto, composta pelas informações de no máximo, duas ou três gerações anteriores a ele. Assim, a primeira resposta que um velho cigano dá quando alguém lhe indaga sobre de onde vieram seus ancestrais,

costuma ser: “daqui de Minas mesmo”.

Senhor Custódio – um calon de mais de 80 anos, morador do Acampamento São José em Conselheiro Lafaiete – enquanto espalhava cuidadosamente o fumo dentro da palha para confeccionar um cigarro, me contou sobre a vida no tempo em que andavam em tropas de cavalo. “Desde que eu estou na barriga da minha mãe eu estou andando (...) sofrendo pro mundo afora”. Ele nasceu no Espírito Santo em 1935, enquanto sua tropa fez uma rápida passagem por uma cidade capixaba, que, junto a tantas outras cidades, compõem uma rota pela qual sua turma andava em busca de um pouso temporário. De lá, não guarda nada além do nome. Custódio passou toda a infância e a juventude caminhando de cidade em cidade. De acordo com sua narrativa sobre a logística de encontrar um pouso, ao chegar em um município o chefe da tropa se dirigia ao dono de alguma propriedade para pedir autorização para armarem as barracas. “Tinha (dono) que dava 10 dias, 5 dias, 3 dias, 4 dias. Tem uns que falava: só dou até amanhã”. Durante o tempo em que passavam na cidade, faziam negócios com moradores, vendendo cavalos e artigos relacionados (como chicotes ou selas), pediam ajuda nas casas ou fazendas da região e as mulheres faziam leitura de mãos. Quando o tempo permitido findava, desarmavam acampamento e pegavam a estrada novamente, sempre em grupo, rumo à próxima parada. Ao longo de uma vida de itinerância, a turma⁷⁴ de Seu Custódio foi criando relações em algumas dessas cidades e, assim, sabiam onde seria mais fácil conseguir um pouso, onde os negócios com os gajons eram mais prósperos e essas pequenas seguranças ajudavam a guiar o próximo caminho a seguir. Com o avançar da urbanização das cidades nas últimas décadas e a consequente diminuição de grandes áreas de fazenda, foi ficando cada vez mais difícil conseguir autorização para pouso. Por volta da década de 1990, a inviabilidade de se conseguir áreas para acampar fez com que a turma de Seu Custódio se estabelecesse de maneira mais contínua dentro dos limites do município de Conselheiro Lafaiete, local onde ele passava desde criança e já vinha sendo construída uma rede de relações com outros moradores e serviços públicos. Neste período, a prática

74 Turma é a maneira como os calons se referem a um agrupamento de unidades familiares que moram em um mesmo espaço e se locomovem conjuntamente. Uma turma é normalmente formada em torno de um grupo de irmãos do gênero masculino.

de acampar em terrenos privados já vinha sendo substituída pela busca de áreas públicas desocupadas nas periferias e arredores das cidades. A instalação do acampamento naquele município foi acompanhada por uma crescente consolidação das relações tanto com gajons da vizinhança, proporcionando boas oportunidades de negócios, quanto com os serviços públicos como posto de saúde e escola. Ao longo dessas décadas instalados em Conselheiro Lafaiete, contudo, o poder público os obrigou a mudar de terreno algumas vezes, empurrando-os para outros bairros da cidade. Eles então se readaptavam e reconstruíam suas relações com o novo entorno. Há cerca de dez anos o acampamento se encontra na mesma área no bairro São José.

O relato de Seu Custódio é muito semelhante às histórias contadas em outros acampamentos mineiros. Em todos eles há uma confluência entre as cidades mineiras por onde passavam, entre o modo como se organizavam as tropas, em como pediam autorização para pouso. A época e os motivos relatados por Seu Custódio sobre a diminuição da itinerância também se aproximam daqueles citados nos outros acampamentos, variando entre 2 e 4 décadas. Conforme mostra Arruda (2018), a paulatina diminuição da itinerância das famílias calons – também observada por ela em sua pesquisa com ciganos no Espírito Santo – está intimamente ligada a crescente urbanização e industrialização brasileira presentes na última metade do século XX. A diminuição das áreas de fazenda e o êxodo dos proprietários rurais para as cidades minaram o principal modo de negociar um espaço pelos calons, levando-os a mudar de estratégia e a se estabelecerem mais fixamente em terrenos desocupados em cidades onde já possuem relações consolidadas. A popularização dos automóveis também reconfigurou a maneira calon de se locomover, substituindo os cavalos pelo carro. Como também chamam atenção Pereira (2019) no contexto mineiro e Fotta (2018) no contexto baiano, estes, bem mais rápidos, possibilitam aos calons andar maiores percursos em busca de negócios em muito menos tempo, desobrigando-os a terem que empreender constantes mudanças.

Movimentos atuais

Mesmo com a diminuição da itinerância e a permanência cada vez mais prolongada dos acampamentos em determinadas cidades, reafirmar a clássica dicotomia entre passado nômade e presente sedentário seria uma maneira muito empobrecedora de caracterizar a experiência cigana e suas relações com os espaços. Por um lado, a permanência de um acampamento em um mesmo lugar possibilitou aos ciganos nas últimas décadas uma série de avanços sociais, como a oportunidade das crianças de frequentarem a escola, ingresso no sistema de saúde, passando a serem atendidos pelos serviços de atenção básica destes municípios, e em alguns casos, tendo acesso regularizado à água, luz elétrica, saneamento básico. Por outro, mesmo com acampamentos cada vez mais fixados, eles ainda empreendem um movimento contínuo: viajam ou mudam de um acampamento a outro, para visitar parentes, “tratar” o casamento dos filhos, realizar negócios, evitar uma briga, ou seja, toda a produção e atualização de suas relações são feitas através da experiência do deslocamento (FOTTA, 2018 p. 50).

Perguntar ou acompanhar a vida de algum calon é certamente escutar e assistir a uma trajetória de andanças, que por sua vez, não se dão aleatoriamente, tampouco são trajetos feitos de maneira solitária. Cada acampamento é formado por uma ou várias turmas, um conjunto familiar politicamente autônomo cujo chefe gere e controla seus parentes. As pessoas que dela fazem parte se compreendem coletivamente e formam uma unidade quando entram em relação com outra turma. A turma sempre se movimenta de maneira conjunta, se os homens de uma turma empreendem uma viagem para fazer negócios em outra cidade ou se mudam de um acampamento para outro por conta de uma briga, por exemplo, a turma inteira tende a acompanhá-los. Um acampamento deve, portanto, ser entendido não como uma unidade social discreta e encerrada e si mesma, mas como uma unidade espacial, uma base territorial que abriga uma ou várias turmas dentro dele que se relacionam entre si, mas que por uma série de motivos, podem vir a mudar de acampamento. Vejamos a seguir alguns agenciamentos calon que implicam o movimento

destas turmas por entre estes pousos.

O casamento possui um lugar central tanto para a produção da pessoa calon quanto para a produção do parentesco e da organização social destes coletivos. A iniciação para a vida adulta se faz através do casamento e o festejo que o envolve é o acontecimento mais valorizado no leque de comemorações ciganas. Calons e calins devem se casar preferencialmente com pretendentes que façam parte deste circuito de acampamentos. Há casamentos entre calons e não ciganas, que, após a união, passam a viver perto da família do marido, empreendendo um movimento de se tornarem calin, ensinadas principalmente pela sogra. Já as calins mineiras não se casam com não ciganos. O casamento é um acordo entre famílias, pressupõe uma negociação entre os pais dos noivos e é firmado a partir do aceite de todos, pais e filhos, uma decisão coletiva. A festa de casamento é uma grande celebração que dura uma semana ou mais. É composta por vários dias de forró cigano⁷⁵, acompanhado de muita cerveja e churrasco, seguida da cerimônia na igreja católica e fechada com um rito denominado entrega da noiva⁷⁶. Por sua grandiosidade, as festas de casamento são a ocasião em que se aglutinam a maior quantidade de famílias que vivem em vários destes acampamentos. Meses antes dela acontecer, a notícia sobre o casamento já se espalha por entre o circuito de pousos mineiros e uma grande movimentação em torno dele já se inicia. As mulheres começam a preparar seus vestidos, os homens aproveitam a futura ida à localidade da festa para agilizar negociações com calons daquela região. O espaço reservado para as festas nos acampamentos anfitriões já preveem, além do barracão em que ocorrerá a comemoração, muita área livre para receber as barracas das centenas de convidados vindos de outros lugares. As festas também são palcos importantes de novas uniões. Os calons solteiros aproveitam a alta concentração de pessoas em um mesmo espaço para buscar possíveis pretendentes.

⁷⁵ Os calons possuem uma ampla e singular produção musical que denominam SERTANEJO CIGANO OU FORRÓ CIGANO.

⁷⁶ A entrega da noiva consiste em um rito onde os parentes mais próximos aos noivos irão proferir conselhos ao novo casal no interior de sua nova unidade familiar, liberando-os para passarem a primeira noite juntos (ver: CAMPOS, 2015).

Além das viagens curtas impulsionadas pela comemoração, os casamentos também produzem outros tipos de deslocamentos. Quando duas famílias de acampamentos distintos firmam o compromisso entre seus filhos, normalmente a família do noivo se muda temporariamente para o acampamento da noiva, para estreitar as relações entre as duas turmas e facilitar na organização dos preparativos que envolvem a festa e a montagem da nova unidade familiar. É também uma forma de ganhar a confiança da família da noiva, já que, após o casamento, ela passa fazer parte da turma do marido, vivendo ao lado da barraca dos sogros. Em caso de separações, a mulher volta para a barraca de seus pais até se juntar⁷⁷ com um novo marido, indo viver perto dos familiares dele. A cada união conjugal ou separação, há uma reconfiguração de pessoas por entre estes acampamentos.

O movimento também aparece como parte crucial dos negócios empreendidos pelos calons. Os termos *catira* ou *breganha* (uma variação da palavra “*berganha*” ou “*barganha*”) são utilizados pelos calons para designar uma gama variada de transações entre dois os mais parceiros – que pode se dar entre ciganos ou entre ciganos e gajons. Melhor do que tentar defini-las a partir dos tipos de objeto que dela fazem parte ou de suas regras de transação, seria retratá-las como um modo de transacionar. Isso porque praticamente tudo pode fazer parte de uma *breganha*: cavalos, galinhas ou qualquer animal, carros, aparelhos de som, celulares, eletrodomésticos, dinheiro e pessoas⁷⁸. A *breganha* pode envolver a permuta simples de uma coisa por outra; ou de duas coisas por uma; pode se dar por uma troca de mercadorias e mais uma volta (ou seja, o retorno de uma das partes de um valor em dinheiro); ou ainda resultar em uma transação direta de uma mercadoria por moeda. Por outro lado, é possível estabelecer regularidades em seu modo de funcionamento, sempre envolvendo estratégias de convencimento, senso de oportunidade e pressupondo a construção ou atualização de vínculos entre os parceiros da troca. *Catira* e *breganha* (e

⁷⁷ O verbo JUNTAR, ou o substantivo JUNTAMENTO são usados para designar as uniões posteriores ao primeiro casamento.

⁷⁸ Do ponto de vista calon, pessoas também são transacionadas, na medida em que o próprio casamento é uma espécie de uma *catira*. Essa ideia será desenvolvida em minha tese de doutorado, em andamento.

suas variações, berganha, barganha) são também expressões bastante conhecidas e utilizadas para designar redes de troca e comércio não-ciganos no interior de Minas Gerais. Ribeiro e Gaziloni (2007) mostram como tais transações – conhecidas ainda no interior como “rolo” ou “baldroca” – movimentam a economia em muitas regiões rurais deste estado, criando outra opção para a circulação de bens para além da comercialização mercantil baseada na troca direta e impessoal de mercadoria por moeda. A catira, segundo estes autores, é uma rede de trocas de qualquer tipo de bens baseada em relações de confiança e reciprocidade. Sentido muito similar àquele dado pelos ciganos.

Eis um exemplo de como as catiras podem impulsionar uma série de deslocamentos entre acampamentos. A turma do cigano Jeneci morava em casas no acampamento do São Gabriel, mas passou todo o ano de 2017 vivendo de barraca em Nova Lima para breganhar 24 cavalos que compraram na Bahia. A maior parte das breganhas foi feita com gajons conhecidos. Objetos diversos ou outros animais entraram nessas breganhas, além da volta em dinheiro. Na maioria das transações, ficou estabelecido o prazo de um ano de pagamento da volta. Assim que chegaram à Nova Lima conseguiram negociar quase todos, restando apenas 5 que em poucos meses também entraram em alguma breganha. Mesmo se desfazendo de todos os cavalos, o plano da turma era ficar na cidade um ano, até findar o prazo para seus devedores quitarem o valor. Mas um acontecimento inesperado produziu a necessidade de retornarem mais cedo para Belo Horizonte: Jeneci ficou doente e precisou fazer um tratamento na capital. A volta precoce da família trouxe a preocupação de que os gajons devedores de Nova Lima não pagassem o restante do dinheiro, o que lhes deu um pouco de trabalho: os outros homens da turma precisavam de tempos em tempos voltar em Nova Lima para cobrar a dívida.

O movimento pode ser ocasionado não apenas pela feitura, mas pela ruptura de elos de diversas naturezas. Presenciei em um dos acampamentos mineiros uma grande briga envolvendo duas turmas que viviam no mesmo espaço. Dois calons que haviam casado seus filhos há poucos meses se desentenderam e a família da calin exigiu a separação da

filha. O desentendimento prosseguiu levando a um episódio de violência física entre os homens das duas turmas e culminou na expulsão de uma das turmas daquele acampamento. A quebra das relações entre estas turmas fez com que elas passassem à condição de inimigas, o que resulta em uma proibição de frequentarem o mesmo acampamento. A partir disso, elas irão se evitar, não irão aos mesmos casamentos, uma turma não podendo pisar no território da outra. A turma expulsa irá rumar para outro acampamento, em que tenha apoio. Este é um termo caro aos calons, uma vez que o apoio direciona a escolha do próximo acampamento em que a turma irá pousar.

A morte também ocasiona a necessidade de movimento. O falecimento de um calon pressupõe uma atitude de afastamento dos seus parentes. Os calons usam variações da frase “andar para esquecer”, para se referirem à prática de sair dos acampamentos em que um familiar morreu, relacionada à necessidade de apaziguar o sofrimento, diminuindo a lembrança. O deslocamento é acompanhado de práticas de queima da barraca e dos pertences dos mortos. Práticas semelhantes são observadas na literatura antropológica nacional e internacional sobre coletivos ciganos (FERRARI, 2010; VILAR, 2016; WILLIAMS, 2003; OKELY, 1983). Há também muito indícios nas práticas calons de que afastar-se do local do morto se relaciona a alguns tipos de perigo oferecidos pela proximidade física com os mortos, já que a morte entre estes ciganos é um processo que não finda imediatamente com a interrupção do funcionamento do corpo físico. A queima e o deslocamento são sempre narrados como atitudes imprescindíveis diante da morte de um cigano, mas que os tempos atuais impõem flexibilizações ou transformações dessa obrigação, se comparado aos tempos dos antigos. Os calons contam que antigamente, a saída do acampamento era imprescindível. Hoje a decisão em torno de se sair ou não varia de acordo com o contexto. O aumento da quantidade de famílias que moram em casas de alvenaria e a segurança que encontraram em certos terrenos já regularizados pelo poder público, também contribuiu para a diminuição da prática de se queimar as moradias e da saída deste local após uma morte. No entanto, mesmo nos casos em que a queima e o deslocamento não ocorrem de forma literal e absoluta, as atitudes no sentido de afastar-se do morto dão um jeito de se concretizarem de outra

forma. Acompanhei o caso de um senhor que ficou viúvo e decidiu não se mudar. Porém passou cerca de um ano afastado de sua barraca ao longo de todo o dia, ficando o máximo de tempo possível na barraca de parentes, só retornando à sua no momento de se deitar. Outro calon recém viúvo queimou a barraca onde vivia com a esposa, fechou o espaço com um tapume para não olhar (“ver traz lembrança”) e passou a viver na barraca da nora, bem ao lado. Seu retorno se deu após um mês para uma nova barraca reconstruída a partir de novos materiais que não tiveram contato com a finada esposa. Nos dois casos, a ação produziu um movimento, mais curto temporalmente e espacialmente, que simula o movimento necessário de um afastamento radical do local do morto.

Territórios Calon

O devir caminhante que acompanha os ciganos nos mais variados tempos e contextos possui relação – de maneira não necessariamente unívoca, mas contundente – com uma estratégia institucionalizada de mantê-los em movimento (Teixeira, 2009, p. 12), ou seja, políticas de expulsão empreendidas de forma contínua em diferentes estados nação durante séculos, incluindo o Brasil, conforme mencionei. Como consequência dessa sucessão histórica, o termo “nomadismo” sempre apareceu colado à imagem dos ciganos no senso comum, parte de um conjunto de outros estereótipos reforçados pelo próprio Estado, pela imprensa, artes e literatura do ocidente⁷⁹. Como mostra Ferrari em *Um Olhar Oblíquo* – contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano : “a errância, o traço cigano mais evidente inferido nas representações literárias, exige do ocidental uma explicação” (FERRARI, 2002 p. 110), que se dá pela via da oposição ao corolário do Estado moderno de uma identidade nacional fixada por

79 A dissertação de mestrado de Florência Ferrari (2002) faz uma análise de diversas obras literárias que remetem aos ciganos em diferentes países da Europa e da América, no intuito de investigar a construção de um “imaginário ocidental” sobre os ciganos. Sobre a abrangência na escolha das obras, ela advoga sobre a importância de olhar para a literatura nacional à luz das obras de outros países: “Não era possível ignorar que aquilo que se ia descobrindo como um imaginário sobre os ciganos no Brasil fazia parte de uma matriz de ‘longa duração’ que remontava ao início da Idade Moderna na Europa. Adivinhação, roubo de criança, compra e venda de cavalos, espetáculos de música e dança, negócios escusos, uso de ouro, todos estes elementos associados aos ciganos encontram-se tanto em obras literárias europeias como em brasileiras” (FERRARI, 2002 p.22)

um território: “de um lado, uma identidade baseada na territorialidade e, do outro, uma identidade baseada na ausência de vínculo a um território” (ibidem, p. 110). A autora argumenta que a produção da imagem do cigano como nômade, como contraponto ao não cigano sedentário vinculado a um território, é explicada a partir de dois pressupostos que se alternam: o primeiro ligado a uma incapacidade ou repulsa à ideia de se fixar em um território, como ilustra o trecho do poema de João Cabral de Melo Neto “O cigano foge da terra, de afagá-la” (MELO NETO, 1995 p. 343 apud FERRARI, 2002 p. 112); e o segundo ligado a uma pura e simples escolha associada a uma “cultura” ou “etos” de liberdade.

O que a realidade calon mostra, no entanto, muito antes do que uma renúncia de ligação com um território, é uma construção singular de territorialidade relacionada à sua experiência também singular de movimento. Por mais que os acampamentos se reconfigurem, mudem de lugar e até desapareçam, há uma cartografia de lugares considerados seguros, conhecidos, que vão guiando as andanças das famílias ciganas, conformando essa territorialidade que se espalha entre as cidades mineiras:

Já fui na divisa de São Paulo a cavalo. Já fui à Goiás a cavalo. Diamantina, Minas Novas, Turmalina, Itamarandiba, na Bahia já fui a cavalo, já andei tudo a cavalo. Já rodei Espírito Santo, Valadares, Manhumirim, Teófilo Otoni, Itambacuri, já andei tudo, rodei tudo. Ubá, Tocantins (MG), Lorena, já rodei tudo. Esse mundo e um pedaço do outro eu já rodei. (Custódio Amaral)

A descrição do velho calon Seu Custódio sobre como rodou o mundo a cavalo é marcada pela parada em cidades mineiras, pois “esse mundo”, a que se refere é principalmente o estado de Minas Gerais. O “outro”, são os estados que o margeiam, ao qual as referências são sempre poucas e genéricas. As andanças dos ciganos mineiros dentro do estado foram produzindo vínculos com certas cidades onde conseguiam pouso por mais tempo, estreitavam relações comerciais com seus moradores, com as instituições públicas dos municípios e, desta forma, iam deixando inscrições nos espaços. Tudo indica que a mobilidade calon, desde os

tempos de tropas nunca foi sem rumo, ela sempre foi guiada para direções onde já se sabia ter relações prévias, entre pessoas e com os espaços. Os acampamentos mineiros são, assim, resultado destes processos de estreitamento de conexão com esses lugares por onde sempre passavam.

Um acampamento deve estar em uma dessas cidades ou bairros em que se produzem todas essas relações, onde se tem apoio. Como já mencionei, e de maneira análoga ao que mostrou Arruda (2018), os calons mineiros usam recorrentemente o termo “apoio” para dizer sobre as relações de suporte e proteção entre parentes que norteiam o movimento de turmas entre os acampamentos: “vou para o Céu Azul porque lá tenho apoio ou lá estarei apoiado”. Para garantir esse apoio é preciso ir para um lugar onde se tenham fortes relações, e, ao mesmo tempo, é a experiência do deslocamento a responsável por produzir e atualizar relações, como enfatizou Fotta (2018). Relações, lugares e movimento, são, portanto, indissociáveis. Estes pontos de apoio, pautados pelas relações, cravados nos espaços por onde calons se movimentam e se cruzam, constituem assim, seus territórios. A territorialidade cigana, assim como propôs Arruda (2018) é construída como uma “materialização do apoio”.

Os ciganos calons de Minas Gerais vivem um momento pulsante no sentido de uma maior politização, eclosão de lideranças e ocupação de espaços em conselhos de povos tradicionais e de igualdade social, trazendo a pauta cigana para o centro do debate público sobre direitos de minorias. Trata-se de um movimento recente, se comparado aos povos indígenas ou quilombolas por exemplo, cuja consolidação de sua organização política já data de muitas décadas, tendo como marco sua participação na própria constituinte em 1988. No caso de Minas Gerais, destaco como o início desse despertar político dos ciganos, o caso de regularização fundiária do terreno do acampamento calon do São Gabriel em Belo Horizonte, iniciado em 2011. Ameaçados de expulsão pela Prefeitura de Belo Horizonte, os ciganos do acampamento do São Gabriel (que existe no bairro há 30 anos) começaram um movimento de resistência, firmando parcerias com diversas entidades governamentais e não governamentais, o que culminou não apenas na anulação da ação de despejo, como no avanço em direção à regularização

fundiária deste mesmo terreno, pertencente à União. Após um longo processo, em 2014 foi firmado um termo de compromisso entre Ministério Público e a União, garantindo a posse e usufruto do terreno.⁸⁰

Encorajados pelo exemplo bem-sucedido do São Gabriel, os moradores do acampamento de Nova Lima também entraram com um processo de pedido de regularização do terreno onde vivem. Depois de outro longo processo de tratativas e negociações com a prefeitura de Nova Lima, a Câmara Municipal da cidade aprovou a Lei 2.653 de 27 de setembro de 2018 que autoriza a doação da área de 865 m² para a comunidade cigana, sendo estabelecido que o imóvel não poderá ser penhorado, alienado nem ter sua destinação habitacional alterada, garantindo assim a destinação social do terreno para aquelas famílias ciganas.⁸¹ Além destes dois casos cujos desfechos estão praticamente finalizados, outros acampamentos deste circuito encontram-se em processo de tratativas com suas respectivas prefeituras, cada um em diferentes fases. Destaco aqui o Acampamento São Pedro em Ibitité, o Acampamento São José e Paulo VI em Conselheiro Lafaiete, além de outros nas cidades de Santa Bárbara, Pedro Leopoldo e Juiz de Fora.⁸² A demanda territorial impulsionou o fortalecimento de uma luta mais ampla, envolvendo diversas reivindicações dos calões frente ao poder público. Destaco aqui a forte atuação da Associação Estadual Cultural de Direitos e Defesa do Povo Cigano, fundada pelo casal Itamar Pena Soares e Valdinalva Barbosa do Santos Caldas, cujo objetivo é representar as demandas de todos os ciganos mineiros junto ao poder público, incluindo as etnias Rom e Sinti.

Diante dessa eclosão de processos de regularização territorial, como equacionar essas práticas do movimento com o desejo de permanência em

80 Falta ainda um passo importante para a conclusão do caso, a assinatura da CONCESSÃO DE DIREITO REAL DE USO COLETIVO, mas, mesmo assim a garantia já dada por parte do Estado representou um feito inédito no que diz respeito a garantia de direitos dos povos ciganos no Brasil, pois tratou-se do primeiro caso brasileiro de regularização de terreno da União para uma comunidade cigana.

81 Este processo de regularização, assim como o do São Gabriel é narrado em detalhes na tese de Helena Dolabela Pereira (2019).

82 É importante destacar as principais lideranças ciganas que protagonizaram estes processos dos quais acompanhei: Carlos Amaral; Antônio Neves do Amaral e Sueli do Amaral; João Soares e Adriana Soares de Nazaré; Jandira Maria de Jesus; Itamar Pena Soares e Valdinalva Barbosa do Santos Caldas; Roseni Alves Amaral e Gilberto de Amaral Gama; Lucimar Caetano de Oliveira; Rafaela Aparecida de Oliveira; Michele Sales Soares.

um terreno fixo? Essa dificuldade de compreensão é muitas vezes trazida à tona pelo próprio estado, por sua tendência a uma lógica universalizante e restritiva. Como Pereira (2019) relata em sua tese, em várias reuniões institucionais que participamos para discutir pedidos de regularização fundiária de acampamentos, fomos confrontadas com a mesma pergunta por agentes do Estado: “mas os ciganos não são nômades”? A pergunta ilustra como “a ideia de uma mobilidade ou itinerância continuada como modo de vida cigano permeia o imaginário social e a própria atuação dos agentes públicos responsáveis pela garantia dos interesses ciganos” (PEREIRA, 2019 p. 185). No processo de regularização do território do São Gabriel, a autora narra o caso do primeiro parecer emitido pela Consultoria Jurídica da União (CJU/MG) que negou o direito do acampamento calon pleitear o terreno que ocupava há mais de duas décadas, lançando dúvidas sobre sua autoidentificação, com base em uma definição de ciganos retirada do dicionário Aurélio:

Na argumentação da CJU/MG, a verificação da presença de pessoas, na mesma localidade, durante 20 anos, estaria relacionada a uma única forma de morar - “residência fixa” -, o que afastaria “seu enquadramento como cigano que culturalmente são povos nômades. (IBIDEM, p. 185 e 186).

Para entender a lógica que mobiliza os pleitos ciganos é preciso ampliar nossa compreensão sobre os sentidos da territorialidade cigana. Podemos pensar a produção dos territórios calon ligada à ideia de um espaço liso, nos termos Deleuze e Guatarri, que é “localizado, mas não delimitado” (DELEUZE; GUATARRI, 2012 p. 57), é flexível, sujeito a uma série de mudanças de direções, uma potência de variação contínua. Mas que, no entanto, se reinventa a partir da insistência estatal de estriar o espaço, de cercá-lo, impor muros, limites, processos de captura que fazem parte de sua constituição enquanto aparelho: “a réplica do Estado consiste em estriar o espaço, contra tudo o que ameaça transbordá-lo” (Ibid., p. 64). É como se a relação calon com o espaço abarcasse todo esse trajeto que eles foram construindo, cortando as cidades mineiras, o estado e suas adjacências.

Este movimento pode ser visto não como uma desterritorialização, e sim como uma maneira singular de se relacionar com os espaços, um modo específico de se territorializar.

A desterritorialização, em um sentido dado por Deleuze e Guatarri (2011) está ligada ao processo de apropriação dos espaços pelo aparelho de Estado, que fixou os homens à terra de maneira despótica, destruindo os agenciamentos e territórios das sociedades pré-capitalistas⁸³. Sob essa ótica, a territorialidade calon produzida no presente pode ser compreendida na verdade como um movimento de reterritorialização a partir da desterritorialização estatal: uma maneira específica de ocupar os espaços capturados pelo Estado. Neste sentido, o que as lideranças envolvidas no processo de luta pelos territórios calons destes municípios mineiros conclamam não é o direito a ficarem parados, mas o direito a continuarem se movimentando à maneira calon. E para que isso seja possível dentro da perspectiva estriada do Estado, faz-se necessário um movimento de negociação⁸⁴ com o poder público, no sentido de um reconhecimento estatal dos acampamentos como estes pontos de apoio que constituem seus trajetos, que produzem sua territorialidade.

83 "Quando a divisão incide sobre a própria terra devido a uma organização administrativa, fundiária e residencial, não se pode ver nisso uma promoção da territorialidade, mas, ao contrário, o efeito do primeiro grande movimento de desterritorialização sobre as comunidades primitivas" (DELEUZE & GUATARRI, 2011 p.194).

84 A tese de Pereira (2019) se detém com mais cuidado sobre estes processos de negociação entre calons e estado, mostrando como a catira como um modo de negociação calon é acionado também na relação com o poder estatal.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, C. D. **Discurso de Primavera e Algumas Sombras**. 1º ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.
- ARRUDA, F. M. **Territorialidades ciganas na Região Metropolitana de Vitória**. 2018. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo). Universidade de São Paulo, São Carlos, 2018.
- CAMPOS, J. M. S. **Casamento cigano: produzindo parentes entre os Calons do São Gabriel**. 2015. Dissertação de mestrado (Programa de pós-graduação em antropologia social). Belo Horizonte: UFMG, 2015.
- **Notas sobre as relações entre calons e gajons em Belo Horizonte (MG)**. In: **Áltera – Revista de Antropologia**. João Pessoa, v.2, n. 7, p.83-106, 2018.
- COUTINHO, C. L. R. **Os ciganos nos registros policiais mineiros (1907-1920)**. 2016. Tese de Doutorado (Programa de Pós Graduação em História). Universidade de Brasília, Brasília: UnB, 2016.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. 2ª Ed. São Paulo, Editora 34, 2011.
- **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2ª Ed. São Paulo, Editora 34, 2012.
- FERRARI, F. **Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre ciganos**. Dissertação de mestrado (Pós- graduação em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- FERRARI, F. **O mundo passa. Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros**. 2010. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- **O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros**. 2010. Tese de Doutorado (Pós-Graduação em Antropologia Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- FOTTA, M. **From Itinerant Trade to Moneylending in the Era of Financial Inclusion: Households, Debts and Masculinity among Calon Gypsies of Northeast Brazil**. 1º Ed. Cha, Palgrave Macmillan, 2018.
- MOONEN, F. **Rom, Sinti e Calon: os assim chamados ciganos**. Recife, NEC, 2000.
- **Anticiganismo: os ciganos na Europa e no Brasil**. Recife, NEC, 2007.
- OKELY, J. **The Traveller-Gypsies**. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- PEREIRA, H. D. L. **Palavra e Catira: orientações cosmológicas e práticas de negociação calon em contexto de reconhecimento e direitos no Brasil (2013-2018)**. 2019. Tese de doutorado (Pós-Graduação em Antropologia Social). Belo Horizonte UFMG, 2019.
- RIBEIRO, E. M; GALIZONI, F. M. A arte da catira: negócios e reprodução familiar de sitiantes mineiros. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 22, n. 64, p. 67-74, 2007.
- ROSA, J. G. **Tutameia: terceiras estórias**. 10º Ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2017.
- SCHOLZ, R. **Homo Sacer e os ciganos: o anticiganismo – reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno**. Lisboa, Antígona, 2014.
- SOUZA, M. A. **Ciganos, roma e gypsies: projetos identitários e codificação política o Brasil e no Canadá**. 1º Ed. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.
- TEIXEIRA, R. C. **História dos Ciganos no Brasil**. 2º Ed. Belo Horizonte, Crisálida, 2009.
- VILAR, M. **'A Vida do Cigano': Trauerriuale, Person und Tauschkreisläufebei Calon-Zigeuner im Nordosten Brasiliens**. 2016. PhD thesis, Leipzig University, 2016.
- WILLIAMS, P. **Gypsy World: The silence of the Living and the Voices of the Dead**. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.



Capítulo 10

Δfetos do mato:

Saberes e práticas de cuidado na Região Metropolitana de Belo Horizonte

Mariana Oliveira e Souza
Adriana Fernandes Carajá (Korã)
Maria Catarina de Souza
Aparecida Arruda
Mãe Rita (Mametu dya nkise Oiacibeley)
Flávio Henrique de Oliveira Santos
Laura Barroso Gomes
Emmanuel Duarte Almada

Apresentação

O cuidado e a atenção à vida marcam práticas e saberes de parteiras, raizeiras e benzedeiras em centros urbanos, nas periferias e nos campos pelo Brasil afora. Ainda que em número cada vez mais reduzido, seguem ativas no conforto às enfermidades e outras aflições. Elas são, de um modo geral, pessoas de referência e reputação em suas localidades e círculos de relacionamentos, estabelecendo com quem as procuram relações de respeito e confiança. Suas histórias de vida são distintas e estão longe de formar um grupo homogêneo, ainda que seja possível perceber aproximações como: a forte espiritualidade, alinhada ou não a diferentes tradições religiosas; a atenção e o respeito à vida; as práticas de solidariedade e de generosidade; e o apreço à família e à ancestralidade. Suas trajetórias, diferentes encontros e modos de se relacionar com o sagrado e com a natureza marcam formas particulares de cuidar e oferecer conforto⁸⁵.

Interessadas em valorizar e promover práticas e saberes voltadas ao cuidado, em abril 2018 parteiras, benzedeiras e raizeiras que vivem na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) começaram a articular uma rede com diferentes aliados. Entre as pioneiras estão mestras reconhecidas e que nos últimos anos têm sido convidadas por diferentes instituições como universidades, movimentos sociais e organizações da sociedade civil para ministrar cursos e oficinas, encontros em que destacam suas histórias, suas formas de cuidar e cultivar e seus conhecimentos sobre plantas alimentícias e medicinais. São mulheres que participam ainda de movimentos pela segurança e soberania alimentar, em defesa da saúde popular e da biodiversidade, de lutas antirracistas e pelos direitos humanos.

85 Suas formas de cuidar são parte importante da diversidade que apresentamos, resguardada pela Constituição Federal de 1988 e por Convenções Internacionais, como a Declaração Universal da Unesco sobre a Diversidade Cultural, de 2001, e a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, produzida a partir do 33º encontro da UNESCO em Paris em outubro de 2005, ratificada pelo Brasil por meio do Decreto n. 485 em 2006. Esses dispositivos trazem a diversidade como um patrimônio da humanidade e potencializadora da nossa criatividade, devendo ter suas condições de manutenção facilitadas.

O primeiro encontro do grupo aconteceu no quintal de Mãe Rita (Mam'etu Ria Nkise Oiacibeley), em Contagem, e contou com o apoio da Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana (AMAU), do Fórum de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FOSANPOTMA), da Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas (REDE) e do Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), organizações que participam e que são parceiras em outros projetos com elas. Uma forte inspiração para o grupo é a Articulação Pacari – Raizeiras do Cerrado⁸⁶, uma aliança de organizações comunitárias que praticam a saúde popular e o cuidado com a biodiversidade do Cerrado. Neste dia, com um público surpreendente, aprendemos com elas na sombra de uma mangueira. Em contraste com as práticas de degradação ambiental de nosso tempo, suas práticas e saberes partem de uma relação de proximidade com o ambiente, com as pessoas e com outros seres que o habitam. Em outubro desse mesmo ano estavam juntas novamente, agora em um auditório, Dona Dalva, de Ibirité, e Mãe Rita e Maria Catarina de Souza, de Contagem, que, entre muitos temas, destacaram suas maneiras cuidadosas de estar e se conectar à Terra a partir de suas relações com as plantas. Essa atividade foi parte da programação do Seminário Roça Grande – Naturezas-Culturas da Cidade, organizado pelo Kaipora com a intenção de destacar a grande diversidade de modos de viver e existir presentes na RMBH.

Desde então ficaram mais frequentes os convites para oficinas, cursos e reuniões e essa rede, que aos poucos foi ganhando força, foi batizada de Articulação Embaúba – parteiras, raizeiras e benzedadeiras da RMBH, nome que toma como referência essa árvore da Mata Atlântica que tem ação pioneira ao se dispersar rapidamente, atuando na recuperação de áreas degradadas. Assim como as embaúbas, essas mestras são também habilidosas em regenerar. Para além dos aportes de seus saberes à ciência, como na agronomia, na farmacologia e na conservação da natureza (cf. CARNEIRO DA CUNHA, 2009; cf. BENSUSAN, 2019), temos muito a aprender se prestarmos atenção na boa fortuna que inspiram (cf. TSING, 2019), já

86 Articulação Pacari – Raizeiras do Cerrado. Disponível em: <http://www.pacari.org.br/>. Acesso em: out/2020.

que o respeito, a busca pelo conhecimento, a generosidade e o cuidado são práticas presentes e recorrentes em suas vidas.

Com a pandemia do Covid 19 essa rede procurou se adaptar ao formato remoto e a primeira atividade foi uma *live* a convite da Comissão de Organização da Semana de Meio Ambiente da UEMG Ibirité em junho de 2020, que teve como tema “O cuidado com a vida: saúde popular e biodiversidade” e contou com a participação de Mãe Rita, Aparecida Arruda e Maria Catarina de Souza, com a mediação de Flávio Santos e Mariana Oliveira. Nesse encontro foram destacados seus projetos de vida e a valorização do autocuidado, do cuidado uns com os outros e do cuidado com outros seres, com destaque às plantas. A atividade inspirou a *live* seguinte realizada no final de julho de 2020, que teve como tema os afetos do mato que marcam suas memórias e práticas cotidianas, uma intimidade que nutre a conexão com a Terra. Participaram: Aparecida Arruda, Maria Catarina de Souza, Mãe Rita e Adriana Fernandes Carajá - Korã87, Povo Kariri-Sapuyá, com a mediação de Mariana Oliveira. Esse encontro foi realizado no final de julho de 2020 e por ter sido um momento tão importante de compromisso e atenção à vida, o editamos e estabilizamos como texto nessa publicação, para sonhar outros presentes e futuros.

Afetos do mato: memórias e emoções entre gentes e plantas

Mariana: Estamos muito felizes de estarmos aqui hoje. Antes de começar vou contar um pouco da articulação e das participantes e passo a palavra. Sou Mariana Oliveira, professora na UEMG Ibirité, pesquisadora no Kaipora e doutoranda em Antropologia na UFMG. Aparecida Arruda faz parte da Articulação Pacari - Raizeiras do Cerrado, do Ervanário São Francisco, da REDE e da AMAU; Maria Catarina de Souza faz parte da REDE e da AMAU; Mãe Rita é Coordenadora Estadual de Mulheres do FONSANPOTMA, que é o Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana; Adriana Fernandes Carajá, enfermeira, Pajé, raizeira, benzedeira e rezadeira e uma das coordenadoras da Rede

de Articulação de Indígenas em Contextos Urbanos e Migrantes – RENIU, sendo minha colega de doutorado em Antropologia na UFMG.

A Articulação Embaúba reúne parteiras, raizeiras e benzedadeiras em defesa da saúde popular e da biodiversidade. O grupo tem se encontrado nos últimos dois anos principalmente para defender essas práticas e saberes, compartilhar experiências e sonhar com um futuro de mais conexão com a Terra e de valorização da vida. Colocamos este nome de afetos do mato para enfatizar a presença e intimidade que elas nutrem com as plantas, companheiras que fazem parte de suas vidas e de suas recordações. Esta atividade convida vocês a aprender mais sobre suas formas de cuidar e cultivar. Começamos com Maria Catarina, em seguida Aparecida, Mãe Rita e por último as palavras de Adriana (Korã).

Maria Catarina: É com muito prazer que estamos aqui hoje para falar das nossas memórias e emoções e da família, porque não tem como chegar até aqui sem olhar para serra, para as plantas e para natureza sem uma raiz, sem a tradição, sem a ancestralidade. Nesse contexto eu venho aqui falar um pouquinho de mim. Eu sou uma mulher do interior e moro em Contagem desde 1976, quando me casei e vim morar aqui. Eu trago muitas memórias de meu pai, de minha avó, de muitos vizinhos da cidade que nos acolheu, que é Joao Monlevade. Eu vim de uma cidade ainda menor, Alvinópolis. Quando meus pais foram para João Monlevade eu era ainda muito criança, mas essas memórias ficam, elas não se vão. Tem tempo que eu não volto na minha terra, mas o que eu mais me lembro e sinto muita saudade é o cheiro. Tem um cheiro que eu já procurei e não encontro em lugar nenhum; parece coisa da terra mesmo, do lugar, não tem outro. O lugar em que eu nasci, ele me acolhe quando eu chego. Quando eu vou a Alvinópolis sou recebida por esse cheiro gostoso que me leva a lembranças que eu não sei onde vivi e nem quando.

Quando em João Monlevade, já na minha adolescência, meu pai foi co-fundador da comunidade de base. Naquela época usava-se abrir comunidade

- fazer comunidades - para acolher as pessoas. Mesmo as pessoas do bairro e outros bairros também faziam para se ajudar. Meu pai dizia: "Mesmo que a gente não tenha nada, a gente ainda tem o que doar". Eu falava para ele: "Mas pai, eu sou uma pessoa que nada tenho e o senhor já é um senhor e já tem o que doar, mas eu nada tenho". Ele falava para mim assim: "Não, filha, você tem seu sorriso, você tem ouvidos, você tem palavras, você tem tudo para poder doar". Eu ficava encucada com aquilo e não conseguia entender, mas aí eu fui percebendo, porque lá na comunidade, que hoje leva o nome meu pai, tem a foto dele lá na parede. Meu pai ajudou a construir e a erguer as paredes e os alicerces dali. Ele e minha mãe e muitos moradores de lá ainda vivem nesse contexto em que todo mundo é compadre e é comadre. De um lado e do outro da rua ainda vive isso lá. Algumas pessoas na rua do meu pai vivem assim, como irmãos. E nesse contexto de doar, tudo era festa e tudo era celebrado com oração, fosse ocasião alegre ou triste.

O ano inteiro tinha festa. Em maio mês de Maria; junho e julho, mês de São João. E depois São Pedro, em janeiro São José. Tudo era comemorado e tudo era doado. Meu pai era quem fazia os leilões das festas e das quermesses. Leiloava-se o que o povo da rua doava. Eu fui secretária dessa comunidade de base e deixei de ser em uma quinta-feira para casar no sábado. Fui embora com o coração batendo forte, mas com esperança. Isso me traz muitas memórias, muitas coisas boas, muitas lembranças, me lembro até do cheiro desses momentos. Na festa de São João o cheiro de torrar o amendoim da canjica, de fazer o biscoito, de acender o forno e varrer. Tudo isso me traz ainda muita saudade, muita lembrança. E eu me lembro tanto dessa doação com tanta presença. Não sei se vocês se lembram do pão de cristo, ele é total doação. Todo mundo fazia pão na semana e eu me lembro que era minha mãe quem começava e dividia com todo mundo; no final todo mundo tinha. A fermentação natural que ensinamos hoje a fazer não começou agora. Hoje a gente chama de iogurte e de um monte de outras coisas, um monte de nomes, mas a fermentação natural naquela época lá atrás era com copo d'água, açúcar e sal. Eu fico me lembrando disso até hoje.

Me lembro dos hinos cantados antes da entrega do pão de cristo, pois a

gente entregava cantando. A gente ficava alegre cantando e sempre ficava um pouco de perfume nas mãos porque eram oferecidas também rosas. Nossas mãos sabem ser generosas e essa coisa bate forte tem hora e bate uma saudade porque já não existe mais, infelizmente. Ainda assim era sofrido, era doído, porque tinha o trabalho pesado do dia a dia, as coisas que tinha dentro de casa para fazer. Eu me lembro das dificuldades também, que eram grandes. Me lembro da divisão das coisas para ninguém ficar sem.

Fico também pensando nos sabores que a gente tinha. Hoje flor de abóbora é cambuquira que a gente tanto fala e é cara nos restaurantes. A gente comia essa flor porque era o que tinha. Comia também broto de abóbora, broto de chuchu, broto de bambu, o que a gente nem vê. Naquela época podia tirar palmito (ainda não era proibido) e a gente tirava para misturar aos brotos. Me lembro da gente cozinhando mamão verde e hoje eu sinto até saudade: um mamão verde com bastante cheiro verde e pimenta do reino e era só, não tinha opção.

Me lembro de levar o milho até o moinho d'água. Levava o milho e trazia a canjiquinha e a farinha. Me lembro de plantar no tempo certo, da hora certa para colher e transformar o milho em farinha, a mandioca em polvilho, e são coisas que não existem mais. Hoje é mais fácil ir ali no supermercado e comprar um quilo de empacotado sem saber a procedência. Naquela época lá a gente já praticava a agroecologia sem saber que era agroecologia, só praticava. O que a gente fazia era pura agroecologia. Hoje eu agradeço muito a Deus por isso, porque eu já fazia e tenho consciência da importância. Hoje tento fazer igual.

Na escola aprendi a gostar dos romances e de poesias que nunca mais esqueci. Não sei por que, acho que as rimas me levavam de volta a um lugar que eu não sei onde... Eu me lembro de muita coisa boa, de sabores, de casa de avó, da gangorra de fundo de casa, do cafezal onde a gente brincava de pique, eu e as minhas primas. Me lembro do moinho de água que moía fubá e gente ficava lá olhando aquela transformação devagarzinho. Me lembro de muita coisa boa de se fazer, muita coisa gostosa, brincadeiras de roda,

coisas legais que hoje em dia não se vê.

Fico pensando que a total doação ainda hoje existe, mas não com aquela inocência. Essas coisas eu sinto falta nos dias de hoje, porque se a gente se amasse mais, se a gente se respeitasse mais, se a gente entendesse mais o nosso estar aqui... Nossa memória é só um acúmulo do que a gente viveu lá atrás sem perder as nossas raízes. Amo quando posso e tenho tempo para ir para a roça no Bonfim ou no Vargelinda, esse último eu também vou, pois, meu esposo é de São Domingues de Prata. Amo quando eu posso ir para lá para ficar uma semana só para sentir aquele despertar de manhã com os pássaros, com os animais, com as montanhas, com o friozinho, com o rio correndo. Meu Deus, como tudo isso é bom.

Tudo é gratidão, tudo é entrega, tudo é doação. Tem coisas que não fazemos acontecer; mesmo tentando, são coisas que a gente não faz, não são da mão do homem, por mais que tentem. Os homens só fazem acontecer o que não deve acontecer, coisas boas parecem que não sabem fazer, nós não sabemos fazer... É nesse contexto que eu estou aqui hoje para dizer: vamos usar amar mais, nos respeitar mais nesse momento crítico que estamos vivendo. Nunca imaginei passar por isso e já passei por tanta coisa, mas isso nunca imaginei, nada dessa magnitude. E isso tudo são coisas que nós mesmos geramos.

Eu fico assim pensando que se a gente não tomar essa consciência, nós iremos nos destruir. É capaz de passarmos por toda essa bagunça que estamos vivendo agora e ainda sairmos disso mais egoístas. Ninguém se doa, ninguém tem tempo para ninguém. Hoje a gente não conhece nem os vizinhos que têm. Tenho grandes lembranças dos meus vizinhos e dos vizinhos dos meus pais lá em João Monlevade porque a gente é assim, foi assim. Quando os pais já tinham batizado um de lá, era um dos filhos mais velhos quem batizava e é assim que eu fico imaginando hoje. A gente não pode voltar atrás e nem ficar parado, mas se a gente se amasse mais, se a gente tivesse mais respeito uns pelos outros... Isso tudo me deixa pensativa porque se a gente não mudar esse nosso jeito egoísta de ser, a gente vai se destruir. É muito triste ver as coisas caminhando desse modo aí, muito

triste. Eu quero ouvir a Tantinha, passo a palavra a ela. Um abraço, muito obrigada.

Aparecida: Muito obrigada Catarina, pelo seu carinho, pelo seu relato. Fiquei emocionada à medida que fui te ouvindo. Meu nome é Aparecida Arruda e sou conhecida como Tantinha e tenho minha identidade de raizeira. Minha avó era parteira, raizeira e benzedeira. Não a conheci, mas minha mãe me falava dela e cuidou de mim a vida toda com as plantas. Eu também sempre gostei muito das plantas, mas não tinha espaço; depois que me casei a gente morava em um lugar muito pequenininho, muito apertado, mas eu tinha um carinho com as plantas.

Quando me casei e tive meu segundo filho, ele tinha crise de bronquite uma atrás da outra. Fazia um tratamento mais convencional, mas aquele cuidado que eu estava tendo da farmácia não estava sendo possível, o menino não melhorava. Aí voltei àquele passado igual a Catarina conta aí. Eu fui cuidada com as plantas e então eu fiz o resgate desse cuidado. Resolvi fazer um curso em uma comunidade próxima de casa na igreja para cuidar da saúde do filho e eu acho que foi a partir daí que eu fui desenterrando essa identidade que estava ali, já começando a ficar encroada. Eu costumo dizer que era uma semente que ficou ali muito tempo e caiu terra fértil sobre ela: foi a hora que eu fiz essa busca e que eu consegui entender e voltar.

Essa é a identidade que hoje eu a tenho. Meu filho hoje tem 26 anos e essa busca foi para cuidar da saúde dele, mas eu não consegui ficar mais lá naquele mesmo lugar. Essa questão foi crescendo e aumentando, e a saúde dele melhorou em pouco tempo. Eu já estava enraizada. E meu marido, que era muito resistente, se emocionou e se contaminou com o trabalho e a gente começou nessa caminhada. Eu fiz um resgate do meu passado, eu fiz um resgate da minha história, um resgate da minha ancestralidade e a partir daí eu comecei a me sentir, a tocar mais na terra, a viver pela terra. A partir daí que eu consegui sentir mesmo a força e a energia da planta. Foi uma transformação assim da água para o vinho.

Então alguns exemplos que eu dou são assim, de transformação. O primeira delas é meu companheiro que era resistente e que não aceitava nada e que em pouco tempo se transformou vendo as plantinhas crescendo no fundo do quintal, vendo o filho melhorar através das plantas. Ele começou a se envolver com as plantas e começou a benzer e a plantar no quintal. A gente foi se envolvendo e o nosso quintal, que era um amontoado de entulho, se transformou em uma farmácia viva.

Em volta havia um lugar onde as pessoas usavam para fazer só desaterro para construção e eu comecei a ter um olhar: tinha plantas do cerrado ali e a gente começou a levar pessoas para fazer caminhada. Começamos a preservar esse lugar até eu chegar aqui em Sabará e comprar um pedacinho de terra para preservar esse cerrado e começar a trabalhar diretamente com as plantas. Esse é um momento da nossa caminhada com o trabalho com as plantas que me emociona muito. Eu gosto muito de contar como foi quando a gente conseguiu comprar esse pedacinho de terra aqui onde eu moro, que é aqui em Sabará. A gente conseguiu comprar metade de uma chácara. Logo no começo, visitando e fazendo uma caminhada dentro do espaço, começamos a identificar cada planta que a gente encontrava e era uma emoção muito grande! Encontramos o jatobá, “oba, está aqui, vou te preservar”. Encontramos o barbatimão, “oh que lindo, vamos começar a preservar”. Quando eu encontrei a carqueja, eu sentei no chão de emoção mesmo. A gente chorou de emoção: tinha carqueja no nosso quintal. A gente foi identificando cada planta e cada planta que a gente encontrava era uma alegria muito grande, como se fosse aquela companheira antiga: “opa, você está aqui, agora eu posso te ter, cuidar de você”.

Ao lado de onde não conseguimos comprar tinham dois pés de pacari, que é uma planta que a gente gosta muito e que a gente usa muito com muito carinho. Inclusive esta planta dá nome à Articulação Pacari, uma articulação de mulheres que luta em defesa do nosso direito. Quando nós encontramos dois pés de pacari ao lado contrário da chácara, ficamos naquela tristeza muito grande, mas pensamos: “vamos tentar comprar esse pedaço de terra para preservar essas duas árvores de pacari que estão ali, porque se a pessoa for vender, vai passar a máquina e vai tirar”.

Nós não tínhamos essa planta do nosso lado e começamos a correr atrás financeiramente de um recurso para comprar a outra parte da chácara. Meu marido tinha problemas de saúde sérios e a gente não conseguia comprar... Eu estou falando que essa parte do afeto com as plantas é muito grande e nós corremos atrás de recurso financeiro e de empréstimo, e nada...

Nessa época fizemos um canteiro muito grande em forma de espiral com plantas secas no meio da nossa chácara. A gente juntava os matos ali, mas não chegamos a plantar nele porque naquela época fazia era vir e voltar, pois não morávamos aqui ainda. Veio uma época de chuva e choveu 15 dias consecutivos em que não conseguimos ir à chácara. Quando nós chegamos aqui, a primeira coisa que eu observei naquele monte de terra que a gente tinha feito em forma de espiral... sabe quem nasceu, gente? O nosso pacari! Foi a primeira mudinha que surgiu naquele meio. Hoje ela está enorme e dando semente no meio do meu espiral. Então eu falo: nós temos um afeto muito grande e um carinho muito grande com a natureza e com as plantas. A gente realmente não teve condições de comprar a outra parte da chácara e a saúde dele foi a cada dia piorando. Ele não está mais no meio de nós, ele se foi, mas a planta nos mostrou que não precisava de conseguir mais terra: ela mesma veio e nasceu. Hoje de manhã eu olho ela daqui de cima da minha porta e vejo ela lá no meio do espiral esplendorosa, cheia de flores e sementes dispersando e nascendo nos quintais dos vizinhos. Eu fiz este relato para mostrar esse afeto e esse carinho, essa questão muito grande que a gente tem com as plantas. Isso nos faz refletir que a natureza comunica com a gente o tempo todo.

Gostaria de dar mais um exemplo desse cuidado e dessa entrega que eu falo, pois quando temos esse afeto muito grande, temos também uma entrega muito grande. Eu falei da resistência com as plantas do meu companheiro no início, mas que depois acabou cedendo... não tinha como não ser, as plantas o resgataram. A nossa moradia lá no Alto Vera Cruz era muito procurada pelas pessoas. As pessoas de certa forma imaginavam que ali era um posto de saúde e todo mundo que adoecia procurava. Toda criança que nascia procurava e tudo que acontecia naquele entorno ali procuravam a gente.

Nós usávamos muito uma planta que se chama laranjinha do campo, que na época vinha lá de Goiás de uns encontros que fazíamos. Aqui usávamos para fazer principalmente xarope e as tinturas. Essa é uma planta que não tinha aqui e quando meu marido ia participar dos encontros, ele trazia uma quantidade dela e eu ia fracionando para o xarope. Eu gosto muito de respeitar as medidas e chegou em um momento que eu falei: “oh Fernando, você só vai em Goiás daqui a dois meses e nós não temos mais plantas para fazer o xarope. Tem uma demanda muito grande de xarope, mas infelizmente vai ser só essa receita”. Fui e usei o último restinho da laranjinha do campo para fazer o xarope. Nisso chegou um vizinho com um macaquinho que parece que estava invadindo sua casa e comendo as plantinhas dele e disse: “oh Fernando, dá um jeito nesse macaquinho, eu não tive nem coragem de matar não, trouxe pra você porque sei que você gosta desse bicho e você vai dar um jeito”. Então pegaram esse macaquinho, entraram no carro velho do meu cunhado e saíram de lá para o lado do bairro Saudade para soltar o tal do macaco. Eu nem fui na época, tinha os meninos pequenos. Eles foram seguindo as ruas que estavam cortando com o trator para fazer calçamento e foram seguindo aquele caminho para soltar o bichinho em um lugar mais seguro quando o carro foi e quebrou em um certo lugar. Quando o carro quebrou, ele disse: “o jeito é soltar esse macaquinho por aqui mesmo”. Quando saíram do carro para soltar o macaquinho, viram uma árvore cheia de tuim, imensa, e era a bendita da laranjinha do campo!

Ele coletou uns galhos e quando chegou em casa, não sabia se falava ou se chorava de emoção: “Tantinha, me fala, que planta é essa?”, “Fernando, é a laranjinha!”. Olha para você ver! Nós não tínhamos mais nenhuma e descobrimos que naquele lugar tinha muito mais plantas e ele não precisava ir em Goiás buscar. Nós começamos a levar os grupos naquele lugar e começamos a identificar muitas outras plantas que a gente trazia de longe, que ele buscava sempre lá de Goiás. A gente descobriu que tinha um cerrado no entorno e a partir daí começamos a fazer caminhada e a buscar plantas lá até a gente conseguir comprar aqui.

Então assim, esses relatos a gente consegue falar só para mostrar que as

plantas comunicam com a gente. A natureza nos entrega. A gente tem o lado que a gente chama de princípio ativo das plantas, que é aquilo que ela traz que cientificamente é comprovado, que é estudado pela ciência farmacêutica e que é usado como remédio, mas tem o lado energético da planta que não é tão valorizado. Nem todo consegue mundo consegue enxergar, mas é esse lado que nos capta, que nos leva.

Quando estou em um encontro ou grupo ou trabalho em que eu vou fazer uma fala, sempre faço algumas perguntas: “quem nunca tomou um chá?”. Ainda ninguém levantou o dedo para me falar que nunca tomou um chá. Então na maioria das vezes a gente nasce e recebe esse batismo de um chá, mas vem para o urbano e é tudo diferente. Quem está na roça ainda toma um chá, ainda continua mexendo na terra com as plantas, mas vem para o urbano e perde todo esse conceito porque facilita muito a vida dentro do urbano. Tudo que você precisa de remédio a farmácia te entrega na porta, mas pensa o tanto que você tem que trabalhar para comprar aquela medicação, os laboratórios que você está beneficiando, então você acaba perdendo aquele contexto de história, desse autocuidado. A gente toma um chá, a gente recebe esse batismo, mas quando a gente chega no urbano acaba deixando de fazer isso com o tempo. Esse é o convite que eu faço às pessoas: vamos resgatar nosso batismo, nossas raízes, você entendeu? Todo mundo já tomou um chá.

Outra pergunta que eu sempre faço para as pessoas é: por que se planta? Já escutei várias respostas, como: “eu planto porque eu gosto de ver crescer”, “eu planto porque eu preciso usar”, “eu planto para ter o prazer de ver a planta crescer e conseguir oferecer pra alguém”, “eu planto pra manter a terra ali e ter uma drenagem pluvial”. Então o porquê que se planta é muito importante. É importante a gente começar a fazer essa reflexão do porquê eu planto. Nem sempre a pessoa planta para colher. Se ela tiver pouco espaço, se for para colher um molho de cebolinha em um vasinho não vai dar, mas aquilo pode ter um valor imenso para ela. Você planta para resgatar seu passado, para ativar as suas raízes. Você planta para buscar a sua energia, para ter contato direto com a terra. Como se diz: é pé no chão e a cabeça no céu. Precisamos buscar essa conexão com céu

e terra que ativamos quando temos cuidado. Então, principalmente nessa época de quarentena, precisamos cuidar. Estou cuidando pessoalmente do meu quintal. Estou aproveitando a quarentena para mexer na minha terra, para fazer horta, para plantar, para cuidar do meu cerrado e hoje cedo eu fui buscar uma grama. Na rua tudo que você vai, está vazio, mas a floricultura estava lotada pois o pessoal está buscando plantar nessa quarentena, o que é bom. Forçadamente ficando dentro de casa, enxergam como o quintal está seco, como as plantinhas estão precisando de cuidado.

A natureza é o único refúgio que a gente está tendo nesse momento. Ela melhora nossa imunidade e cuida da nossa saúde, principalmente através dos chás das plantinhas no nosso quintal. Ela cuida principalmente da nossa energia vital que vem do cuidado com a natureza. Quem está morando em apartamento às vezes fala: “Tantinha, eu moro lá em sei qual andar, como eu vou ter planta?”. Digo: leva um objeto sincero para dentro da sua casa, um objeto que te traz raízes. Seja um vasinho de planta, seja uma parede pintada de terra. Nós não podemos desconectar totalmente da terra porque precisamos dela o tempo todo. A gente precisa da natureza, do ar puro, do verde.

Eu digo que o nosso quintal é a extensão da nossa casa, do nosso corpo, da nossa ancestralidade. É no meu quintal que eu me conecto. Quando a Catarina fala aí das emoções dela, uma coisa que eu tenho certeza que ela faz é trazer esse passado dela para o seu quintal. Ela planta no seu quintal alguma coisa que remete ao seu passado. Tenho algumas experiências de alguns trabalhos que a gente andou fazendo lá no Alto Vera Cruz onde a maioria dos quintais que a gente frequentava eram pessoas vindas do interior. Muitas traziam algumas plantas que eram para aquelas doenças que eram frequentes. “Eu tenho em casa artemísia porque tenho muito problema que cólica menstrual; tenho boldo para problemas de estômago.” Em cada quintal cada um tinha o seu remedinho porque trouxe lá da sua ancestralidade, do seu lugar lá onde ele morava.

Então assim, o nosso território, o nosso pedacinho de terra, a nossa casa precisa ser extensão da gente como um quintal, não importa o tamanho

que seja. Quem tem um quintal imenso ou quem tem um pedacinho de terra de um metro ou dois, ou quem tem ali para dentro de um apartamento, é possível sim levar um pouco da natureza para dentro de casa e trazer essa conexão que é a nossa ancestralidade, o nosso cuidado com a natureza e com a terra.

Quando eu falo desses afetos do mato, esses afetos vêm também das nossas plantas nativas. Vou só fazer um relato aqui das nossas plantas nativas porque as pessoas (não digo todo mundo pois tem um grupo muito bom que me acompanha) não valorizam a taioba, que é uma planta que é mais fácil cultivar, a serralha, essas plantas que são as nossas PANCs (Plantas Alimentícias Não Convencionais). As pessoas ficam muito naquele pacote que a mídia nos traz. No sacolão têm alface, couve, mostarda e outras folhas. Não tem serralha, mas no nosso quintal nasce serralha e beldroega, e quantas outras plantinhas nascem. São nativas dali e elas não nascem ali por acaso, elas nascem porque a gente está precisando delas. O ora-pro-nóbis é muito farto e não precisa de grande cultivo. É muito mais rico em nutrientes do que as outras plantas que às vezes a gente preza em valorizar. Não estou desfazendo dessas plantinhas porque eu também as planto no meu quintal, mas eu não considero mato essas que nascem, eu valorizo todas as nossas plantas nativas que nos vem, elas nascem espontaneamente nos oferecendo um cuidado. É importante que a gente tenha esse olhar do cuidado e da aceitação para essas plantas. Se ela nasce ali é porque a gente está precisando dela. Só queria falar um pouquinho do meu trabalho aqui, das minhas plantinhas e que a gente transforma tudo isso em remédio e ainda consegue cuidar das pessoas, então isso para mim é muito grande. Para mim o mato é o meu aconchego, é o meu cuidado, é o meu cantinho e é aqui que eu vivo. Boa noite a todos.

Mariana: Lindo demais. Passo a palavra a Mãe Rita.

Mãe Rita: Boa noite a todos e todas, peço licença a Nzila que é o dono da

comunicação para mim que sou de matriz africana. Quero saudar todos os povos indígenas em nome de Adriana (Korã), primeiros ancestrais dessa terra e que dela sempre cuidam e preservam. E saudar os que estão na luta diária pela preservação ambiental das plantas, das ervas e das raízes que tanto hoje as pessoas ficam desrespeitando. Eu vou pedir licença à dona Catarina porque quando ela disse da igreja e da cantiga, me lembrei também. Eu fui criada até os quatro anos e meio com a minha madrinha e a minha família era católica, então eu lembrei justamente do mesmo cântico que fica o perfume nas mãos que oferecem rosas, nas mãos que sabem ser generosas. A generosidade do povo do mato é isso, é o preocupar com o irmão que às vezes não tem a água para beber ou que não vai ter o alimento para o outro dia; que precisa sair cedo do trabalho e deixa a sua família; ou as mães que saem para trabalhar e não tem o que deixar para os filhos comerem.

Sentimos falta desses compadres e comadres. Eu moro na região aqui de Contagem, sou benzedeira, parteira e raizeira e eu tenho muito orgulho disso. Sou mulher negra, militante negra, feminista negra de matriz africana duas vezes porque eu sou uma zeladora de nkise e sou rainha de congado. Nas duas matrizes eu comecei pela cozinha. Sempre tive uma preocupação muito grande com a questão do alimento e como a gente pode retirar da natureza sem maltratar a terra. Quando criança eu já tinha o meu jeito diferente de ser. O jeito diferente de ser é que eu ouvia e eu conversava com o que as pessoas não conseguiam enxergar e eu sofri muito por isso... Até você entender que os outros não têm a visão que você tem, não conseguem ouvir e nem perceber o cheiro, nem perceber aquilo que não é físico que você pode pegar, a gente sofre muito. Eu sempre agradeço uma benzedeira e tenho pavor que as pessoas tenham dor de dente porque eu tive muita dor de dente quando criança. Quando alguém fala que está com dor de dente eu já fico desesperada. Tenho que agradecer muito a Dona Ernestina porque ela sentava na beirada da minha cama, rezava e aquela dor desaparecia.

No momento que vivemos entender a dor do outro é extremamente difícil; se você não tiver compaixão, se não tiver respeito e pegar a dor do outro e

colocar em você, nada vai adiante. A dor do outro não é só dor física. A dor do outro pode ser a dor de não ter a mesma coberta que você tem em casa, a mesma roupa que vai te aquecer nos dias mais frios ou mesmo aquele chinelo mais velho que vai proteger os seus pés sobre essa terra sagrada. Precisamos escutar as pessoas que já têm uma certa experiência, como Dona Catarina disse, das rimas, das brincadeiras, das cantigas de roda. Minha madrinha também falava muito isso.

Isso aqui é um amendoim. Eu tive a sorte de ganhar e eu tenho vários. E estou guardando também jatobá. Tive o prazer de conhecer a pajé Tupinambá lá da Bahia e ela estava procurando semente de jatobá porque na região dela não tem. Ela pediu, pois a mãe dela quer um colar feito com as sementes de jatobá e eu estou guardando essas sementes com uma preciosidade enorme. Também tive o prazer de estar com um grupo de indígenas no ano passado (2019) quando vieram para o Festival de Arte Negra (FAN). Eles fizeram uma paçoca que leva jatobá e umas bananas mais verdes. Vejam quantos nutrientes isso tem, o sabor, o aroma. Hoje as pessoas se alimentam muito com o olhar e se esquecem do aroma e do sabor, aquele cuidado que você tem que ter para preparar.

Essa questão das plantas e do batismo do chá, retomando Catarina e Tantina, também é uma coisa muito rica para nós povos tradicionais de matriz africana, nós benzedeiros, parteiras e raizeiros. Não é só simplesmente a gente pegar uma planta. O distanciamento das pessoas dos modos de vida tradicionais é muito grande e elas só acreditam quando a academia reconhece. Me desculpe, não estou falando de modo pejorativo das academias, mas eles costumam a entender. O saber tradicional vem da ancestralidade e a ancestralidade você não compra em frascos, você nasce com ela e ela vai se lapidando cada vez mais até chegar no patamar em que você pode pegar ou ver um capim, um matinho na rua, e saber se aquilo ali é um remédio ou não. O saber tradicional é repassado de uma para a outra e dos outros para as outras, e por aí vai. Tenho somente que agradecer à Katendê e ao Caboclo por tudo, pois às vezes passo por uma planta e fico: “nó, essa planta, isso é remédio! Isso é remédio”, mas eu não sei de onde que fica vindo essa questão do remédio. Passa algum tempo aparece alguém

que fala: “ah, essa planta serve pra isso”. Por isso eu só tenho a agradecer. Hoje as pessoas vêm muito com chá em sachê. Mas fico, como é que foi colhida aquela erva que está naquele sachê? Que dia? Que horas? Em que tempo que foi colhido? Como foi empacotado? Não sabemos.

Nós mulheres que temos o nosso ciclo menstrual e dentro da matriz africana temos uma questão muito séria com o nosso ciclo e evitamos tocar com nossas mãos inúmeras coisas. Até o adentrar dentro da cozinha é de extrema importância. Quando estou cozinhando para muitas pessoas ou mesmo para mim, se alguém chega na minha cozinha, pergunto se está no ciclo menstrual pois isso pode ter influência.

Quando Dona Catarina diz da questão de sentir falta de brincar, de correr e da inocência que nós tínhamos e que hoje está sendo deturpada, é importante ter atenção. É a inocência das nossas crianças, temos que ter muito cuidado. Na matriz africana o filho do outro é meu filho e minha filha é filha das outras mulheres. É só nas comunidades tradicionais que existe isso, a gente se preocupa e cuida. A gente quer ajudar a orientar para que no futuro eles possam repassar tudo de bom que nós repassamos para eles.

Aqui em Contagem tinha um moinho d'água, ali próximo da Praça da Jabuticaba. Ali tinha um moinho e meu marido conheceu lá funcionando. O alimento tinha um outro modo de ser preparado; o grão era transformado para chegar nas nossas mesas e era tudo feito com respeito. Hoje a questão do agrotóxico e do agronegócio vai destruindo tudo. Eu sei que são milhões de pessoas para alimentar, mas a gente precisa se preocupar em como, pois se não cuidarmos da terra, vamos virar o que? As pessoas às vezes dizem que planta porque gosta de uma certa plantinha. Quando ela faz isso, ela já está cuidando da terra. A nossa mãe Terra precisa de cuidado. Nós temos que trocar nossa energia com ela, isso é de extrema importância. Colhendo as plantas, preparando um chá, preparando um banho.

A gente não entra em um mato para colher a folha na matriz africana sem colocar a comida para o dono daquela mata, para Katendê, sem pedir licença para o Caboclo, sem pedir licença para as serpentes, sem pedir

licença para o primeiro ancestral daquele lugar. Tudo é muito e tem que ser feito com muito respeito. Às vezes você passa perto de um cupinzeiro, perto de um enxame de abelhas e elas não te picam, marimbondo não te ataca. A gente tem que ter respeito com o outro e essa troca de respeito está acabando nesse mundo. Estou falando é no mundo inteiro, não é só na nossa cidade, no nosso país e no nosso estado não. Respeitar um ao outro não é só se você conhecer a pessoa. Respeitar o outro e preocupar com o outro independe se é vizinho, amigo, colega de trabalho, de escola, de região onde mora. O respeito tem que ser permanente para todos e todas.

Quando eu passo na rua escuto muito “benção Tia Rita... benção Tia Rita” e às vezes as mães atravessam com as crianças para pedir benção porque curei seu umbigo. Alguém me ensinou e eu acho que sentir esta retribuição é importante. A retribuição pode ser feita de várias formas, inclusive com o olhar de amor. Às vezes as pessoas passam por um irmão em uma situação de rua e viram a cara, se assustam, vão para o outro lado. Se você não pode ajudá-lo, se você não pode dar uma palavra, se você não tem condição de expressar o seu amor por ele, peça a Deus, peça a Jesus Cristo, peça a natureza que dê um caminho melhor para ele, porque ninguém escolhe ficar em situação de rua. São inúmeras coisas que acontecem na vida negativamente que leva essa pessoa para isso. Então assim, vamos respeitar mesmo. Vamos cuidar, pegar um chazinho, socar umas folhas e trocar conhecimentos para preservar esses afetos do mato. As pessoas falam “afetos do mato?”, digo: afetos do mato é você. É o “hoje fiz uma comidinha diferente, vou mandar para você”, e isso está acabando.

Tenho um compadre, o Babá Carlos Magno de Logun Edé, que mora no Rio agora, ele estava bem doentinho. Eu peguei, fiz as comidas e levei nas panelinhas para ele. Ele: “poxa que isso, a Mãe Rita é uma mãe para mim”. A mãe dele não tem condições de ir para o fogão devido a saúde dela. Fiquei lá um tempo e na hora que fazia comida, perguntava: “a senhora gosta de comer alguma couvezinha picada?”. Ela era diabética e o angu e o arroz colocava o mínimo para ela. No dia que fui embora ela chorou. Todos os dias o primeiro prato que chegava era o dela, porque na matriz africana tudo primeiro é para o mais velho, porque ele que tem o dom da sabedoria e

tem os repasses para nós seguirmos em frente. Também repassamos tudo de bom que aprendemos. Matamba abençoe, Kozandiô, muita agradecida a todos e todas, espero que eu tenha falado um pouquinho do que queriam ouvir. Um abraço a todos e todas, muito agradecida a minha Katendê.

Mariana: É sempre é um prazer enorme ouvir vocês, extremamente inspiradoras. Muitas vezes pensamos nos saberes tradicionais como uma coisa do passado, mas é muito importante pensar que esse saber pode nos projetar para outro futuro, um futuro de mais conexão com a Terra, como Tantinha estava comentando. Muitos comentários emocionados com as palavras de vocês e com emoção a gente presta mais atenção. Isso que vocês falaram do respeito, do cuidado, do afeto, dos sabores, dos saberes, tudo isso é muito urgente para sonhar o futuro. Passo a palavra para Adriana.

Adriana: Boa noite! Queria inicialmente cumprimentar nossas matriarcas, a Mãe Rita, a Catarina e Tantinha. Assim como a Mãe Rita falou, a gente tem respeito por nossos ancestrais, anciões, anciãs, para os mais velhos. Nós indígenas sabemos reconhecer isso muito bem. Queria abrir com um canto pataxó, que depois eu vou explicar:

*Kanã Pataxi petõi
Bayxutxe naãhã pokāyaré
Arnã petõi puhuy
Arnã petõi akuã
Arnã petõi sarã dxahá txobharé (2x)
Kahabtxe siratã(3x)
Dxá'á uip ápôy ûmip maiõ (2x)*

Esse canto fala o seguinte:

Na minha aldeia tem
Beleza sem plantar,
Eu tenho arco, eu tenho flecha,
Eu tenho raiz para curar
Viva Jesus
Que nos vem trazer a luz

Eu estava pensando em memória e como falei no início com as meninas antes de entrar, eu não consigo seguir muito o roteiro. Falar de memória sem falar dos ancestrais seria inválido, não seria eu que estaria falando. Nesse canto pataxó a gente está falando da ancestralidade, daquilo que se tem, que é vivo e que nasce, porque na verdade não somos nós que plantamos. Na verdade, existe todo um cuidado da mãe Terra que produz, que germina. A mãe Terra tem vida.

Nós temos raiz para curar, mas hoje nem na minha aldeia tem, porque não temos mais território. Nossos territórios foram roubados, foram invadidos. Nossas árvores estão morrendo e nossas raízes estão acabando. É impossível nesse momento não falar disso. Grande parte das coisas que vem acontecendo são, na verdade, o último suspiro da mãe Terra. A mãe Terra tem suspirado muito, tem sofrido muito.

Para falar um pouco do tema memória e afeto, é impossível também não falar de erva, de cuidado, da saúde. Quem somos nós sem o urucum, sem o jenipapo. O urucum que é utilizado para poder temperar nossos alimentos, mas também é utilizado como uma ferramenta de proteção quando a gente pinta a cara. A gente usa também o açafrão e o jenipapo para nos pintar e cada grafismo significa uma coisa. A gente não é somente humana, nós somos também um pouco planta, um pouco bicho. Não existe essa divisão, essa fragmentação. Ela foi criada pelos colonizadores, pelo karaí (não indígena). Nós Pataxó somos o rio, nós somos a água que corre, a água que bate na planta, a água que bate na pedra.

Eu vou falar um pouco da memória que eu tive. Eu fui para o Mato Grosso do Sul e viajei três dias. Atravessei Minas Gerais toda para chegar de

ônibus de viagem. No último dia, em um dado momento, me interoguei pela primeira vez durante toda a viagem o porquê de estar sendo guiada. Não entendia por que os ancestrais dos Caboclos estavam me levando ali naquele ônibus. Nessa hora vi uma árvore, a única árvore que estava viva em pé. Na hora que olhei para ela, ela falou assim comigo: “não me olhe”. Eu falei: “por que não quer que te olhem? Você é a única árvore que tem aqui”. Ela falou: “porque se vocês começarem a me enxergar, eu vou morrer como as outras”. E nisso se encolheu todinha, se encolheu e voltou.

Foi aí que fui entender o porquê eu estava ali e fui entender que muitas das coisas que vem acontecendo é porque a gente vem matando e destruindo a mãe Terra. Eu fui entender por que a morte está acontecendo: é o útero da mãe Terra está morrendo. As árvores estão sendo destruídas, não têm mais as ervas para preparar nossos rituais, para tomar nossos banhos, para fazer os cuidados, por que isso? Ela está sendo tomada para prejudicar a gente. Da mesma forma que estamos sendo expulsos de nossos territórios, expulsos de nossas terras, os animais também estão sendo expulsos, estão sendo mortos. As árvores também estão sendo mortas e cada árvore que morre é um pouco de nós que morre também. Nós mulheres temos uma relação forte com a mãe Terra por conta do útero, da questão de dar a vida, então é compreensível a relação muito forte do feminicídio com ecocídio. Quando as árvores morrem, mais mulheres também estão morrendo.

Eu estou afirmando que nosso útero tem uma relação forte com a mãe Terra e com o meio ambiente, assim como o rio. Pensando nisso acho que todos nós aqui nos encontramos em algum momento lá na ancestralidade, no movimento do rio, pois cada árvore também é um ancestral. Ao matar uma árvore, estaríamos matando um ancestral e a gente não consegue entender. Naquele estado (MS) tudo vira pasto para boi. Já os Guarani Kaiowá que vivem lá têm todo um cuidado com a terra. A germinação acompanha um ciclo de reza, um ritual antes da plantação, durante e um posterior, o que é muito próximo ao que Mãe Rita falou sobre pedir licença. É isso que eles fazem.

Eu falei que não gosto muito de ficar elaborando o que eu vou falar pois

acho que essas coisas têm que vir da ancestralidade, mas pensei em compartilhar uma coisa que ninguém sabe e é bem forte para mim. Eu vou conseguir conciliar isso. A minha aldeia, como alguns já sabem, é a Naô Xohã, em São Joaquim de Bicas. Nós tomamos aquele território em final de 2017 e apesar da contaminação do rio Paraopeba, as árvores ainda tinham vida, elas ainda se movimentavam. Com o crime cometido pela mineradora que matou o nosso rio, teve o genocídio, o ecocídio e mais do que isso. As árvores que antes movimentavam, elas não se movem. Eu fui para a aldeia e passei um bom tempo. Comecei a ficar um pouco sufocada porque as árvores não respiravam. Eu tenho uma relação muito forte com a árvore, muito forte mesmo. A cada momento que a árvore não respirava, eu também parei de respirar e eu não entendia por que estava daquele jeito. Nessa hora os medicamentos da farmácia não fazem efeito, porque é uma questão ancestral e ancestralidade não resolve com coisa de branco.

Eu comecei a ficar sufocada com aquilo. Uma dada noite fui acompanhar um paciente na UPA (Unidade de Pronto Atendimento), uma criança, e na volta nos deixaram na beira da estrada. O motorista falou que não ia passar porque estava chovendo muito e o barro ia atolar a ambulância e não teria como sair. Nós ficamos mais de uma hora na beira da estrada, ali do mato, com uma criança, um bebê de um ano e pouco, e eu não consegui entender o porquê de estar ali; mas aí eu comecei a entender que eu precisava estar ali para perceber o quanto eles estavam sofrendo. Aquele sofrimento não era só humano: era o sofrimento dos bichos, era o sofrimento da mãe Terra, o sofrimento da árvore porque o minério sufoca todo mundo. Ele sufoca as árvores, ele sufoca o animal, ele sufoca o rio.

Depois disso passei quatro dias no CTI. Em uma semana perdi doze quilos. Foi esse ano, no dia seis de março. Evolui para um quadro sem respiração e quando cheguei no hospital ninguém entendia. Naquela época não tinha COVID ainda e eles começaram a investigar o que estava acontecendo comigo. Uma dada noite no CTI, em um quarto isolado, não conversava com ninguém, não via ninguém e não estava bem, mas pedi para não ser intubada. O problema era a relação com a árvore. Foi aí que pedi ao meu esposo para ligar para uma conhecida minha, uma amiga Guarani Kaiowá

e eles iniciaram o ciclo de reza. Eles têm uma relação muito próxima com planta e com árvore e aí eu entendi por que estava no Mato Grosso do Sul e tinha visto só uma árvore. Quando eles iniciaram o ciclo de reza eu comecei a respirar e larguei o oxigênio.

Eu contei essa história para vocês entenderem que a gente não é só humano, a gente também é planta, a gente também é árvore e a gente tem que cuidar da mãe Terra. Nossos pajés estão morrendo, nossas raizeiras, nossas benzedeiras. O que segura isso aqui são as rezadeiras, as benzedeiras, as anciãs, os Xamãs, as Ñandesys, Ñanderus, os Bidzemuyé, porque não é só uma reza que elas fazem, é uma relação com a natureza indissociável que elas têm. Nosso corpo começa agora a sofrer as mazelas desse capitalismo que mata, que destrói e que não enxerga a quem.

Hoje minha anciã falou comigo que estava muito triste porque está com um problema muito sério no coração e estava com dor. Ela sabe que o que vai resolver o problema dela são as plantas, mas não tem mais a que ela precisa. Os medicamentos do homem branco, apesar que boa parte é feito com plantas e são colocados como deles (e muitos são conhecimentos tradicionais), não vai resolver. Ela falou que as plantas que usavam no passado e que curavam muitas doenças não existem mais. Isso é muito pesado. Temos que fazer alguma coisa para os anciões voltarem a cantar, nossas crianças, nossos kitoki, que é criança para o Pataxó, voltarem a cantar na minha aldeia e as plantas começarem de novo a ter vida. Se as plantas não tiverem vida e se as árvores continuarem sendo destruídas, nós também iremos morrer.

Então é essa mensagem que eu queria passar. Assumi meu nome indígena agora e coloquei. Eu achava que era um nome tão forte, significa esperança, e que eu não era digna disso, mas depois o que eu passei esse ano, essas duas internações recentes, eu acho que tenho mais é que usar mesmo, até porque o nome é dado e quando é dado, é para você falar. E isso passa e ressoa esperança que é o poder da palavra, o poder de acreditar mais nas coisas e eu acho que é isso que está faltando em nós. A gente tem acreditado muito pouco. Eles precisam muito da gente. Lógico que cada um tem sua

crença, mas eles precisam muito da gente, então a gente precisa acreditar mais e lutar para que esse conhecimento tradicional, essa sabedoria dos anciões, da Dona Catarina, da Dona Tatinha e da Mãe Rita, ainda ressoe por muito tempo, para que ela viva em nós.

Mariana: Estamos todas encantadas pelas palavras partilhadas por vocês. A conexão com a Terra é cuidar da vida, mas às vezes parece que não somos deste planeta. Temos que pensar o que desejamos e pensar como construímos isso coletivamente. Escutar vocês nos lembra elementos que precisamos retomar para reativar essa lógica do cuidado uns com os outros, com a gente mesmo e com os outros seres que estão no mundo conosco. Vamos fazer uma rodada final de comentários de vocês e encerramos.

Maria Catarina: Eu só quero agradecer esse momento. Não podemos estar juntas, mas assim foi um jeito de parar um pouquinho mesmo que seja e encontrar. Estou acompanhando as pessoas que estão comunicando com a gente aqui, minha família toda presente, amigos de Mãe Rita presentes, de Tatinha e da Adriana também. Isso é muito bom, eu quero agradecer a todos! Espero que essa pandemia passe logo para a gente reunir como sempre fizemos e poder abraçar cada um. Eu gostaria de estar junto, isso tem feito falta, isso tem me causado uma certa angústia... ter que ficar longe do nosso trabalho que não é trabalho. Quando a gente faz com esse olhar que temos, com essa consciência que a gente tem de plantas, da agroecologia e de poder dividir nossos saberes, eu tenho certeza que para cada uma de nós não é trabalho, é satisfação ao fazer e estar presente. Em breve, se Deus quiser e eu acredito, a gente vai poder se abraçar, vai poder estar juntas e compartilhando nossos saberes e nossos cuidados.

Eu quero muito que tudo isso se revolva no entendimento do bem, do respeito, da fé também que nos move e dizer que a gente sempre tem para doar, que seja um sorriso, os ouvidos; que seja para ajudar o próximo, que seja por amor mesmo. É possível que amemos mais uns aos outros e que se

respeite mais a natureza. Eu sempre digo que um dia vamos ter consciência que natureza, animais, rio, terra, sol e água, a gente somos um, não tem separação. A gente que se coloca como importante, mas mais importante que a gente é tudo que está no mundo, é tudo que a gente pode ver com os olhos que temos, tudo que podemos sentir. Precisamos é se colocar mais em sentimento para esquecer essa ganância, essa coisa do dinheiro que foi o que gerou essas questões agora. É isso que eu quero. Quando pudermos sair de casa vamos nos encontrar e compartilhar abraços. Só tenho a agradecer por respirar o amanhecer do dia e o anoitecer.

Aparecida: Só tenho a agradecer mesmo essa mulherada poderosa. A gente aprende cada vez mais e se fortalece. Que a gente possa se unir e temos uma aliada, que é a nossa mãe Natureza. Essa aí não contamina ninguém, ao contrário, ela nos descontamina das nossas cargas emocionais, das nossas ansiedades, das nossas angústias. Na quarentena vamos voltar ao cuidado, tomar um chá e trocar essa energia. A planta interage com a gente o tempo todo e a gente às vezes não valoriza muito. Se você tem um vasinho de planta dentro de casa você está no meio do mato. Não está ali só plantada, ela está o tempo todo interagindo com você. Converse com a planta, abrace a planta, tire o calçado, ponha o pé na terra. Não tem remédio melhor para ajudar com nossa imunidade, tanto emocional quanto física, do que esse contato com a terra, essa volta aos nossos antepassados, às nossas raízes. Meu convite é esse. Como Dona Catarina disse, à nossa vida eu agradeço muito. Agradeço esse dom que eu tenho de plantar, de cuidar da planta, de transformar isso em remédio. Esse dom existe quando você exercita ele a cada dia. Todo mundo tem um dom e às vezes a gente fica deixando passar batido, sem olhar nossa intuição. Nessa correria do dia, corre para lá, corre para cá, a gente não percebe que a gente tem nossa intuição e a nossa questão da ancestralidade. Quando você para e relaxa, reflete e põe o pé na terra, você ativa essa intuição. Agradeço Deus por essa intuição e por colocá-la em prática. Gratidão mesmo à vida ao acordar e por estar com pé na Terra.

Mãe Rita: Agradecer a vida, isso tem muita importância. As pessoas esquecem. Como a Adriana disse da questão dela com a árvore, quando você chega e vê um campo desmatado, isso dói. Nós também temos essas questões. Adriana, certos nkises (pelo menos na minha nação), voduns e orixás não estão sendo cultuados porque não existe o princípio ativo dele. A gente sai para colher as plantas para cuidar daquele nkises e não acha. O desmatamento e a destruição vão tirando a vida mesmo da Terra. Nossa conexão com a Terra tem que ser constante. Quando estou procurando uma planta que estou precisando, pois a entidade disse para não fazer com a folha seca, tenho que encontrar a planta e eu já fui em vários lugares procurar a planta e não consigo. As queimadas que fizeram ano passado, a destruição ambiental que foi aqui na minha região... aqui na minha região tinha muito dessa planta e eu não estou conseguindo encontrar. Ela floresce de setembro até a semana santa, até após o dia de ramos. Eu não estou conseguindo encontrar e olha que quando ando meu olho bate e eu sei se tem a planta ou não, mas em todos os locais em que passei onde tinha um pé dessa planta, não tem mais. Eu tenho a planta seca, mas eu não posso fazer o contrário do que me foi orientado porque não vai surtir o mesmo efeito. Vão tirando, vão cortando as árvores, vão destruindo tudo. Antes tinha pau brasil. Aqui próximo à minha casa tinha o rapa coco. O rapa coco hoje acabou e o que tem lá agora é o maior galpão da América Latina, das Casas Bahia. Eu entendo que nós precisamos de ter indústrias, ter emprego, eu entendo, mas precisa ser onde estão plantadas essas árvores nativas? Era de Cerrado nessa região aqui... Os pés de jatobá que existiam, as taboas que tinham... as plantas ficavam onde tinha água. Eles custaram a abrir o galpão porque a água que passa neste local alimenta a Várzea das Flores. Foi um custo para abrir e a gente sofre. Eu já andei muito por aqui, eu já atravessei muito de eu ver veado campeiro passando. Você só o vê depois que ele passa: eu estava colhendo uma planta que é de Oxóssi, o cambotá, que é também o pau magro, e o vi. Então realmente Oxóssi me mostrou que eu estava fazendo o correto. Foi maravilhosa a sensação que eu tive, o que eu vivi, que eu vivenciei. Quando a gente está meio caída, meio triste, a gente pensa naquilo de bom que a gente viveu e vivenciou para poder seguir em frente e eu entendo esse sufocamento da Korã, porque às vezes a gente está em casa e sente uma queda, um mal-estar: você pode saber que uma

coisa de ruim está acontecendo, mesmo que não seja com a gente, mas no entorno. Gostaria de agradecer esse compartilhamento, esse aprendizado de Tantinha, Dona Catarina, da Korã, agradecer a Mariana que ajuda nós lá na Embaúba. Em breve espero dar um abraço mesmo afetuoso em vocês.

Adriana: A gente não tem nem o que falar. Eu estava aqui pensando em umas palavras na minha língua dzucatedí e iwowó que significa: coisa que eu amei pelo caminho. E caminho me lembra planta, me lembra parû, que são flores para a gente, me lembra o rio. A coisa que eu amei é a presença, rio da natureza, da mãe água. Outra palavra que veio é visitação, não sei para quem foi isso. Acho que têm pessoas se sentindo muito sozinhas. Não sei quem vai assistir, mas se sinta acolhido. Não estamos sozinhos: a gente tem quatro mil ancestrais. Tem a mãe Terra, tem a mãe água, tem as plantas. Às vezes as pessoas estão sozinhas na casa delas e estão se sentindo sozinhas. Sinta-se visitada também por nossos ancestrais. É isso, Kanghy Kayá boa noite em Karirí e em Patxohã Taku-rá, fiquem bem.

Mariana: Obrigada todo mundo que continuou até aqui. Não tenho nem como agradecer essas palavras afetuosas e de luta de vocês. Vocês inspiram cuidado, generosidade, vontade de aprender, paciência, respeito e bem viver, fortunas importantes para continuar sonhando.

Referências bibliográficas

BENSUSAN, N. **Do que é feito o encontro**. Brasília, IEB Mil Folhas, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

TSING, A. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Atropoceno**. Brasília, IEB Mil Folhas, 2019.

Esperanças a cidade

**Vidas, memórias e
lutas em experiências
de pesquisa-extensão
na RMBH**

Yan Victor Leal da Silva
Cristiana Guimarães Alves
Luana do Carmo Araujo de Oliveira
Geisa Gabriela da Silva



Introdução

As práticas agrícolas na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) agrupam diferentes formatos, interesses, agentes sociais, pautas e articulações políticas dentro de um caldeirão chamado de Agricultura Urbana (AU). A AU é um fenômeno social que se vincula a diversos âmbitos da vida nas cidades, como socioambiental, simbólico e da luta por direitos. Em virtude disso, tais práticas propiciam uma interface de comunicação entre diferentes movimentos sociais que veem nelas potencial ferramenta para enfrentar problemas socioambientais na cidade. Em virtude disso, a AU vem se tornando objeto de pesquisas acadêmicas e práxis de grupos da sociedade civil empenhados na transformação da realidade urbana.

Dentro desse contexto plural, a intenção desse capítulo é relacionar as práticas de AU com a ocupação e construção do espaço urbano na RMBH, a partir de um enfoque sobre os sujeitos desses espaços, com isso, entender os quintais e hortas urbanas como consequência da trajetória, história de vida, demandas e lutas de seus cultivadores frente ao moderno e hegemônico modelo urbano-industrial capitalista e excludente. Trazemos como alicerce dessa discussão nossa atuação em projetos do Grupo Aroeira, Kaipora – Laboratório de Estudos Bioculturais e NEA Mutiró, junto a práticas agrícolas autônomas e autogeridas, não vinculadas ao poder público, e que por isso optamos por denominá-las como “práticas agrícolas urbanas não-institucionalizadas”. São elas iniciativas populares espontâneas e informais na produção de espaços domésticos, em quintais no município de Ibirité/RMBH, assim como hortas comunitárias resultantes da mobilização de moradores de Vilas e favelas de Belo Horizonte, no Aglomerado da Serra (Regional Centro-Sul), Aglomerado da Cabana do Pai Tomás (Regional Oeste) e na Vila Acaba Mundo (Regional Centro-Sul).



Imagem 1 – Vista de satélite da Região Metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais, destacando a localização das experiências de AU citadas e os limites dos municípios de Belo Horizonte e Ibirité. Imagem retirada do Google Earth.

Ao abordamos práticas agrícolas urbanas não-institucionalizadas, é importante destacarmos que estamos tratando de práticas periféricas, situadas à margem do modelo de urbanização capitalista, mas que representam modos de vida que resistem na cidade e refletem as lutas de classes pelo direito à reprodução de suas memórias, o direito à terra e moradia, o direito à Soberania alimentar e Nutricional, o direito a saneamento e qualidade ambiental, o direito à educação e o direito a esperar novas realidades.

O Grupo Aroeira - Ambiente, Sociedade e Cultura foi fundado em 2006, por estudantes de diversas áreas do conhecimento inicialmente vinculados à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), tinha como objetivo atuar em questões socioambientais urbanas a partir de uma abordagem interdisciplinar, sensível às dinâmicas locais e que promovesse o diálogo de saberes entre a universidade e as comunidades marginalizadas da Capital de Minas Gerais. Dentro desse escopo, o Grupo Aroeira adotou a AU como tema mediador de suas ações na cidade. Entre

os anos de 2008 e 2013, desenvolveu e participou de projetos de pesquisa e extensão nas comunidades do Aglomerado da Serra e da Vila Acaba-Mundo em parceria com profissionais do Instituto de Ciências Biológicas (ICB/UFMG), Instituto de Geociências (IGC/UFMG), Cáritas Brasileira, Fundo Nacional de Solidariedade (FNS-2012), Projeto MOVA-Brasil-Instituto Paulo Freire, bem como com moradores e agricultores vinculados às hortas comunitárias do “Cafezal” e “Terra Nossa”. Os projetos eram pautados em princípios agroecológicos e da educação popular visando promover a Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), o cuidado popular com a saúde e o fortalecimento das redes comunitárias de produção e comercialização de alimentos e produtos medicinais.

O Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais foi fundado em 2013 por estudantes do curso de ciências biológicas e professores da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) – Unidade Ibirité. O grupo se insere no debate urbano com a temática da agrobiodiversidade focalizando os quintais urbanos como espaços de vida e memória dos moradores de Ibirité (RMBH). A partir de 2016, o Kaipora amplia suas ações estreitando suas pesquisas junto a movimentos sociais que atuam na RMBH, aprendendo ainda mais junto da Articulação Embaúba: Raizeiras, Benzedadeiras e Parteiras da RMBH; Associação dos Carroceiros e Carroceiras Unidos/as de Belo Horizonte; Fórum de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPTMA-MG) e a Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana (AMAU) que esteve presente desde a origem do Kaipora.

O Núcleo de Estudos em Agroecologia (NEA) é um processo que envolve diferentes sujeitos que se comunicam para um caminho comum: a Agroecologia. O NEA, desenvolvido pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG), em parceria com a Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), é construído a partir de processos dialógicos entre as instituições e os atores que o núcleo aglutina. Ele foi criado por meio de uma extinta chamada pública do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), em 2018, que buscava fomentar a criação de Núcleos de Estudo em Agroecologia, na intenção

de estabelecer diálogos entre as universidades e a sociedade, baseadas no princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão vinculadas à agroecologia. Entretanto, a aprovação do projeto foi sem financiamento, fato que foi um dificultador num primeiro momento, porém outros projetos de pesquisa e extensão (em especial o Projeto CEFET-MG e Cabana do Pai Tomás: conexões entre Saúde, Meio Ambiente e Tecnologia) foram importantes para estimular a iniciativa. Por meio desses projetos foi promovida um Curso de Extensão em Agroecologia na Cabana do Pai Tomás, com duração de 3 meses, a criação de 4 hortas comunitárias nos aglomerados da Cabana e Serra, a realização da Feira Agroecológica do CEFET-MG e a criação do Coletivo de Agroecologia do Aglomerado da Cabana (CAAC).

Para estruturar este capítulo iniciaremos a primeira seção com um breve marco histórico-contextual e teórico. Em seguida, nas próximas três seções compartilharemos nossas experiências no Grupo Aroeira, Kaipora – Laboratório de Estudos Bioculturais e NEA Mutiró, respectivamente. A primeira traz o exemplo de luta pela Terra e Moradia por meio da “Horta Comunitária Terra Nossa”, as questões socioambientais urbanas vinculadas à criação da “Horta Comunitária do cafezal”, bem como os desdobramentos do projeto do Grupo Aroeira no Aglomerado da Serra. A segunda aborda o cultivo dos quintais em Ibitité (MG) como espaços de memórias, a terceira sobre as possibilidades de mobilização social a partir da agroecologia e da extensão popular. Para concluir, pontuamos e discutimos algumas questões relevantes sobre o tema.

De Curral a Roça Grande: Trajetória de vidas, memórias, resistência, lutas e esperança.

O colapso socioambiental e a crise civilizatória têm ocasionado problemas irreversíveis, que ameaçam a vida de seres humanos e não humanos. O modelo de exploração urbano-industrial imposto pela modernidade, entende a natureza como recurso infinito e tem provocado grandes impactos socioambientais. Nas últimas décadas, esse sistema

global dominante utiliza o discurso do desenvolvimento como uma maneira de negar e silenciar os modos de vida e os conhecimentos locais. Por meio dessa lógica de poder, dicotomizam a relação entre humanos e natureza em detrimento do desenvolvimentismo presente na sociedade capitalista (SHIVA, 2003). Os espaços verdes são constantemente podados, sendo disputados e destruídos pelo avanço do “progresso”, em suas mais diversas fases: especulação imobiliária, mineração, estradas entre outros chamados do capitalismo. A crise socioambiental invade as cidades, e assim escancara a desigualdade sistêmica, desde o acesso à moradia digna até a comida na mesa.

Por outro lado, as cidades também abrigam variadas formas de vidas que revelam relações, conhecimento e cuidado em meio ao ritmo acelerado das cidades, como são as práticas de agricultura. Essas relações de cuidado entre seres humanos e natureza produzem conhecimento, práticas e experiências que podem contribuir para a preservação dos ecossistemas locais (ALBUQUERQUE, 1999). As práticas de agricultura urbana são vivências que resistem a esta ruptura imposta pelo modelo urbano-industrial. Os Saberes Ecológicos Tradicionais presentes nos quintais urbanos e periféricos mostram que é possível pensar e viver diferente, isso nos remete às reflexões decoloniais (WALSH, 2005) que propõem saídas para a transformação social constituídas de ideias e memórias originadas daqueles que foram oprimidos por tantas décadas. As “ideias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019) podem estar nas favelas, nas aldeias, nos terreiros e nos quintais dos centros urbanos. Como no caso de Belo Horizonte e sua região metropolitana, os quais são comumente chamados por seus moradores de “Roça Grande”, uma vez que os modos de vida estereotipados como rurais, mas que permeiam e resistem à aridez do concreto e da cidade-empresa.

A nova Capital do Estado de Minas Gerais foi planejada sobre o pequeno vilarejo de Curral Del Rey e passou a receber diferentes afluxos migratórios desde sua construção. No entanto, o plano urbanístico concebido para Belo Horizonte teve carácter elitista e não considerou a pluralidade de realidades socioeconômicas e culturais de seus moradores,

bem como não promoveu acesso à terra, habitação e saneamento em condições adequadas para toda a população urbana, incluindo os migrantes (MOTTA, 2017). Segundo RODRIGUES & LAGES (2009), o planejamento de Belo Horizonte não previa, por exemplo, espaço de moradia para os operários e trabalhadores responsáveis pela sua própria execução.

Alves (2009) destaca que algumas ações na construção de Belo Horizonte incentivaram a fixação de imigrantes europeus em colônias organizadas e tuteladas pelo governo mineiro, inclusive com o governo de Minas firmando uma série de Decretos que facilitavam a entrada dos estrangeiros. As colônias agrícolas funcionaram na Capital entre os 1910 e 1930, a fim de estimular o estabelecimento de pequenos e de médios agricultores e atender às demandas do mercado interno do Estado, além de fornecer mão-de-obra para a cafeicultura. Segundo Cervo (1990), as relações entre o governo brasileiro e o italiano iniciam-se no final do século XIX estendendo até a Primeira Guerra. Por outro lado, imigrantes do interior do Estado de Minas ou de outros Estados brasileiros que tinham como meta se estabelecerem na cidade não foram igualmente acolhidos nessas colônias. A chegada desse último público não interessava às políticas públicas daquela época. Além disso, a falta de qualificação exigida pelo mercado de trabalho, o baixo grau de escolaridade e alto nível de analfabetismo impossibilitou sua inserção no mercado de trabalho em pé de igualdade com famílias de maior poder aquisitivo.

Essas populações empobrecidas na cidade deparam-se com um planejamento urbano excludente e um Estado omissivo às suas necessidades. Marginalizados eles buscaram maneiras de habitar a Capital em espaços ainda vazios e distantes da centralidade do município, ou seja, fora da zona urbana contornada pela Avenida do Contorno por meio de ocupações irregulares de terrenos públicos ou privados, formando assim as primeiras favelas e aglomerados da cidade. Segundo MOTTA (2017) esse processo marginal foi até certo ponto “estruturado e institucionalizado”, já que programas habitacionais e políticas para garantir a função social da terra não foram efetivados pelo governo da Capital, o que resultou segundo o mesmo autor em um “crescimento urbano que se deu sob a ilegalidade,

informalidade e à margem de qualquer plano urbanístico". Ao mesmo tempo, essas populações também cumpriam funções dentro do esquema capitalista de suprir mão de obra barata na região (GUIMARÃES, 1992 apud MOTTA, 2017).

De forma semelhante ocorreu com o fluxo de migrantes nas décadas posteriores durante o processo de urbanização da cidade, sobretudo a partir da década de 1950, quando as metrópoles da região Sudeste do Brasil como um todo receberam populações que estavam em situação de vulnerabilidade no campo, sobretudo aquelas expulsas de suas terras em virtude das políticas agrícolas capitalistas e conflitos pelo uso do solo.

Na Capital, os aglomerados populacionais se assentaram cada vez mais periféricos, o que resultou na expansão da RMBH. O fato é que a efetivação do direito à moradia ocorre "na marra", no termo de Motta (2017), por meio da ocupação de terrenos públicos e privados ociosos. Apenas a partir dos anos 80 que políticas públicas para saneamento e habitação foram colocadas em prática em Vilas e favelas de Belo Horizonte (RODRIGUES & LAGES (2009). Ao longo dos anos com a intensificação da especulação imobiliária na cidade, a resistência e luta pelo direito à moradia seguiu e segue enfrentando desafios. De forma similar as áreas de AU competem com as atividades industriais, comerciais e de especulação imobiliária na ideologia pelo uso da terra, tornando esta última um dos recursos centrais entre conflitos urbanos.

Outro aspecto inerente no cultivo agrícola é o acesso a água. A cidade moderna e a organização do espaço urbano impõem limitações ao uso deste recurso. Apesar de Belo Horizonte possuir uma abundante rede hidrográfica, as águas estão poluídas e sua versão potável é inteiramente comercializado na cidade. Segundo ALMEIDA (2018), a história dos rios e córregos de Belo Horizonte também é resultado do plano urbanístico e de saneamento higienista adotado na construção da nova capital do Estado de Minas Gerais. Os engenheiros responsáveis optaram pelo descarte do esgoto diretamente nos córregos e rios, sem prévia depuração, causando a intensa contaminação deles. Os subsequentes e constantes problemas ambientais e de saúde pública gerados pela poluição e mau cheiro, bem

como de uma política que priorizava a circulação de carros e mercadorias promoveram as diversas intervenções urbanísticas do poder público municipal para a canalização, retificação e tamponamento que resultou na supressão de muitos cursos d'água incorporados à malha urbana e invisibilizados na paisagem de Belo Horizonte (ALMEIDA, 2018). Como exemplo, podemos citar o córrego Acaba Mundo que passa no limite da Horta Comunitária Terra Nossa, mas sai canalizado da Vila Acaba Mundo e corre por baixo de ruas e avenidas em direção ao centro de Belo Horizonte.

Iniciativas na RMBH, como o Projeto Manuelzão e o Movimento Deixem o Onça Beber Água Limpa mobilizam a sociedade e o poder público em torno da despoluição e total revitalização das condições ambientais de cursos d'água que cortam a RMBH de forma a possibilitar seu uso sustentável em outras dimensões da vida humana que são tolhidas nas cidades, como pescar, nadar e regar os jardins produtivos.

Como fica evidente, o processo de urbanização provocou mudanças significativas no espaço e nas relações sociais e produtivas. Na cidade contemporânea, a produção e gestão do espaço não é feito por quem a habita, mas por uma classe dominante que também por meio do urbanismo exercem sua influência ideológica e política. No entanto, o urbanismo não pode ser produto da teoria urbanística, sociológica e econômica, mas um instrumento de revolução (LEFEBVRE, 1969, p.189). Para Lefebvre, a luta política e espacial faz parte da luta das populações oprimidas e marginalizadas em estabelecer seus territórios de vida. Nessa perspectiva, o espaço se torna objeto de disputa. Enquanto a burguesia valoriza o espaço como mercadoria e acumulação de capital, os habitantes expressam suas necessidades antropológicas de estabelecer espaços de trocas, encontros e vida comunitária.

Os marginalizados da cidade são em sua grande maioria populações que tiveram o direito de acesso à terra negado, primeiro no campo, e depois nas cidades, sendo suprimidos às áreas desamparadas de serviços urbanos básicos como acesso à água encanada e gestão sanitária. Ao contrário do campo, onde vigorava a lógica: “em se plantando, tudo se come”, na cidade os novos habitantes passaram a enfrentar a lógica capitalista, na qual é

preciso ter dinheiro para se viver e comer.

A relação entre agricultura urbana e migração é enfatizada por (OLIVEIRA et al. 2019) onde os autores destacam a perspectiva de que a AU não é um resquício do rural na cidade, e sim parte inerente do híbrido tecido urbano. Os quintais são lugares marcados pela dimensão simbólica e cultural dessas populações, com suas memórias, conhecimentos, significações, crenças, desejos, imaginários e apropriação sociopolítica. O cultivo de alimentos, extrativismo de outras plantas medicinais em quintais ou remanescentes de mata nativa e criação de animais reafirmam as ruralidades e a fertilidade do solo urbano. Além de desempenharem a função de democratizar o acesso aos alimentos e contribuir nos cuidados com a saúde por meio dos saberes populares vinculados à produção de remédios medicinais caseiros, as práticas de AU também são expressões das subjetividades e Esperança desses sujeitos.

Aqui fazemos referência à ideia de Esperança descrita por Paulo Freire como sendo um imperativo histórico-existencial. Na sua obra o autor reforça a prática da denúncia com anúncio, ou seja, é necessário estar com um pé no passado para entender-se enquanto sujeito histórico e mostrar os equívocos do passado, principalmente aqueles que seguem sendo atuais, assim como anunciar as alternativas viáveis para o futuro. Nesse sentido, ele propõe uma esperança ativa, a qual reconhece o caráter processual das transformações da sociedade e a necessidade humana de sonhar outras realidades possíveis e que por isso se mobiliza coletivamente para transformá-la. Por isso, para ele existe uma educabilidade na esperança que direciona para a construção dos sonhos possíveis.

Paralelamente Lefebvre (1969) destaca que movimentos sociais de reapropriação do espaço já emergem no interior das cidades contestando e reivindicando o Direito à cidade, ao qual configura-se como uma ação dos habitantes em serem os produtores de seu espaço comum frente à crise do modelo urbano hegemônico. Segundo o mesmo autor, a autogestão e a participação comunitária como pilares do Direito à cidade na produção do espaço público urbano LEFEBVRE (1969).

Os autores PURCELL & TYMAN (2019) destacam que no texto de Lefebvre “From the Social Pact to the Contract of Citizenship (1990)” o autor vislumbra uma sociedade totalmente transformada e novas relações entre cidadãos e Estado ao propor um contrato de cidadania em que especifica diversos direitos que expressam reivindicações políticas coletivas e mobilizam a intenção de lutar, entre eles o Direito à autogestão e o Direito à cidade.

A autogestão enquanto um exercício de poder compartilhado e horizontal, em que as decisões são produto de um consenso da coletividade, contrapõe-se ao Capitalismo e ao Estado opressor. Ela deve se espalhar por todos os âmbitos da vida social, desde à família, relações na vizinhança, bairro etc (LEFEBVRE, 1969). A autogestão pressupõe que os cidadãos sejam ativos, se organizem para pronunciar-se, discutir e reivindicar suas demandas. Por isso, o Direito à cidade é uma luta por uma cidade radicalmente democrática e gerenciada pelos cidadãos, na qual eles pouco a pouco vão minando as relações capitalistas (PURCELL & TYMAN S, 2019).

Nesse sentido, a Agricultura Urbana se apresenta como um conjunto de práticas com o potencial de intervenção na vida urbana. É possível afirmar que as práticas de AU são também estratégias dos moradores diante das desigualdades impostas pela cidade e pelo abandono e ausência sistemática do poder público, ao mesmo tempo que desafiam os regimes dominantes que estruturam o espaço urbano.

O cultivo de hortas e quintais também dialogam com a ideia de diversos direitos pontuados por Lefebvre no contrato de cidadania, o qual nos inspira para evidenciar neste capítulo o direito à memória, à moradia, à Segurança Alimentar, ao saneamento, à educação e à Esperança como partes integrantes do direito à cidade.

Plantando vida na cidade: As práticas agrícolas urbanas e o direito à cidade.

As “práticas agrícolas urbanas não-institucionalizadas” são representadas por hortas e quintais nas periferias urbanas que dialogam com a trajetória de vida dos sujeitos preteridos por um processo de modernização excludente. Segundo Almada (2010) são espaços de reprodução simbólica, ao mesmo tempo que representam o ímpeto de esperar-se com novas realidades possíveis OLIVEIRA et al. (2019). Essas experiências produzem paisagens urbanas contra hegemônicas, que como elas, são também marginalizadas e invisibilizadas. O que se vê e define como práticas agrícolas na cidade é entendido na perspectiva da modernização capitalista como um resquício da incompletude do processo de urbanização (COUTINHO, 2010). No entanto, os quintais, hortas, remanescentes de mata nativa e as práticas de AU neles presente abarcam um leque de intervenções no espaço urbano, tanto práticas individuais de criação de animais, como galinhas e cabras, ou cultivo de hortaliças e/ou plantas medicinais nos quintais e lajes, como também processos político-organizativos, os quais serão o foco dos nossos próximos parágrafos.

Nossa intenção nessa seção é compartilhar os saberes colhidos junto aos projetos de pesquisa-intervenção desenvolvidos pelo Grupo Aroeira nas Vilas e Favelas do Aglomerado da Serra por meio da Horta Comunitária do Cafezal e na Vila Acaba-Mundo acompanhando as atividades da Horta Comunitária Terra Nossa, os quais nos possibilitaram compreender como tais práticas são ressignificadas nas periferias, mobilizam recursos locais e se tornam estratégia para enfrentar problemas urbanos herdadas do modelo de cidade concebida pela modernidade capitalista.

As ações do Grupo Aroeira visavam fortalecer as experiências individuais e coletivas de AU, enquanto micropolíticas com potencial de promover o desenvolvimento local. Os projetos no Aglomerado da Serra e na Vila Acaba-Mundo foram realizados alicerçados em práticas de educação popular, que estimulam uma análise crítica da realidade e por isso permitiram desvelar como as práticas de agricultura urbana dialogam com as dinâmicas socioeconômica, política e cultural dos contextos

periféricos.

Influenciados por Paulo Freire, as práticas educativas do grupo não foram dissociadas das lutas sociais. “A educação como prática de liberdade” preconcebida por Paulo Freire pressupõe um caráter político da educação, no qual o aprendizado da leitura, escrita e matemática se dá junto à “leitura de mundo”, ou seja, um processo de movimento da consciência dos envolvidos acerca de suas realidades, ao mesmo tempo em que o processo de alfabetização possibilita ferramentas que incrementam a luta popular em oposição a todo tipo de opressão. Por este motivo, durante sua atuação como Secretário Municipal de Educação da cidade de São Paulo (1989-1991) Paulo Freire criou o Movimento de Alfabetização de Adultos (MOVA) que articula os núcleos educativos com as ações de movimentos sociais para a criação de espaços democráticos de construção coletiva de saberes.

Além disso, o Grupo Aroeira buscou atuar na perspectiva da “Extensão ao Contrário”, proposta por Boaventura de Sousa Santos, dando visibilidade dentro dos muros da universidade às práticas sociais periféricas e marginalizadas pelo discurso hegemônico. O diálogo de saberes permeou a atuação do Grupo no intuito de desenvolver ações criativas, viáveis e socioecológicas para e com a comunidade. Nas palavras de Paulo Freire, “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediados pelo mundo” (FREIRE, 2005, p. 78). As oficinas e encontros promoveram diálogos com outras cosmologias que não estão presentes nos recintos acadêmicos.

Dos afluxos migratórios anteriormente mencionados no presente capítulo formaram-se um dos maiores complexos de vilas e favelas da RMBH, o Aglomerado da Serra, que é composto por sete Vilas: Cafezal, Marçola, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição, Novo São Lucas, Fazendinha e Nossa Senhora de Fátima. De forma similar ocorreu com o conjunto de moradias populares assentadas na cabeceira do córrego Acaba Mundo formando a Vila que leva seu nome.

Tanto as Vilas do Aglomerado da Serra, como a Vila Acaba-Mundo localizam-se em morros íngremes aos pés da Serra do Curral, Região

Centro-Sul da cidade e são territórios classificados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como “aglomerados subnormais”, os quais são espaços urbanos caracterizados por ocupação irregular, densa e desordenada, ou seja, fora dos padrões urbanísticos, em terrenos abandonados pelo poder público ou privado. Vale ressaltar que a grande maioria dos moradores e agricultores urbanos dessas áreas não possuem título de propriedade dos terrenos, além de sofrerem com a precariedade de infraestrutura e acesso a serviços públicos de saneamento básico (IBGE, 2010).

Em relação aos fatores acima mencionados, quando o poder público não se apresenta, a população local desenvolve estratégias próprias para enfrentar problemas e conflitos socioambientais, entre elas estão as experiências de AU como ferramenta de luta e resistência, como na Horta Comunitária Terra Nossa na Vila Acaba-Mundo e da Horta Comunitária do Cafezal no Vila Cafezal, Aglomerado da Serra.

A Horta Comunitária Terra Nossa estava relacionada à luta pelo direito à moradia. Apesar de uma dimensão territorial bem mais reduzida que o Aglomerado da Serra, a Vila Acaba-Mundo tornou-se uma das áreas mais valorizadas da cidade, sendo marcada por ampla segregação social dos bairros vizinhos e pressões da especulação imobiliária.

A idéia de construir uma horta no quintal de uma casa da Vila surgiu em virtude do terreno ter sido requerido na justiça como propriedade de uma companhia construtora de imóveis. A família de moradores já vivia no local a cerca de 26 anos, mas não possuía o título do terreno. Dessa forma, o objetivo de formar uma organização produtiva comunitária no local era de inculcar a função social da propriedade como instrumento jurídico que impedisse o processo de expropriação e demolição da casa desta família (COUTINHO, 2010).

Os moradores da casa, Antônio e Jardelina e os vizinhos Cosme, Maria Zilar e Santa, além de militantes da Brigadas Populares e do Programa Pólos de Cidadania envolveram-se nas atividades produtivas no quintal da família em 2008. No ano seguinte, o grupo Aroeira participou da

equipe de apoio do projeto de extensão “Formação de horta comunitária agroecológica e agentes socioambientais na Vila Acaba-Mundo/BH a partir das dinâmicas da pesquisa-ação”, o qual objetivava promover a participação de mais moradores na organização da horta comunitária além de discutir questões socioambientais da Vila Acaba-Mundo.

O projeto teve duração de 1 ano, período no qual foram realizadas entrevistas para conhecer a realidade dos moradores e seus vínculos com a AU, assim como discussões sobre a organização coletiva do trabalho na horta visando contribuir para seu fortalecimento.

No caso da Horta Comunitária do Cafezal, a mobilização dos moradores foi para enfrentar um depósito clandestino de lixo e entulhos. A destinação correta de resíduos sólidos é condição básica para a qualidade de vida dos cidadãos. No entanto este é um problema recorrente em muitas comunidades das periferias urbanas. Uma pesquisa realizada por ROSA et.al (2010) em duas das comunidades do Aglomerado da Serra, Vila Nossa Senhora de Fátima e Vila Marçola, mostrou que a questão do descarte e acúmulo de resíduos sólidos em locais inadequados foi considerada pelos moradores locais como a principal ameaça para a qualidade de vida em ambas as Vilas. Segundo os entrevistados, o lixo era descartado em córregos locais ou em ambientes conhecidos como “bota-foras”, colocando em risco as condições de saúde dos moradores.

Na Vila Santana do Cafezal um terreno abandonado localizado nos fundos da creche Dona Quita Tolentino e da Associação de Moradores da Vila Cafezal era igualmente usado para descarte irregular de lixo. A área transformou-se em foco de procriação de mosquitos transmissores de doenças, como a dengue e febre amarela, além de atrair animais nocivos à saúde humana, tais como ratos, escorpiões e cobras, os quais colocavam em perigo a comunidade do entorno. Além disso, também era usado como ponto de venda e consumo de entorpecentes.

Um grupo de 12 moradores organizou-se para transformar o terreno em um espaço produtivo como estratégia para solucionar o problema desse “bota-fora” no local. A mobilização teve início em 2005 e contou com o

apoio da Associação Comunitária de Moradores da Vila Santana do Cafezal e das Brigadas Populares. Posteriormente, Seu Durval e Seu Timóteo foram os moradores que permaneceram diretamente e assiduamente envolvidos na manutenção do terreno. O trabalho na horta não consistia na principal fonte de renda deles, mas os produtos cultivados tinham a finalidade de contribuir na alimentação de suas famílias, amigos e vizinhos, assim como também eram comercializados a preços acessíveis para a comunidade local. O dinheiro arrecadado era revertido para a manutenção da horta, como compra de insumos e pagamento da conta de água, recurso este que desafia os custos e manutenção de diversas hortas urbanas.

Entre os anos de 2008 e 2013, a partir de uma articulação entre o Grupo Aroeira e membros da Horta Comunitária do Cafezal, a Horta Comunitária do Cafezal se tornou um dos espaços de atuação do Grupo Aroeira junto às comunidades do Aglomerado da Serra. Foram realizados diversos cursos de curta duração e ciclos de oficinas por meio do projeto de pesquisa e extensão intitulado “Plantando e Colhendo Vida na Cidade: Promoção de Práticas de Agricultura Urbana como Ferramentas para o Desenvolvimento Local no Aglomerado da Serra, Belo Horizonte - MG”, (ver mais informações em PAULA et al. (2018)). Este projeto objetivava valorizar e fomentar as práticas de agricultura urbana que ocorrem no Aglomerado da Serra partindo da Horta Comunitária como espaço de referência em direção aos quintais dos moradores e conectá-los com outros agricultores urbanos da RMBH através da Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana para a construção coletiva de pautas e ações que promovam a AU.

A partir do ano de 2009, começa a se estruturar o Grupo de Plantas Medicinais Santana do Cafezal em um espaço cedido pela Associação de Moradores da Vila Santana do Cafezal. O grupo, composto majoritariamente por pessoas da terceira idade e acompanhado por universitários do projeto, configurava-se como um espaço de convívio social e partilha de saberes sobre plantas medicinais, cuidado popular com a saúde e produção de medicamentos e fitocosméticos caseiros, como xaropes, sabonetes e pomadas medicinais. Foram realizadas oficinas e intercâmbios com outros grupos de AU provenientes de periferias da RMBH, entre eles o Grupo

Semear e Ervanário São Francisco de Assis. O intuito desses encontros foi promover boas práticas de manipulação para garantir a qualidade sanitária desses produtos a um custo acessível. A farmácia viva cultivada pelos agricultores da Horta Comunitária do Cafezal fornecia a matéria-prima dos fitocosméticos, os quais eram comercializados entre familiares e vizinhos dos integrantes do Grupo de Plantas Medicinais.

No entanto, o iletramento da grande maioria dos participantes era um dos desafios enfrentados no processo de autonomia deles em relação à gestão de suas ações: financeira e produtiva, como por exemplo, na elaboração dos rótulos de produtos e cálculos de gastos e vendas. Em virtude disso, as ações do Grupo Aroeira tomaram rumos que levaram à articulação entre às práticas de agricultura urbana na Horta Comunitária do Cafezal e as demandas de alfabetização da comunidade.

Nos anos de 2011 e 2012, o Grupo Aroeira e o Projeto Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos (Projeto MOVA-Brasil) do Instituto Paulo Freire realizaram uma parceria para organizar um núcleo de educação popular e alfabetização que atendesse a população do Aglomerado da Serra. Este projeto é inspirado no movimento criado por Freire na cidade de São Paulo, anteriormente citado neste capítulo.

A Turma de Alfabetização Café Crioulo era sediada na Associação de Moradores do Cafezal e diretamente vinculada às práticas de AU. Durante o processo de alfabetização, entre as diversas atividades, os educandos participaram de espaços de trocas de saberes sobre agroecologia e valorização dos saberes tradicionais, como o Encontro de Agrobiodiversidade realizado pela AMAU em 2012 no Instituto Kairós, em Nova Lima (RMBH). Além da participação de um representante dos educandos no Encontro de Povos do Cerrado realizado em 2012 no Memorial dos Povos Indígenas em Brasília e ato político no Senado Nacional. Este encontro objetiva criar um espaço de troca de saberes e mobilização dos diversos atores e povos na defesa do Bioma Cerrado, seus territórios e modos de vida tradicionais. Outra atividade relacionada foi a visita ao Museu de Artes e Ofícios que funciona nos edifícios tombados da antiga Estação Ferroviária Central de Belo Horizonte. Esse museu abriga um acervo de

peças originais, como equipamentos, utensílios, ferramentas e máquinas que fazem parte do mundo do trabalho e modos de vida agrícolas, muitas delas ligadas à memória dos educandos e suas histórias de vida. O projeto desenvolvido pelo Grupo Aroeira no Aglomerado da Serra terminou no ano de 2013, no entanto membros do grupo continuam promovendo projetos de AU e agroecologia urbana.

Em resumo, ambas as hortas descritas foram resultado de uma gestão coletiva de moradores das Vilas para a melhoria das condições locais e luta por direitos. Nesse sentido, as práticas agrícolas urbanas dialogaram com a luta dos marginalizados na busca por soluções às necessidades imediatas de seus territórios de vida entre eles: Direito à terra e moradia, Direito ao saneamento e qualidade ambiental, Direito à alimentação e Segurança Alimentar e Nutricional, Direito à educação e Direito à reprodução simbólica. A esperança aparece como princípio que permeia todos esses processos nos quais os sujeitos almejam conquistar o exercício da cidadania plena e participativa.

Em concordância com Motta (2017) a inclusão socioespacial dessas áreas marginalizadas deve além de considerar a formalização fundiária e realização de obras de infraestrutura e habitação, também valorizar aspectos simbólicos, culturais e sociais dessas comunidades através de metodologias que não sejam impositivas, mas inclusivas.

Quando a Roça é a Cidade: Revisitando memórias e quintais.

*Aí ele falava comigo. Eu guardava, eu não escrevia, eu guardava na minha memória.
Ivanilde Onora (14 de setembro de 2015).*

O campesinato foi condenado em todos os tribunais da modernidade. As cidades ergueram-se sobre suas ruínas (WOLF, 1976). As revoluções burguesas implicaram na subordinação do seu modo de vida ao capital. Sua expropriação constitui a base de todo um processo violento de acumulação e transformação de seus meios de vida. Trabalhar com esse sujeito histórico remonta a relação de subordinação do campo à cidade e

coloca em xeque seu papel político face às transformações sociais. Tais afirmações estão evidentes no pessimismo sentimental com que alguns autores descrevem o futuro do campesinato (KAUTSKY, 1968; LEFEBVRE, 2008; PEREIRA de QUEIROZ, 1973).

O Kaipora – Laboratório de Estudos Bioculturais escolheu um caminho diferente. Ao invés de buscar elementos que reafirmaram o fim do campesinato, preferimos tratar de suas expressões materiais e simbólicas no espaço urbano. Dentre muitas motivações, também por esta que elegemos o tema dos quintais como espaços de vida e invenções do cotidiano de moradores da periferia urbana de Ibitité (RMBH). Nessa seção focalizaremos nossa descrição nas experiências de pesquisa e extensão do Kaipora (2013-2015) com os quintais urbanos de Ibitité – RMBH.

Ibitité, que na etimologia da palavra, quer dizer “terra firme” “chão duro”, esteve estreitamente relacionada com a produção agrícola, sendo a principal atividade econômica da cidade (SIMÕES & OLIVEIRA, 2009). Atualmente a cidade sofre com a acelerada expansão urbana e se divide entre hortas e loteamentos, entre o concreto e a terra fértil. Apesar de que algumas casas e lotes foram reduzidos ao longo do tempo e quase não há quintais nas novas moradias construídas, a cidade mantém características periurbanas em que a prática da agricultura familiar é uma fonte de renda e subsistência de algumas famílias. Os bairros Jardim Rosário e Jaçanã são exemplos da heterogeneidade do espaço urbano de Ibitité.

As experiências de pesquisa com quintais mostraram a necessidade de trazer para o espaço universitário saberes outros que estão em constante diálogo com o micromundo dos quintais. As interações com os moradores de Ibitité durante as pesquisas nos bairros Jardim Rosário e Jaçanã resultaram na criação de um ciclo de oficinais intitulado “Saberes do Quintal” realizadas pelo Kaipora mensalmente. Nesses encontros as trajetórias de vida e os saberes eram compartilhados. Em uma delas, as irmãs dona Fatica e Marly preparavam a massa do “cubú” enquanto contavam suas histórias de vida, as quais, no contraste entre a roça e a cidade, deixavam evidente que os conhecimentos passados de geração para geração permaneciam, resistiam ao tempo, e eram ressignificados no

espaço urbano. A exemplo da passagem do diálogo abaixo entre a equipe do Kaipora, dona Fatica e Marly sobre a receita de família do “cubú” durante umas das oficinas:

(FATICA) Meu pai gostava demais, minha mãe fazia pra ele, mas pode mudar né... No lugar da coalhada coloca o queijo. É mesmo de família.

(EQUIPE KAIPORA) E fazia em qualquer época do ano?

(FATICA) Era mais em época de junho né Marly? Époça de festa junina, tinha terço, todo terço que tinha a gente fazia novena, no dia a gente começa a reza, eles fala é reza né? Fazia e tinha que fazer biscoito, pão de queijo e tem outro biscoito que chama quebrador, bate no pilão (...) Tinha que fazer o cubú, o cubú era sagrado!

(EQUIPE KAIPORA) Quando vocês vieram para Ibirité vocês continuaram fazendo?

(MARLY) Em 72 (no ano de 1972) eu vim pra cá (...)

(FATICA) Mais tarde foi que eu comecei a fazer né Marly? Essa que eu fiz que mamãe falou 'olha menina fica igual bolo' porque põe fermento e lá antes não punha e tirava da bananeira e não pode tirar que é ela que conserva.

(Diálogo com Marly e Fatica, 15 ago. 2014).

A receita do cubú traz memórias da roça, do tempo que não havia fermento para colocar, acrescentar na massa, em que a soberania alimentar é tratada e parte constitutiva de uma lógica simbólica de vida. No trecho é citado momentos em que o cubú era preparado, as datas festivas, a receita é considerada sagrada, isto é, parte da cosmologia das senhoras Fatica e Marly, que recordam as partilhas nas festas juninas e em novenas. Por meio do relato é possível perceber como o preparo dessa receita tão simbólica é também uma forma de cuidar do outro, de transmitir seu afeto. O mesmo podemos observar durante uma oficina sobre o uso de plantas medicinais em que Dona Ivone, moradora do bairro Jardim Rosário, nos ensina a amenizar os sintomas de tosse a partir do uso de um “Melaço” caseiro. Os cuidados populares com a saúde são saberes herdados da relação ser humano-natureza, relação está da experiência humana formada no fluxo entre campo e cidade, que é constantemente atualizado nos cuidados entre as pessoas e a autonomia frente a lógica capitalista pela indústria

farmacêutica.

Os Saberes Ecológicos Tradicionais também expressam seu cuidado com o meio ambiente, como por exemplo, na oficina “Cuidados com a horta” em que a dona Dirce, do assentamento Dom Orione localizado em Betim na RMBH, mostra que para cuidar das plantas não é necessário o uso de agrotóxicos. Ao contrário disso, dona Dirce compartilhou uma receita natural para controlar pragas feito de um macerado de alcoólico e folha de fumo.

O trabalho com os quintais demonstrou também que a dupla memória que os sujeitos de pesquisa possuem, constituída de vivências e experiências no passado – aquilo que os sujeitos nomeiam de roça - e no presente nos bairros Jardim Rosário e Jaçanã, revelaram que os fluxos da experiência passada recriam-se e se reatualizam nos espaços de vida presentes. Um dos fatores significativos desse trabalho foi descrever por meio de entrevistas de histórias de vida oral temática trajetórias de vida e sua relação com os quintais. Durante as entrevistas percebemos que as pessoas expressavam olhares para o passado de forma criativa e inventiva - projetando no presente formas de reconstrução de suas trajetórias de vida.

Algo que se aproxima desse olhar foi sugerido por Klaas Woortmann (1990) como campesinidade. A noção de campesinidade nos é pertinente para compreender as trajetórias dos moradores entrevistados, porque ela não se limita apenas ao mundo rural, mas traz a possibilidade de trânsito de um conjunto de valores e práticas da atualidade do mundo que vivemos por meio do modelo rural.

Prefiro então falar não de camponeses, mas de campesinidade, entendida como uma qualidade presente em maior ou menor grau em distintos grupos específicos. Se há uma relação entre formas históricas de produção e essa qualidade, tal relação não é, contudo, mecânica. O que tenho em vista é uma configuração modelar, mas é preciso não esquecer, sob risco de reificação, que pequenos produtores concretos não são tipos, mas sujeitos históricos e que as situações empíricas observadas, por serem históricas, são ambíguas. De fato, pode-se perceber a história como uma

continua produção e resolução de ambiguidades. Modelos nunca são 'iguais à realidade', se por essa última se entende a concretude histórica que é, essencialmente, movimento (WOORTMANN, 1990, p.13).

Trata-se de uma categoria reveladora. Os graus de campesinidade podem ser interpretados no movimento dialético que vai para além das ambiguidades campo/cidade, rural/urbano, camponês/ proletário, ordem moral/ ordem econômica. Nesse sentido, Klaas Woortmann (1990) analisa essas questões como ambiguidades históricas que não podem ser compreendidas de forma linear. A questão, portanto, para o antropólogo estaria no terreno da história, estritamente no debate modernidade/tradição e passado/ presente.

As pessoas entrevistadas possuem relações com seus espaços de origem rural que se materializam em seus espaços de vida, desses espaços elegemos os quintais. Quando andávamos nesses espaços e perguntávamos sobre as plantas e seus usos, em diversos momentos os depoimentos indicavam uma relação de encontro entre roça e cidade, passado e presente. E mais que isso, algumas pessoas não apenas recordavam de sua vida passada, como também mantinham viagens para sítios em áreas rurais, permanecendo um movimento entre o quintal rural e o quintal urbano.

Seu José Zacarias que nasceu em Bonfim – MG e hoje reside em Ibité nos contou que seu quintal é um espaço de deleite e que traz “felicidade e alegria”. Para além do seu quintal, que abriga aproximadamente 80 espécies de plantas, ele mantém vínculos com o que chama de roça, cultivando um terreno onde outrora morou. Em face de uma situação difícil de desemprego, ele nos conta que manteve vínculos com o lugar de origem. Assim nos explicou Seu Zacarias:

No terreninho lá em Bonfim eu comecei plantando muita coisa lá, tem um quintal muito bem plantado lá também. [...] Falei que esse ano se eu não arrumar serviço, eu vou mexer naquela roça sozinho lá, aí eu decidi entrar na Fundação aí me chamaram lá, então pra não ficar à toa eu tô mexendo lá, tá sendo bom demais pra mim porque ficar à toa é muito ruim. José Zacarias (Ibité, 14 de setembro de 2015).

O quintal para Seu Zacarias seria um ponto de encontro entre seu lugar de vida na roça e o trabalho na horta da Fundação Helena Antipoff. Ele guarda uma relação direta com sua história contada. Como sugere a trajetória de Seu Zacarias o quintal combina valores de uma fraternidade pré-industrial fundada em relações que possibilitam uma certa autonomia e um sentido de territorialidade e pertencimento que retoma a temporalidade da lua de plantio, época de colheita, contrastando, portanto, com a temporalidade das fábricas controladas pelo tic-tac do relógio (FELDMAN-BIANCO & HUSE, 1995).

Outro fator significativo da temporalidade dos quintais que as entrevistas realizadas em Ibirité demonstraram foi que para além de serem espaços produtivos os quintais nos conduzem a como as pessoas se reconhecem. As entrevistas nos indicaram que através dos quintais era possível chegar até as categorias nativas, ao momento em que as pessoas revelam as leituras que fazem de suas vidas. Notamos isso por exemplo nos depoimentos de Seu Geraldo que se identifica como caipira vindo do Jequitinhonha e Seu Adolfo que contou da importância da retomada da Folia de Reis em Ibirité (MG). Vejamos em ambos os depoimentos respectivamente:

Oh rapaz eu servi infelizmente, infelizmente eu não sei, deixa aí, deixa esse negócio na incógnita aí. Eu não sei se pra mim foi bom, um caipira recém vindo do interior lá do vale do Jequitinhonha pra poder militar nessa vida aqui bobo igual um tatu de madrugada. José Geraldo (Ibirité, 11 de setembro de 2015).

E houve um período também eu fiquei longe da minha cultura né da Folia de Reis, dessas coisas eu fiquei meio longe fiquei lá em São Paulo. Não consegui entrar em algum grupo, pois lá era diferente. Às vezes por falta de conhecimento e contato, passou esse tempo aí quando eu voltei já peguei firme de novo com ele né, meu velho junto comigo. Adolfo Marciano dos Santos (Ibirité, 15 de julho de 2015).

Os quintais que outrora tratamos como espaços de sociabilidade e trocas simbólicas entre pessoas e plantas (SILVA, ALMADA & ROMARCO DE OLIVEIRA, 2019) são também parte de uma lógica simbólica de vida. O cultivo dos quintais possui um sentido existencial porque estão

territorializados de memórias, raízes e um conjunto de valores que chamamos aqui de campesinidades. O que é ser caipira que veio do interior do Jequitinhonha e morar na periferia de Ibirité? O que é ser membro da Folia de Reis na grande Belo Horizonte?

O capital imobiliário financeiro constitui uma das ameaças aos espaços de vida dos quintais. A especulação imobiliária vem modificando a malha urbana como parte de um projeto de centralização do poder (ROLNIK, 2015). Porém, lugares como o bairro Jardim Rosário – onde residem Seu Zacarias e Seu Adolfo - conseguem manter maior resistência a esse processo. Portanto, esse fluxo da experiência entre campo e cidade forjou diferentes experiências humanas no espaço urbano (MACHADO, 2017). O que está em jogo não é apenas o debate sobre o campo e a cidade, mas um debate sobre o desenvolvimento e as disputas que gravitam em torno dele.

Os quintais talvez sejam espaços de vida que conformam territorialidades não capitalistas (ALMADA e SOUZA, 2017). Eles emperram o desenvolvimento e o mito do progresso. O simples fato de existirem coloca em questão outras temporalidades que regem o espaço urbano. Não por acaso, Milton Santos afirmou certa vez que: “o espaço é uma acumulação desigual de tempos” (SANTOS, 2004, p.9). A temporalidade dos quintais não pode ser comparada valorativamente como algo passado, congelado e cristalizado em relação às mudanças no tempo presente. São antes de tudo resultado do movimento das pessoas.

Agroecologia urbana: Extensão popular, mobilização social e luta

No ano de 2017, a partir do projeto SoFiA 07/2015 FAPEMIG (projeto aprovado na chamada 07/2015 -Popularização da Ciência, da Tecnologia e da Inovação da FAPEMIG, que deu origem ao que se tornou, posteriormente o programa SoFiA, com o projeto “O CEFET-MG, da Cabana do Pai Tomás ao Aglomerado da Serra: conexões entre ciência, tecnologia e educação”), foi realizado o Curso de Agroecologia na Cabana, intitulado “Agroecologia

e Sofia". O curso teve a duração de 3 meses, de setembro a dezembro de 2017, com 10 módulos de atividades e 25 vagas oferecidas, sendo 80% delas formadas por moradores do Aglomerado, 10% moradores de outras periferias e as outras 10% por alunos do CEFET-MG.

Com a conclusão do curso, os participantes sentiram-se engajados a continuar os estudos, encontros e mobilizações para a criação e cultivo das hortas criadas durante o curso em áreas inutilizadas dentro do território da Cabana do Pai Tomás e sugeriram a criação de um espaço, que logo foi denominado Coletivo de Agroecologia do Aglomerado Cabana, CAAC.

O grupo funciona a partir de perspectivas de autogestão democrática, se organiza em reuniões periódicas para articular ações vinculadas à Agroecologia no aglomerado Cabana, realiza mutirões no aglomerado e fora dele, em parceria com outras mobilizações da AU. Além disso, antes da pandemia de COVID-19, com marco de início no Brasil Março de 2019, o coletivo realizava estudos e troca de saberes de experiência com agroflorestas, sessões de cinema comentado em locais públicos da Cabana, realização de cursos envolvendo entidades parceiras para a formação em educação ambiental.

Atualmente, o grupo tem cerca 10 membros, que são moradores da Cabana e pesquisadores parceiros. Em 2017 foi agraciado com a premiação no Cidadania Metropolitana – da Agência de Desenvolvimento Metropolitano do Governo do Estado de Minas Gerais, uma iniciativa para o reconhecimento de ações locais, que têm por objetivos: reconhecer iniciativas de entidades, universidades, movimentos sociais, dentre outras organizações que contribuam para a consolidação de um pacto metropolitano de inclusão e de produção de um espaço mais integrado sob os aspectos social, econômico e cultural e fomentar um sentido coletivo de identidade metropolitana que contribua efetivamente para o fortalecimento da RMBH.

Em 2018, recebeu também o prêmio "Cê Fraga?", iniciativa da chamada "Gabinetona", à época composta pelas vereadoras de Belo Horizonte Áurea Carolina e Cida Falabella, que reconhece as iniciativas

socioculturais em Belo Horizonte que têm por objetivo fortalecer lutas por culturas urbanas, populares ou tradicionais, educação, moradia, agroecologia, promoção das artes, economia solidária, mobilidade, direitos humanos e radicalização da democracia ou que contribuam para a emancipação de mulheres, pessoas jovens, negras, indígenas e LGBTQIAs. Parte do coletivo ainda participa da AMAU-RMBH e do NEA Mutiró, organizado pelo CEFET-MG e a UEMG – Unidade Ibirité.

No ano de 2018, o grupo participou do ENA, Encontro Nacional de Agroecologia, com cinco participantes. No ano seguinte, um participante participou do CBA, Congresso Brasileiro de Agroecologia, apresentando o trabalho “Agricultura Urbana e Divulgação Científica: quando a extensão tem em seu horizonte a mobilização social, reflexão política e o enfrentamento de problemas sociais”. A partir do grupo, foram desenvolvidos dois trabalhos de conclusão de curso em engenharia Ambiental pelo CEFET-MG: “Menos Amor e Mais Glifosato, Por Favor: uma análise bibliométrica da produção tecnocientífica dos agrotóxicos no Brasil” e “O Uso de Agrotóxicos Urbanos: reflexões no âmbito das Ciências Sociais e Humanas em Saúde”. O Coletivo ainda foi parceiro da organização do Seminário “Agrotóxicos e o colapso ambiental: refletindo sobre a tecnociência no capitalismo e a contraposição da Agroecologia”, no âmbito do edital para eventos relacionados à Direitos Humanos da Secretaria de Política Estudantil do CEFET-MG. Por fim, foram realizados cinco projetos de extensão junto ao Coletivo, com participação dos membros (moradores) não apenas como objeto de pesquisa, mas como parte fundante das discussões e demandas apresentadas: Compostagem, autogestão e agroecologia na Cabana do Pai Tomás; “Menos amor e mais glifosato, por favor”: o uso tecnocientífico dos agrotóxicos no Brasil atual e a contestação agroecológica; Ações para eficiência energética e extensão universitária na Cabana do Pai Tomás a partir da relação entre trabalho, educação e tecnologias e Análise do processo de ocupação e urbanização do Aglomerado Cabana do Pai Tomás, em Belo Horizonte.

Atualmente o grupo mantém um grupo de WhatsApp, que funciona como local para troca de informações, saberes, articulação de troca de mudas e sementes. Além disso, durante a pandemia, foi pelo grupo que

se articulou algumas ações pontuais, respeitando sempre as medidas e protocolos de segurança. Para além das atividades relacionadas à mobilização social, extensão popular, é importante destacar o movimento coletivo que se faz a partir da discussão do direito à informação, à cidade, à segurança e soberania alimentar e, no campo individual, do sujeito, do papel mobilizador da AU em periferias, em cenários de vulnerabilidade social acentuada, como possibilidade de lazer e entretenimento.

Além disso, o grupo aprofunda discussões, por vezes, pouco evidenciadas no cotidiano, como a presença de povos tradicionais indígenas no território, inclusive no CAAC, povo indígena Carajá e Puri. Outra importante reflexão é sobre os modos de vida, algumas vezes trazidos de vivências em áreas rurais do interior do estado, com hábitos que ilustram o cenário de roça grande na recente capital mineira, uma jovem de pouco mais de 100 anos, onde é difícil encontrar famílias com mais de 3 gerações naturais da cidade.

Discussão

Nas experiências acima mencionadas, as hortas e quintais urbanos são pensados a partir de outros temas, como: trajetórias de vida, movimentos populares urbanos, educação popular, saberes ecológicos tradicionais e a crítica do dualismo entre natureza-cultura.

O aprofundamento das pesquisas e práticas sociais vinculadas às populações periféricas da RMBH, vem durante esses anos de experiência nos revelando que na luta pelo direito à cidade, atuam também outros seres não-humanos. Tais práticas são construídas coletivamente e mobilizam questões pautadas pela soberania alimentar, pelo direito à terra, à informação e a produção tecnológica sob outros prismas.

Trata-se, portanto, de uma luta cosmopolítica como uma forma de produzir mundos onde as outras naturezas-culturas são convidadas a declarar-se, isto é, as plantas, orixás, mães de santo, carroceiros (e seus companheiros cavalos), benzedeadas, raizeiras que são também sujeitos de

relação e não apenas objetos de pesquisa.

O cultivo dos quintais pelas pessoas está territorializado de memórias que atualizam saudades, lembranças acionando autorreconhecimentos, saberes e práticas que contrastam com a polarização pura da sociedade capitalista que afirma a existência de apenas duas classes no processo moderno de produção. Além disso, a relação do quintal com a casa é um ponto chave para se compreender os espaços de vida (HEREDIA, 2013). Desse modo, casa e quintal são espaços do cotidiano que possuem uma relação de indissociabilidade. Os quintais como lugares de memória contribuem para as abordagens clássicas dos estudos de anamnese (BOSI, 2003), indicando a pertinência de focalizar a memória em uma espacialidade e não apenas em uma temporalidade.

Tendo como referência as ideias de Henri Lefebvre sobre o direito à cidade, relacionamos as práticas de agricultura urbana em experiências de autogestão nos quintais e hortas comunitárias em que habitantes estão produzindo espaços próprios de memória, de afeto, de encontros, trocas de saberes, sementes e receitas. São ambientes de educabilidade e esperança crítica, nos quais podem aprender, ensinar e se conscientizar. É um exemplo de resistência e luta da população periférica para além do controle capitalista e da obsolescência do Estado em garantir suas necessidades básicas. Eles se tornam os gestores de suas demandas e ideias, ou seja, as práticas de AU não representam uma manifestação pela presença do governo, mas um processo dos sujeitos mobilizados tornando-se agentes de uma política local em questões de uso da terra, qualidade de vida e valorização de seus saberes ancestrais. Esta política de autogestão está diretamente ligada aos direitos de habitar e cuidar de seus territórios de vida, em uma abordagem marcada pela cooperação e solidariedade entre os indivíduos. As hortas e quintais se transformam em espaços contra-hegemônicos que lutam contra o urbanismo capitalista, a especulação imobiliária por justiça espacial e para reivindicar o direito à cidade que corresponda às necessidades socioculturais humanas. Por fim, são locais em que existe resistência porque a memória está viva, PRESENTE, e se luta porque existe esperança.

Considerações finais

Este capítulo sistematizou experiências coletivas de pesquisadoras e pesquisadores que vão muito além da estrutura acadêmica, mas mergulham na história de vida de pessoas que no contato com trajetórias subalternizadas pelo poder e pelo capital, vivenciaram processos de resistências à cidade empresa e cultivaram lutas cotidianas seja nas Vilas e Favelas dos Aglomerados da Serra, Vila Acaba Mundo e Cabana, seja nos quintais urbanos e periurbanos de Ibirité. As práticas e os saberes periféricos no cultivo de quintais e hortas comunitárias nesses lugares são práticas das Gentes do Povo e não do estado. E talvez seja essa autonomia e pertencimento que nos mobilizam e tocam profundamente a esperarçar a cidade como uma Roça Grande.

O educador popular Paulo Freire nos faz lembrar que é o povo quem sabe do povo. Lembremos que depois de seus 13 anos de exílio - Freire escreve Pedagogia do Oprimido, onde ele abre o livro com a seguinte dedicatória: "Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam". Uma completa ruptura. Porque nos convida a construir com as pessoas processos capazes de criar revoluções. De organizar lutas com os esfarrapados do mundo. E efetivamente juntos e juntas transformar o mundo em que vivemos.

Alguns anos depois nós que escrevemos esse capítulo, que entre os Encontros da AMAU, as pesquisas inspiradas em educação popular nos grupos Aroeira e Kaipora, de coletivização da produção de conhecimento científico pelo CAAC, as vivências nos ciclos de encontros saberes e sabores do quintal no Aglomerados da Serra e em Ibirité (RMBH), das ocupações urbanas pelo Direito à Cidade, nas experiências com Tatinha e Fernando do Ervanário São Francisco de Assis, Seu Durval, Seu Timóteo e Dona Dirinha do Aglomerado da Serra, Valdecir, Adriana, Carlos Carajá, com Dona Júlia, Lucinha, Seu Orlando, Seu Adolfo da Folia de Reis em Ibirité, tantos e tantas, aprendemos que para além do que escrevemos na cidade também nos tornamos a presença ativa junto as suas lutas e esperanças.

E por que eles? Porque entre tantas leituras estre o mundo da ciência e o da literatura são eles, os esfarrapados do mundo nas palavras de Paulo Freire, trabalhadores, camponeses e agricultores familiares, Povos Indígenas como em Darcy Ribeiro, Quilombolas, Negros e Negras como em Beatriz Nascimento, Conceição Evaristo, Lélia Gonzáles e Abdias Nascimento, Sem Terras como em Sebastião Salgado, porque eles e não os donos do poder e do mercado? Porque são os rostos múltiplos como propõem Dussel, aquilo que poderíamos chamar Gente do Povo os escolhidos para enfaticamente representar a atualidade das lutas contra coloniais nesse território que chamamos América Latina?

Dentre as muitas respostas, trazemos uma inconclusa que gostaríamos de partilhar com os organizadores deste livro. Ela é uma dentre outras possíveis e talvez para o olhar de alguns não seja a mais pertinente. É a resposta do educador Carlos Rodrigues Brandão que nos apresenta como arauto da Esperança. Ele nos diz: “Diante do artista ou do cientista da sociedade e da cultura, os ricos e os poderosos não possuem ou não dão a ver um rosto que mereça seja a imagem, seja a palavra. Não são pessoas que mereçam ser a figura de si mesmos, ou a palavra de quem escreve sobre o mundo em que eles se movem” (BRANDÃO, 2021). E bem sabemos que é com a Gente do Povo que aprendemos e relembramos a esperar à cidade!

Referências Bibliográficas

- ALMADA, E.D. Sociobiodiversidade urbana: por uma etnoecologia das cidades. In: SILVA, V. A.; ALMEIDA, A. L. S.; ALBUQUERQUE, U. P. (eds.). **Etnobiologia e Etnoecologia Pessoas & Natureza na América Latina**, v. 1, p. 37-64, 2010.
- ALMADA, Emmanuel; SOUZA, Mariana Oliveira e. Quintais como patrimônio biocultural. In: ALMADA, E.D.; SOUZA, M.O. (org.). **Quintais: memória, resistência e patrimônio biocultural**. Belo Horizonte, EdUEMG, Universidade do Estado de Minas Gerais, p.15-29. 2017.
- ALMEIDA, D. De C. B. **Belo Horizonte underground: os sistemas de saneamento e as canalizações dos cursos d'água na nova capital de Minas Gerais**. 2018. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2018.
- ALVES, C. G. **O Espaço entre a Memória e a História: mudanças na paisagem do bairro Padre Eustáquio**. 2009. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- BOSI, E. **O tempo vivo da memória**. São Paulo, Ateliê Editorial, 2003.
- BRANDÃO, C. R. **Sobre alguns sertanejos, catrumanos**. In: João Batista de Almeida Costa. Norte de Minas, Cultura Catrumana, Razão Liminar. Montes Claros, Editora Unimontes, p.10, 2021.
- CERVO, A. L. **As relações diplomáticas entre o Brasil e a Itália desde 1861**. In: DE BONI, L. A. (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. São Paulo, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990.
- COUTINHO, M. N. **Agricultura Urbana: práticas populares e sua inserção em políticas públicas**. 2010. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.
- FELDMAN-BIANCO, B.; HUSE, D. **Entre a saudade da terra e a América: memória cultural, trajetórias de vida e (re)construções de identidade feminina na intersecção de culturas**. In: BRANDÃO, C.R. (org.). **As faces da memória**. Campinas: Centro de Memória Unicamp, p.25-60. 1995.
- FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2005.
- GUIMARÃES, B. M. **Favelas em Belo Horizonte: Tendências e Desafios**. *Revista Análise & Conjuntura, Belo Horizonte*, v. 7, n. 2 e 3, p. 11-18, mai./dez. 1992. In: MOTTA, Eduardo Marchetti Pereira Leão. **Medindo a desigualdade socioespacial: os aglomerados subnormais em Belo Horizonte**. v. 17 n. 1 (2017): *Anais do XVII ENANPUR*. São Paulo, 2017. (<http://anpur.org.br>)
- HEREDIA, B. M. A. A. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores no nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelsteins de Pesquisas Sociais, Editora Paz e Terra, 2013.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010**. (<https://www.ibge.gov.br/>)
- INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Mapa do Analfabetismo no Brasil**. Ministério da Educação, 2010. (inep.gov.br)
- KAUTSKY, K. **O camponês e a indústria; A proletarianização do campesinato**. In: Kautsky, K. A **Questão Agrária**. Rio de Janeiro: Laemmert, p.182-211. 1968.
- KRENAK, A. **Idéias para Adiar o Fim do Mundo**. Companhia das Letras. São Paulo, 2019.
- LEFEBVRE, H. **Da cidade à sociedade Urbana**. In: Lefebvre, H. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p.15-32, 1999.
- LEFEBVRE, H. **El Derecho a la ciudad**. Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- MACHADO, B. R. **Sobre o rururbano: a Ocupação Dandara e os desafios da luta por moradia para além do rural e do urbano**. 2017. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2017.
- MOTTA, E. M. P. L. **Medindo a desigualdade socioespacial: os aglomerados subnormais em Belo Horizonte**. *Anais do XVII ENANPUR*, v. 17 n. 1, 2017.
- OLIVEIRA, L.; ALVES, C.; PAULA, B. **Agricultura Urbana e Migrações: processos de resistência e interculturalidade**. *Revista UFMG*, v. 25, n. 1, p. 198-223, 2018.
- PAULA, B. et al. (2018). **Colhendo e Plantando Vidas nas Cidades: Extensão ao contrário de ecologia de saberes do Aglomerado da Serra, Belo Horizonte – MG**. *Expressa Extensão Journal*. v.23, n.2, p.125-145.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. **O Sitiente Tradicional Brasileiro e o Problema do Campesinato**. In: O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis, Vozes, p.7-32, 1973.
- PURCELL, M.; TYMAN, S. K. **Cultivating food as a right to the city**. In: TORNAGHI, Chiara & CERTOMÀ, Chiara. **Urban Gardening as Politics**. Ed. Routledge. London and New York, 2019.
- RODRIGUES, L.; LAGES, L. **A reinvenção da favela**.

Revista UFMG, Belo Horizonte, v. 8 n. 17, 2009.

ROLNIK, R. **Financeirização global da moradia**. In: Rolnik, R. Guerra dos Lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças. São Paulo, Boitempo, p.19-78, 2015.

ROSA, J. C. S.; SANTOS, S. I. A.; PEREIRA, D. C. O Acúmulo de lixo no Aglomerado da Serra: Uma visão de comunidades do entorno do Parque Municipal das Mangabeiras. **Revista Sinapse Ambiental** v.7, n. 2., 2010.

SANTOS, M. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo, Edusp, 2004.

SILVA, Y. V. L.; ALMADA, E. D.; OLIVEIRA, M. L. R. Lembrar a roça, saber a cidade: trocas simbólicas nos quintais de Ibirité, Minas Gerais, Brasil. **Revista Geográfica Venezolana**, Mérida Venezuela, v.60, n.1, p.226-240, 2019.

SIMÕES, P. M. L.; OLIVEIRA, C. V. A alteração do uso do solo no município de Ibirité e consequências associadas. **Revista Geografia**, n.5, v.1, p.50-66, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/geografias/article/view/13263/10495>. Acesso em: 14 mar. 2021.

SHIVA, V. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo, Gaia, 2003

WALSH, C. Introducion - **(Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad**. In: WALSH, C. Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas. Quito, Ediciones Abya-yala, p. 13-35, 2005.

WOORTMANN, K. **"Com parente não se negueia" O Campesinato como ordem moral**. Brasília: Editora Universitária de Brasília/Tempo Brasileiro, p.11-73. 1990.

Autores

Adriana Fernandes Carajá (Korã)

Enfermeira, mestra pelo Programa de Promoção da Saúde e Prevenção da Violência (Faculdade de Medicina/UFGM), especialista em Gestão em Serviços de Saúde e em Educação Permanente em Saúde e doutoranda em Antropologia Social (PPGAN/UFGM). Desenvolve pesquisas que articulam estudos feministas, estudos de gênero e etnologia indígena. Tem experiência nos seguintes temas: identidade étnica, dinâmicas territoriais, fluxo cultural, performances e rituais, presença indígena em contexto urbano, políticas públicas, direitos indígenas e saúde indígena.

Alenice Maria Motta Baeta

Historiadora e Arqueóloga. Pós-Doutorado pelo Departamento de Antropologia/Arqueologia-FAFICH/UFGM. Doutora pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da Universidade de São Paulo-USP. Membro do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva-CEDEFES; do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios- ICOMOS; da Associação Nacional de História. Sócia Efetiva da Sociedade de Arqueologia Brasileira-SAB. Autora de várias notas, artigos, capítulos e obras

Alessandro Borsagli

Professor e pesquisador, possui graduação em Geografia (PUC-MG) e História (UNIFRAN), Especialização em Geografia (UFVJM) e Mestrado em Geografia pelo PPGG-TIE da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Pesquisador atuante na área de Geografia Urbana, Geografia Histórica, Memória Urbana, Hidrogeografia e Estudos da Paisagem, com foco no Estado de Minas Gerais. Autor do site Curral del Rey e de diversos livros sobre a cidade de Belo Horizonte.

Ana Beatriz Vianna Mendes

Antropóloga, Doutora em Ambiente e Sociedade (Unicamp), Professora da Universidade Federal de Minas Gerais (UFGM) vinculada ao Departamento de Antropologia e Arqueologia. Tem desenvolvido pesquisas junto a povos e comunidades tradicionais com ênfase nas disputas e relações entre Estado, justiça social e direitos étnicos.

Aparecida Arruda

Agricultora, Raizeira e Benzedeira. Participa da Articulação Pacari, da Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana (AMAU), Articulação Embaúba de parteiras, raizeiras e benzedeiras da RMBH. Cultiva o Ervanário São Francisco, um local destinado ao cuidado aliado às plantas medicinais de quintal, da mata e do cerrado.

Cristiana Guimarães Alves

Geógrafa (IGC/UFGM) mestre em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável (EARq/UFGM) Membro da Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana- AMAU/RMBH, do Núcleo de Estudo em Agroecologia Mutiró (CEFET-MG/UFGM) e atua como consultora socioambiental especialista em avaliação de impactos ambientais, projetos de educação e patrimônio cultural.

Emmanuel Duarte Almada

Biólogo, Doutor em Ambiente e Sociedade (UNICAMP), Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais, Departamento de Ciências Biológicas e coordenador do Kaipora Laboratório de Estudos Bioculturais. Partindo de uma perspectiva etnoecológica, tem interesse na descrição das cosmopolíticas dos povos e comunidades tradicionais e das periferias urbanas, bem como suas formas de produzir e regenerar mundos junto aos demais seres e espécies que com eles habitam.

Flávio Henrique de Oliveira Santos

Biólogo, Professor de Educação Básica. Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais, Mestre em Educação pela Universidade do Estado de Minas Gerais (PPGE / UFGM). Especialista em Gestão Escolar: Administração, Supervisão, Orientação e Inspeção (2017) e Educação Ambiental (2017) e Licenciado em Ciências Biológicas pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix. Tem interesse em pesquisas na área das Ciências Naturais, Etnoecologia e Educação, Etnobotânica, Saberes Tradicionais, Povos Tradicionais de Matriz Africana e Educação Ambiental. Pesquisador do Kaipora-Laboratório de Estudos Bioculturais, Universidade do Estado de Minas Gerais. Iyawo de Ósùn - Ile Asé Omiojuaro/RJ.

Geisa Gabriela da Silva

Mestre em Ciências de Alimentos, UFGM. Bióloga, Licenciada em Ciências Biológicas – UFGM – Unidade Ibirité. Pesquisadora associada ao Kaipora – Laboratório de Estudos Bioculturais/UFGM. Atua nos movimentos populares em defesa das serras e águas e promoção da agroecologia na Região Metropolitana de Belo Horizonte.

Juliana Miranda Soares Campos

Mestre e doutora em antropologia (UFMG), atualmente Professora Substituta na Universidade do Estado de Minas Gerais, Departamento de Antropologia e Arqueologia. É integrante do Grupo de Pesquisa Gênero e Sexualidades (GESEX-FAFICH/UFMG) e do Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas, Indígenas e Tradicionais(NUQ-UFMG). Realiza pesquisa entre povos ciganos calon de Minas Gerais desde 2013, trabalhando com temas relacionados à territorialidade, parentesco e gênero.

Laura Barroso Gomes

Bióloga, coordenadora e educadora na Rede de Intercâmbio de Tecnologias Alternativas. Presta assessoria técnica a agricultoras/es urbanas/os e familiares na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Tem interesse na salvaguarda dos conhecimentos populares e tradicionais associados as plantas, a terra e aos alimentos e na promoção da agroecologia e do bem viver no campo e na cidade.

Luana do Carmo Araujo de Oliveira

Bióloga (UFMG), Educadora Popular (Instituto Paulo Freire), Mestre em Antropologia (Universidad de Salamanca) e Mestranda em Práticas em Desenvolvimento (Trinity College Dublin - em andamento) tem interesse em temáticas relacionadas às relações cultura-natureza, ecologia de saberes e desenvolvimento sustentável. Já atuou em projetos de agricultura urbana, educação popular, agroecologia, segurança alimentar, etnoecologia e desenvolvimento local sustentável em periferias urbanas e comunidades rurais.

Luciana Souza Bragança

Arquiteta, Doutora em Arquitetura e Urbanismo (NPGAU-UFMG), Professora da Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Projetos, coordenadora do Projeto de extensão Natureza Urbana, da rede de pesquisa ibero-americana RUN-Rios Urbanos Naturalizado na UFMG e da pesquisa Jardins Possíveis. Partindo de uma perspectiva socioespacial, tem interesse nas cosmopolíticas dos jardins urbanos através da ideia de possível. Pesquisa os mundos multiespécies que agregam os viventes e constroem espaços inclusivos a todos os seres bem como formas de incorporar esses mundos e seus elementos não-humanos como animais e plantas como agentes nas políticas públicas.

Luiz Eduardo Minks Pereira

Arquiteto formado pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Foi bolsista do Programa de extensão Natureza Política, durante sua participação no programa de mobilidade acadêmica- ANDIFES na Universidade Federal da Fronteira Sul

Luiza da Anunciação Guinho

Arquiteta e Urbanista formada pela Escola de Arquitetura da UFMG. Foi pesquisadora no programa de extensão Natureza Política trabalhando com o tema “Resíduos sólidos nas ocupações autoconstruídas: sustentabilidade sociocultural associada às políticas públicas”. Seu trabalho de conclusão de curso é um projeto de requalificação para habitação social na região central de Belo Horizonte tendo como estudo de caso a Ocupação Carolina Maria de Jesus.

Mãe Rita (Mametu dya nkise Oiacibeley)

Foi autoridade tradicional de Matriz Africana, rainha de Congado na Irmandade Ciriacos, benzedeira e raizeira. Atuou em diversas frentes em prol dos direitos humanos e no combate à violência e à discriminação de todas as formas, tendo participado dos Conselhos de Direitos da Mulher, Igualdade Racial, Saúde e Segurança Alimentar. Foi referência no acolhimento, orientação e direcionamento as pessoas que recorrem a ela em momentos de vulnerabilidade social, na salvaguarda dos saberes e fazeres tradicionais dos povos de matriz africana e na defesa do meio ambiente. Foi coordenadora estadual do FONSANPOTMA MG, RENAFRO, membro do Mulheres de Axé e da Articulação Embaúba de parteiras, raizeiras e benzedeiras da RMBH.

Marcela Silviano Brandão Lopes

Arquiteta, Doutora em Arquitetura e Urbanismo (NPGAU-UFMG). Professora Adjunta da Escola de Arquitetura da UFMG e Docente Permanente do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (NPGAU/UFMG). Coordenadora do programa de extensão Natureza Política e do projeto de extensão Artesanias do Comum. Integra como pesquisadora a Rede Moradia Assessoria e a Rede RUN (Rede urbanos naturalizados). Atua principalmente nos seguintes temas: Metodologias de pesquisa, Cartografias compartilhadas, Territórios populares, Assessoria técnica, Natureza Política, Processos de sujeição e emancipação nas disputas urbanas.

Maria Catarina de Souza

Foi agricultora e raizeira. Participava da Articulação Metropolitana de Agricultura Urbana (AMAU) e da Articulação Embauá de parteiras, raizeiras e benzedadeiras da RMBH. Atuava principalmente na promoção da saúde e da alimentação saudável em contexto urbano e periurbano a partir de seus conhecimentos sobre hortaliças tradicionais e plantas medicinais.

Mariana Oliveira e Souza

Antropóloga, doutoranda em Antropologia Social (PPGAn/UFGM), professora na Universidade do Estado de Minas Gerais, Departamento de Ciências Humanas e Fundamentos da Educação e coordenadora do Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais. Tem interesse nas relações de intimidade que são estabelecidas entre pessoas e plantas, em especial as que produzem saberes e práticas agrícolas nas cidades e suas periferias.

Mayara Ferreira Mattos

Antropóloga, colaboradora e parceira da Rede de Apoio ao Circo (RAC) desde 2014, doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA-UFF) sob orientação da Prof.Dra. Lucía Eilbaum, atualmente está como pesquisadora no Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia do Direito e das Moralidades (GEPADIM) do Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas (NUFEP-UFF) e pesquisadora pelo Instituto de Estudos comparados em administração de conflitos (INCT InEAC) do Prof.Dr. Roberto Kant de Lima. Ao longo da trajetória acadêmica se dedicou aos estudos com os povos e comunidades tradicionais, além de trabalhar com a mobilização social por moradia e as ocupações urbanas na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Atualmente desenvolve projeto de doutorado sobre violência policial e o genocídio da juventude negra no Aglomerado da Serra/BH.

Ricardo Alexandre Pereira de Oliveira

Antropólogo, bacharel e mestre em Antropologia (UFGM). Doutorando em Antropologia (UnB). Tem publicações sobre Antropologia da intervenção do Estado em vilas de Belo Horizonte e das relações entre humanos e animais no modo de vida dos carroceiros de Belo Horizonte e Região Metropolitana. Atualmente tem se dedicado a uma pesquisa sobre relações entre conservação ambiental, povos e comunidades tradicionais e o Antropoceno.

Ridalvo Felix de Araujo

Rio é do SerTão nordestino, Bantu pelas continuidades recriadas nos lados de cá, Fulô botada no Kariri cearense por Maria, lavadeira, e João, pintor e pedreiro. É cantante-dançante, nganga cultural, professor, ator, diretor teatral e de audiovisual, compositor, regente do grupo de Tradição Negra Samba de Coco Coquistas de Tia Toinha e do Kilombo Erês Mensageiras dos Ventos, e cantante-dançante da Guarda de Congo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Ibirité/MG. Rio Bantu Fulô do Kariri é Mestre e Doutor em Teoria da Literatura e Literatura Comparada no Programa de Pós-Graduação em Letras da UFMG. Tem interesse na descrição de “cantos dançados” de matrizes negras e performances ritualísticas.

Rodrigo Amaro de Carvalho

Historiador, Doutor em Antropologia Social (Museu Nacional - UFRJ), Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais, Departamento de Artes Plásticas. Atuei junto aos povos indígenas no Mato Grosso do Sul, desenvolvendo pesquisas, em específico, acerca da luta e resistência dos jovens Guarani Kaiowá. Tenho atuação também junto a populações periféricas e trabalhei também em meio ao hip hop e cursinhos populares no interior de Minas Gerais.

Thiago Mota Cardoso

Professor do Departamento de Antropologia (DAN) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Programa de Pós-Graduação em Gestão de Áreas Protegidas na Amazônia (MPGAP/INPA). Fez seu doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É coordenador do Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política (CoLar/UFAM).

Yan Victor Leal da Silva

Bolsista FAPEMIG de doutorado pelo Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS/Unimontes). Membro pesquisador do Laboratório de Educação Ambiental e Ecologia Humana (LEAEH/ Unimontes). Atualmente se dedica ao estudo da Questão Agrária Brasileira, Movimentos Sociais do Campo, Sociedades Camponesas, Campesinato e a Tradição Marxista. É militante social, atuando no coletivo de Direção Regional do MST, Regional Norte de Minas e membro do coletivo estadual de formação do MST.

