



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

NAYARA SOUSA MARINHO

**RESISTÊNCIAS TERRITORIAIS E PRÁTICAS DECOLONIAIS:
Experiência do Quintal da Aldeia em Pirenópolis – GO**

**Brasília - DF
2022**

NAYARA SOUSA MARINHO

RESISTÊNCIAS TERRITORIAIS E PRÁTICAS DECOLONIAIS:
Experiência do Quintal da Aldeia em Pirenópolis – GO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Departamento de Geografia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Geografia. Área de concentração: Produção do Espaço Urbano, Rural e Regional

Orientador: Neio Campos

Brasília - DF
2022

Ficha Catalográfica

Mr	<p>Marinho, Nayara Sousa Resistências Territoriais e Práticas Decoloniais: Experiência do Quintal da Aldeia em Pirenópolis - GO / Nayara Sousa Marinho; orientador Neio Campos. -- Brasília, 2022. 130 p.</p> <p>Dissertação (Mestrado - Mestrado em Geografia) -- Universidade de Brasília, 2022.</p> <p>1. Território em resistência. 2. Práticas Decoloniais. 3. Colonialidade. 4. Periferias urbanas. 5. Pirenópolis. I. Campos, Neio, orient. II. Título.</p>
----	--

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender tais cópias somente para propósitos acadêmicos e científicos. A autora reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desta dissertação de mestrado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito da autora.

NAYARA SOUSA MARINHO

RESISTÊNCIAS TERRITORIAIS E PRÁTICAS DECOLONIAIS:
Experiência do Quintal da Aldeia em Pirenópolis – GO

Defendida e aprovada em: de Junho de 2022

Banca Examinadora formada pelos professores:

Neio Campos
Departamento de Geografia – GEA/ICH/UnB (Orientador)

Valter do Carmo Cruz
Departamento de Geografia – UFF (Membro externo)

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos
Departamento de Geografia – GEA/ICH/UnB (Membro interno)

Gloria Maria Vargas
Departamento de Geografia – GEA/ICH/UnB (Membro suplente)

Brasília - DF
2022

À minha vó Maria Helena, aos meus familiares, amigas e amigos.

AGRADECIMENTOS

Antes de mais nada, agradeço a Deus pelo seu cuidado e amor. Por me permitir levantar todos os dias e acreditar num amanhã melhor. Assim, antes de mais nada, compreendo que nenhum trabalho é possível sem uma rede de apoio. Então, agradeço à espiritualidade e aos meus guias espirituais, pelos caminhos que foram abertos e trilhados até aqui, pelas pessoas que encontrei nessa trajetória e pelas escolhas. Acredito que todos os processos da cadência da pesquisa foram essenciais para essa realização.

Agradeço à minha irmã Ana Luiza pelo apoio e pela companhia em todos os momentos. A minha mãe-drinha Nilce, pelo apoio e incentivo nos estudos. Ao meu companheiro José Luiz, pela paciência, força e parceria nas madrugadas de trabalho e por cada xícara de café e afeto. A minha avó Maria Helena, dona Leninha; a minha tia Mônica, meu tio Edmar, Cinthia, Eduardo. Família! Vocês são pilares fundamentais na minha vida. Amo vocês.

Ao professor Neio Campos, pela orientação, competência, profissionalismo e por afirmar em seus dizeres que o “pesquisador é um ser existencial”, seus ensinamentos serão guardados e repassados com muito respeito e carinho. Agradeço também por todas as vezes que acreditou na realização e conclusão dessa investigação, e por todo o cuidado com o processo de investigação principalmente no momento em que estamos atravessando de pandemia Covid-19. Acredito que estive amparada durante toda a pesquisa. Professor, gratidão!

Agradeço a minha família, pelos cuidados e pelo incentivo, por acreditar, e auxiliar nos cuidados e na criação da Ana Luiza. Agradeço também as minhas amigas Gil, Aline, Camila, em especial à Gabriela, Evellin e à Jade, por todos ensinamentos durante a jornada e ajuda com a pesquisa, por compartilharem os saberes científicos e os afetos. Cercar-me de mulheres fortes e inspiradoras contribui para que eu seja também.

Aos amigos e amigas do Quintal da Aldeia. A quem devo a concretização desse trabalho. Agradeço especialmente à Daraína pela confiança, por apresentar o espaço, as mestres de cultura popular e a comunidade. Sou grata por cada conversa e por compartilhar os saberes e fazeres. Pelas histórias de vida. Por me ensinar a brincar, cantar e fazer roda. À comunidade do Bonfim, vocês são história viva, de luta e resistência. Memórias que persistem às lógicas estabelecidas pelo capital, à atividade mineratória e às transformações advindas da prática social do turismo. Que a comunidade encontre caminhos para o fortalecimento das identidades locais, para a participação e organização político-culturais e para a emancipação dos moradores.

Agradeço ao Jorge, da secretaria da Pós-Graduação, pela paciência e por auxiliar na resolução de todos os percalços acadêmicos e ao Agnelo também. Agradeço as professoras e professores do Departamento de Geografia que de alguma forma me auxiliaram na caminhada.

À CAPES, órgão que financiou a realização da pesquisa.

Por fim, o meu sincero agradecimento a todas e todos que contribuíram seja direta ou indiretamente na realização desta investigação. A minha sincera gratidão!

RESUMO

Pirenópolis, é um município brasileiro localizado ao leste de Goiás. A história de sua formação urbana, fundada como Minas de Nossa Senhora de Meia-Ponte em 1727, originou dos aglomerados mineradores das explorações territoriais dos Bandeirantes, sertanistas do período colonial e onde a ordenação territorial esteve centrada na representação do poder da igreja católica. O fluxo das migrações inter-regionais e o tombamento do conjunto arquitetônico, urbanístico e paisagístico do Centro Histórico em 1988 pelo Iphan, e as festividades como a Festa do Divino, as Cavalhadas e os Mascarados contribuíram para o fortalecimento das práticas culturais. Para além do Centro Histórico, a experiência no Quintal da Aldeia no bairro Alto do Bonfim, centro de revitalização dos saberes e fazeres locais, sujeitos e grupos subalternos apropriam-se do espaço para práticas cotidianas. O objetivo desse estudo é analisar a experiência no Quintal da Aldeia no uso e apropriação do espaço urbano para compreender as marcas da resistência e a manutenção da colonialidade do poder, assim como identificar qual tessitura compõe-se a partir da rede cultural na subalternidade, assim compreender a produção do espaço urbano em Pirenópolis sob o viés das lógicas de uso e apropriação do espaço. O percurso metodológico adotado envolve a realização de pesquisa de campo, entrevista semi-estruturada, observação não participante e o diário de campo. Os resultados indicam o Quintal da Aldeia, enquanto território em resistência, por meio das práticas e formas de uso do espaço urbano e da interação dos atores sociais, configuram-se como práticas decoloniais que corroboram para o fortalecimento da comunidade e das identidades locais e não pertencentes ao patrimônio institucionalizado.

Palavras-chave: Território; práticas decoloniais; colonialidade; periferias urbanas; Pirenópolis.

ABSTRACT

Pirenópolis, is a Brazilian county located east of Goiás. Its urbanization history, founded as Minas de Nossa Senhora de Meia-Ponte in 1927, originated from mining agglomerations of the Bandeirantes territorial explorations and sertanistas (a term that does not have a translation) dating to the colonial era, where the urban territorial structure had been centered around the Catholic Church influence. The interregional migratory flow and the toppling of the historic downtown's architectural, urbanistic and scenic heritage in 1988 by IPHAN in addition to Festa do Divino, Cavalhadas and Mascarado's festivities contributed to the cultural scene empowerment. Beyond the historic downtown the experience in Quintal da Aldeia in Barro Alto do Bonfim, a local habits and traditions resurgence center, where individuals and groups make use of the area for daily ventures. The objective of this study is to analyse Quintal da Aldeia in its usage and urban occupation so as to comprehend the resistance aspects and the colonial power continuance, as well as identifying the cultural weave subalternity, leading to Pirenópolis' urban space production understanding, under the scope of its space usage and appropriation logic. The methodological path adopted involves field research, semi-structured interview, non-participant observation and field journal. Results indicate that the Quintal da Aldeia, as a territory in resistance, through the practices and forms of use of urban space and the interaction of social actors, are configured as colonial practices that corroborate the strengthening of the community and local identities and not belonging to the institutionalized patrimony.

Keywords: Territory; decolonial practices; coloniality; urban peripheries; Pirenópolis.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Rua do Bairro do Bonfim.....	75
Imagem 2 - Paisagem modificada após a exploração mineratória.....	77
Imagem 3 – Sede do Quintal da Aldeia – Espaço Criativo.....	88
Imagem 4 – Construção da nova sede do Quintal da Aldeia.....	91
Imagem 5 – Mc Murcego em apresentação - Pirenópolis, GO.....	94
Imagem 6 – Boi Myatã.....	112
Imagem 7 - Boi do Rosário - Myatã, confeccionado em homenagem à Marielle Franco.....	112
Imagem 8 - Oficina de Confecção do Boi do Rosário.....	114
Imagem 9 - Carcaça do Boi do Rosário.....	114
Imagem 10 - Os Bois e as Guerreiras.....	115
Imagem 11 - Passagem dos Bois na frente da Igreja Nosso Senhor do Bonfim.....	116

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Mapa de Localização do bairro Alto do Bonfim, Pirenópolis - GO.....	71
--	----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Tema dos Bois do Rosário.....	111
--	-----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

UNB	Universidade de Brasília
FES	Formação Econômica e Social
Ipea	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
MinC	Ministério da Cultura
ONU	Organização das Nações Unidas
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para a Infância
COEPi	Comunidade Educacional de Pirenópolis
IBRAM	Instituto Brasileiro de Museus
REBEA	Rede Brasileira de Educação Ambiental
REJUMA	Rede da Juventude pelo Meio Ambiente
SDC	Secretaria da Diversidade Cultural
UFG	Universidade Federal de Goiás
EMAC	Escola de Música e Artes Cênicas
OEA	Organização dos Estados Americanos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
APORTE TEÓRICO–METODOLÓGICO DA PESQUISA.....	16
PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	20
1 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA AMÉRICA LATINA.....	23
1.1 Dos caminhos que levaram às Américas.....	23
1.2 Território usado e a Colonialidade do poder nas Américas.....	27
1.3 Urbanização do território e a formação das periferias urbanas.....	40
1.4 Territórios em resistência no espaço urbano.....	49
2 PIRENÓPOLIS, PASSADO E PRESENTE.....	58
2.1 Pirenópolis: Uma aproximação geográfico-histórico.....	58
2.2 Realidade mineratória definidora do espaço urbano e o apagamento das diferenças: Alto do Bonfim.....	70
2.3 As manifestações populares, a cultura e o turismo no espaço Pirenopolino.....	78
3 EXPERIÊNCIA DO QUINTAL DA ALDEIA NA RESISTÊNCIA TERRITORIAL.....	86
3.1 O Quintal da Aldeia: histórico de lutas e estratégias de resistência territorial.....	86
3.2 A Guaimbê e a Flor-de-Pequi.....	97
3.4 Artes de fazer da resistência territorial: As Guerreiras do Bonfim, os Griôs, o Boi do Rosário e a Educação Popular.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS.....	120

INTRODUÇÃO

Este trabalho analisa a experiência do Quintal da Aldeia no bairro Alto do Bonfim em Pirenópolis, Goiás, enquanto um território em resistência por meio das práticas e maneiras do fazer que podem vir a constituir-se em práticas decoloniais nas periferias urbanas.

O Quintal da Aldeia nasceu por meio de encontros, conversas e atividades culturais nos quintais das casas populares no bairro Alto do Bonfim em Pirenópolis. O espaço cultural que é ponto e pontinho de cultura, espaço de leitura, memória, valor, história, mídia livre, cultura digital e saúde, buscou desde sua fundação em 2003 o envolvimento da comunidade, dos atores e protagonistas de movimentos culturais e representantes dos diversos segmentos. A espacialização das ações culturais a partir do espaço de vivência corroborou na construção das identidades dos sujeitos e de famílias em situação de vulnerabilidade social e no estímulo às políticas culturais que visam a mesmo modo a inserção e o resgate da cultura periférica e da zona rural pirenopolina. Como uma forma de resgate da memória popular e pouco valorada nos tempos atuais, o espaço foi batizado pelo nome “Quintal da Aldeia”¹ em referência ao espaço coletivo nas aldeias indígenas, onde são realizadas a partilha de saberes por meio do aprendizado lúdico e o estímulo do cotidiano entre as gerações. É espaço também onde as ONGs Guaimbê – Espaço e movimento criativo, entidade vinculada à ação Griô Nacional e a Flor de Pequi – Brincadeiras e ritos populares, se reúnem e realizam suas práticas por meio do brincar.

O reconhecimento do Quintal da Aldeia e sua atuação se deu mediante as políticas de incentivo à cultura e dos editais públicos do Ministério da Cultura – MinC, por meio do “Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania” – Programa Cultura Viva no ano de 2004, no reconhecimento do espaço como ponto e pontinho de Cultura. Nas parcerias com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, no Programa Monumenta (2008), onde foram publicadas as Coleções Vivências Educativas (07 volumes), “Quem conta um conto de encanta” e “Vozes do Bonfim” (CD e DVD) e pela confecção do livro “Caminhando com as Guerreiras”. (2008). Além do convênio firmado com a Secretaria Nacional de Política para Mulheres – SPM (2016), na elaboração do projeto que resgata as

1 Segundo o Quintal da Aldeia, não por coincidência, eram nos quintais das casas populares em Pirenópolis onde aconteciam as manifestações artísticas e culturais, e o bairro do Bonfim representa na cidade a “aldeia”, por onde todos os povos chegaram e por onde a minha trajetória junto ao ponto e pontinho de cultura começa. Informação disponível em: <<http://guaimbe.org.br/>>. Acesso em 12 de janeiro de 2020.

raízes da arte e ofício das parteiras do Distrito Federal e Goiás que gerou o livro-dvd “Esse dom que Deus me deu – a arte e o ofício das Parteiras Tradicionais do DF e GO”.

Ao longo desse trabalho o foco do olhar voltou-se para as resistências culturais nas periferias urbanas. Essa temática esteve presente ao longo da minha vida. Nasci na Ceilândia (RA-IX), e também residi em outras regiões administrativas do Distrito Federal, como Taguatinga (RA-III), Recanto das Emas (RA-XV), Riacho Fundo (RA-XVII), entre outras. Desde cedo tive contato com a realidade das periferias urbanas. Dentre elas, a violência, a fome, a falta de oportunidade, os obstáculos para fazer parte do mundo econômico e profissional, os desafios cotidianos que são intensificados pela infraestrutura precária. Dentre outros. A universidade pública era um sonho muito distante da minha vida e que tornou-se realidade graças aos avanços nas políticas de acesso e permanência. Foi onde tive acesso aos movimentos sociais, ao movimento estudantil, de mulheres, e às discussões sobre democratização do ensino, respeito às diferenças, agricultura alternativa. Foi a partir desse universo e da solidariedade de pessoas e movimentos que pude conhecer alguns países na América do Sul, como Venezuela, Uruguai, Cuba e Chile, e um pouco da trajetória histórica de seus povos. A partir do momento em que fui conectando com outras histórias de vida e com as periferias dessas cidades, resgatei memórias importantes que foram suprimidas da história ancestral pertencente a minha família e da comunidade. Todas as experiências corroboraram para me situar no mundo, como mulher periférica, como tutora da minha irmã mais nova, como geógrafa, como professora. E neles observei atentamente aos territórios em resistência. E as maneiras de fazer que indicavam novas possibilidades de afirmação e ressignificação do cotidiano urbano.

Os territórios em resistência (ZIBECHI, 2015), correspondem a territorialidades que expressam não apenas um modo de produção mas uma histórica criação político-social, onde as relações são baseadas em pensamentos contra hegemônicos e compartilham de uma lógica familiar-comunitária centrada no fortalecimento da mulher, nos valores de uso, comunitário, autogerido, incluso, democrático, estimulado por meio da noção de afeto, o que vem a contrapor a lógica capitalista vigente que configura-se patriarcal e baseada em valores de troca, hierárquico, segregador e individualista.

Os territórios em resistência podem ser analisados quanto às *maneiras de fazer* ou como *artes de fazer* (CERTEAU, 2014), pois constituem as práticas no qual os sujeitos reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural. Para o autor, as *maneiras de fazer* se formam a partir dos consumidores ou “dominados” e em contrapartida aos processos mudos que reorganizam a ordenação sociopolítica. De acordo com Certeau

(2014, p. 39), “a cultura articula conflitos que por muitas vezes legitima, desloca ou controla em razão do mais forte”, e alerta para o uso que os meios “populares” fazem das culturas difundidas e impostas pelas “elites” que são as produtoras de linguagem.

A cultura periférica é por vezes silenciada por ser considerada uma “marginalidade de massa; atividade cultural dos não produtores de cultura, uma atividade não assinada, não legível, mas simbolizada” (CERTEAU, 2014, p. 44). De acordo com o autor, as duas lógicas de ação referem-se às práticas do espaço e podem ser lidas como *estratégias* e *táticas* que procedem a criatividade no cotidiano. Os espaços culturais buscam resgatar valores simbólicos na sociedade assim como a história dos povos que foram historicamente subalternizados e contrapor o apagamento sistemático de sujeitos dado por uma cultura de opressão imposta pelas vertentes da matriz da colonialidade (MIGNOLO, 2005).

Tendo em vista que, o poder colonial configura-se em uma estrutura de larga duração (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 55), a continuidade do padrão de dominação europeu mesmo após o fim do colonialismo e das administrações coloniais não representaram o fim da colonialidade no âmbito econômico e político, mas são produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno-colonial² (GROSFOGUEL, 2008; BALLESTRIN, 2013). Nos territórios em resistência, as práticas decoloniais buscam como objetivo problematizar e desconstruir as práticas impostas pela própria colonialidade.

O presente trabalho se **justifica** pela necessidade de compreender a produção do espaço urbano em Pirenópolis sob o viés da colonialidade e do uso e apropriação do espaço realizado pelo Quintal da Aldeia e visibilizar as práticas de resistência dos coletivos culturais historicamente preteridos. Pensar a realidade latino-americana a partir de formas próprias de leitura de mundo pode contribuir para a compreensão de como o padrão de poder mundial por meio da colonialidade reproduz as assimetrias sociais e territoriais que correspondem a uma “matriz de poder colonial” e reconfiguram transversalmente todas as estruturas globais de poder (GROSFOGUEL, 2008, p. 51-52).

Isto posto, têm-se o seguinte **problema de pesquisa**: De que forma a experiência do Quintal da Aldeia, a partir das práticas comunitárias, configura-se como território em resistência? E em que condições tais ações espacializadas correspondem a práticas decoloniais?

Essa investigação ateve-se à **hipótese** de que as práticas e formas de uso e apropriação do meio urbano por meio da interação com a comunidade realizada pelo Quintal da Aldeia no bairro Alto do Bonfim, registra-se como resistências territoriais frente a matriz da

2 Conceitos a serem explanados no referencial teórico.

colonialidade do poder presente na formação histórica colonial da América Latina e na formação socioespacial do município de Pirenópolis. Parte-se do pressuposto que, as ações espacializadas corroboram para o fortalecimento de práticas comunitárias e das identidades locais e não pertencente ao patrimônio institucionalizado. Para além, as práticas quando espacializadas contribuem para o fortalecimento da rede cultural em Pirenópolis.

Na finalidade de interpretar o problema de investigação apresentado, têm-se o **objetivo geral**: analisar a experiência do Quintal da Aldeia no uso e apropriação do espaço urbano de Pirenópolis quanto um território em resistência.

Foram definidos quatro objetivos específicos para o melhor desenvolvimento e operacionalização da pesquisa, são eles:

- a) Contextualizar a questão de uso e apropriação do espaço urbano em Pirenópolis.
- b) Caracterizar as atividades culturais oriundas do Quintal da Aldeia e identificar os sinais de resistência territorial.
- c) Compreender como as marcas da resistência territorial no uso e apropriação do espaço possibilitam a manutenção ou a superação da colonialidade do poder.
- d) Identificar qual tessitura compõe-se por meio da organização de grupos sociais.

A seguir, foram elencados os passos metodológicos percorridos durante os dois anos de investigação.

APORTE TEÓRICO–METODOLÓGICO DA PESQUISA

O percurso teórico que estrutura esse trabalho busca trilhar caminhos que possibilitem a reflexão sobre os territórios em resistência nas periferias urbanas na América Latina. Assim, compreendo que, em sua trajetória, as ciências sociais e humanas foram constituídas sob os pilares do eurocentrismo como forma hegemônica da construção dos saberes, a ciência geográfica, fundada no contexto da modernidade fora formulada a partir de uma perspectiva eurocêntrica do conhecimento. Essa postura teórica frente ao que autores decoloniais apontam como colonialidade do saber começou a ser formulada por meio das disciplinas acadêmicas do Departamento de Estudos Latino-Americanos – ELA, das leituras elaboradas pelo grupo modernidade/colonialidade³ e das discussões a cerca das experiências culturais nas periferias urbanas.

Nisso, o conceito “colonialidade” elaborado em 1989 por Aníbal Quijano contribui para explicar como o padrão mundial de poder capitalista opera sobre os diversos âmbitos e dimensões da vida material e subjetiva (BALLESTRIN, 2013). Ao compreender que, a continuidade do padrão de dominação europeu mesmo após o fim do colonialismo e das administrações coloniais não representou o fim da colonialidade no âmbito econômico e político mas são produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno-colonial (GROSFUGUEL, 2008; BALLESTRIN, 2013), os estudos decoloniais puderam dar consistência ao entendimento de como a matriz colonial de poder funciona e como responde à globalização mundial.

Rogério Haesbaert e Porto-Gonçalves (2006, p. 19-20) entendem que mundo moderno não é possível de se compreender sem a colonialidade, pois,

[...] vivemos um sistema-mundo moderno-colonial, e não simplesmente um mundo moderno. Com isso, podemos superar a visão eurocêntrica de mundo sem que a substituamos por uma centrada no outro polo, o colonial, e sem que permaneçamos prisioneiros da mesma polaridade (a Europa e... o resto). [...] É preciso superar esta visão de um protagonismo exclusivo dos europeus e tomar os diferentes povos e lugares como constitutivos do mundo (HAESBAERT; PORTO-GONÇALVES, 2016, p. 19-20).

3 No final dos anos 90 o grupo modernidade/colonialidade iniciou suas atividades a partir dos estudos elaborados pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano sobre a colonialidade. Após uma série de encontros dos intelectuais das diversas universidades das Américas, o coletivo se estabeleceu e organizou um movimento epistemológico para a renovação crítica e utópica das ciências sociais a partir do Giro Decolonial, onde por meio das releituras históricas e reflexões acerca de velhas e novas questões do continente latino-americano busca-se analisar as relações de poder e dominação exercidas no território latino-americano afim de problematizar as questões da colonialidade global presente até os dias de hoje (BALLESTRIN, 2013).

A colonialidade trata-se de um fenômeno histórico-cultural que estrutura as relações de poder que são estabelecidas no território e surge como uma resposta a linearidade da produção do conhecimento moderno e a globalização mundial. Tendo em vista que, as expansões marítimas do século XV tiveram como objetivo a expansão das fronteiras geográficas, econômicas e religiosas dos países ricos do hemisfério norte e impuseram por meio da relação econômica e cultural uma concepção hierárquica de cultura que permanece até os dias atuais. Em vista disso, o conceito da “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005) busca compreender como as estruturas de poder estabelecem as relações nas sociedades pós coloniais na América Latina.

Sobre a expressão da colonialidade do poder, Grossfoguel (2008, p. 126), aponta que:

[...] designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados- -nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial, do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial (GROSSFOGUEL, 2008, p. 126).

As dimensões socioespaciais pouco valoradas na história mundial como a realidade das periferias brasileiras, são resistentes da vida cotidiana, pois guardam memórias e identidades que são consumidas pelas esferas de poder por onde a colonialidade se espacializa. Assim, compreender a estrutura da matriz colonial do poder por onde as esferas de controle atingem as diversas áreas da vida social como a economia, a autoridade, a natureza e os recursos naturais, as questões de gênero e sexualidade, a subjetividade e o conhecimento no mundo é desvelar as lógicas por onde se reproduz uma tripla dimensão: a do poder, a do saber e a do ser (BALLESTRIN, 2013). Eis o lado obscuro da modernidade, a sua colonialidade constitutiva e permanente (MIGNOLO, 2005; QUIJANO, 2005).

Rolnik (2018), investiga sobre os processos de opressão colonial e capitalístico como processos de captura da energia vital que reduz a subjetividade e as experiências dos sujeitos, nisso, observa as forças do mundo no corpo na criação de um indivíduo e sua identidade. Para a autora, o sujeito colonial moderno têm sua força vital e de cooperação canalizada não somente pelo regime econômico na acumulação do capital, mas de forma cultural, subjetiva e também ontológica o que “confere um poder perverso mais amplo, mais sutil e mais difícil de combater” (ROLNIK, 2018, p. 33-34). O que Rolnik identifica como uma reapropriação do direito à vida, observa que,

É preciso resistir no próprio campo da política de produção da subjetividade e do desejo dominante no regime em sua versão contemporânea – isto é, dominante em nós mesmos –, o que não cai do céu, nem se encontra pronto em alguma terra prometida. Ao contrário, esse é um território que tem que ser incansavelmente conquistado e construído em cada existência humana que compõe uma sociedade, o que intrinsecamente inclui o seu universo relacional (ROLNIK, 2018, p. 36)

Isto posto, nos debruçamos sobre o conceito de território sob a perspectiva da colonialidade do poder para compreender como se configuram-se as resistências espaciais. Segundo Santos (2014, p. 12), a essência do espaço é social, logo, a leitura do território deve ir além do valor de uso mas por meio do valor expressivo simbólico, parte da esfera do vivido, das práticas dos sujeitos que o protagonizam, esses, quando somados aos processos sociais representativos na sociedade realizam-se por meio das funções que dão substância aos objetos geográficos distribuídos sobre o território e produzem significados. Assim, a concepção de território usado (SANTOS; SILVEIRA, 2001), permite a compreensão das territorialidades que são formadas e ativadas pelos atores sociais.

Dentre as múltiplas dimensões sobre o conceito de território, Haesbaert (2016, p. 339), afirma que não há indivíduo ou grupo social sem território, sem relação de dominação e apropriação do espaço seja de caráter predominantemente material ou simbólico, para o autor, território é sinônimo de “...abrigo e proteção para os sujeitos que por meio dele, se fazem a si mesmos”. O autor sugere a análise do território numa perspectiva latino-americana, onde o conceito é tido como uma categoria de prática e o uso do território como termo cotidiano e como ferramenta política dos grupos que estão inseridos na subalternidade. Esse território que é definido e delimitado pelas relações de poder (SOUZA, 1995, p. 78), pode ser compreendido por meio das práticas sociais pelos quais justificam-se as ações no espaço, na valorização do simbólico e cultural, na emancipação de sujeitos e na construção de identidades plurais.

Os territórios urbanos na América Latina foram criados de forma emancipatória e estão constantemente sujeitos ao desgaste do mercado capitalista globalizado, à competição destrutiva da cultura dominante, à violência, ao machismo, ao consumo de massa e ao individualismo, o autor compreende as cidades como lócus de dominação e de esperança, nelas, as periferias têm configurado “territorialidades outras” para além do espaço instituído e hegemônico, estão em movimento e buscam construir novas formas de mundo, já que estão inseridos no núcleo mais duro da dominação e da acumulação de capital (ZIBECCHI, 2015, p. 07). Ainda segundo o autor, os territórios em resistência correspondem a territorialidades que buscam contrapor a lógica capitalista vigente que configura-se patriarcal, baseado em valores

de troca, hierárquico, segregador e individualista por expressarem não apenas um modo de produção mas uma histórica criação político-social (ZIBECHI, 2015).

Nessa investigação, os territórios em resistência foram estudados segundo as formas de resistência cotidiana que apresentam-se por meio de estratégias e táticas territoriais ou “maneiras de fazer” e constituem-se das práticas pelas quais os sujeitos reapropriam-se do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural e ao mesmo modo fazem a contrapartida dos consumidores ou “dominados”, nos processos mudos que organizam a ordenação sociopolítica (CERTEAU, 2014). Segundo Certeau (2014, p. 44) “a cultura articula conflitos que por muitas vezes legitima, desloca ou controla em razão do mais forte”, e alerta para o uso que os meios “populares” fazem das culturas difundidas e impostas pelas “elites” que são as produtoras de linguagem (CERTEAU, 2014, p. 39).

Portanto, essa investigação busca desvelar sobre a experiência do Quintal da Aldeia como um território em resistência por meio das maneiras de fazer do cotidiano e elencar estratégias e táticas territoriais que apontem para horizontes descoloniais frente ao projeto de colonialidade em curso.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O presente estudo possui caráter exploratório e natureza qualitativa, pois busca compreender o espaço por meio dos sujeitos do Quintal da Aldeia no bairro Alto do Bonfim. Para Richardson (2011, p. 80), a metodologia qualitativa pode vir a descrever a complexidade de determinado problema e por meio da interação de certas variáveis, assim como compreender e classificar processos dinâmicos vividos por grupos sociais possibilitando o entendimento das particularidades do comportamento dos indivíduos.

No ensejo de buscar caminhos alternativos para essa produção acadêmica e apontar o sul como uma alternativa teórica busca-se a elaboração de uma **epistemologia situada ao sul** que consiga contemplar o campo de diálogos interdisciplinares e a diversidade dos saberes. Logo, o projeto centra-se em debates decoloniais, dos estudos subalternos e de pensadores latinoamericanos. Assim leva-se em conta a cultura como centro das questões levantadas em sua influência sociocultural, histórica e política na construção conjunta de sentidos da ação humana que são inerentes ao contexto atual de vida e aos processos da globalização. Os estudos sobre identidade, comunidade e representação na construção de sentidos, são elaboradas em conjunto com a comunidade, onde essa construção de significados na vida cotidiana reescreve narrativas de vida cotidiana e geração de valor na comunidade onde observamos por vezes a exaltação das narrativas da modernização nas referências culturais que refletem as estruturas de poder (GILL; GOODSON, 2015, p. 215-219).

Dos procedimentos gerais:

O primeiro passo da investigação constitui na **pesquisa bibliográfica**, busca-se por meio do material elaborado aprofundar o debate teórico na investigação tendo como objetivo a maior familiaridade com o problema por meio de livros e artigos científicos e atendo-se a pesquisa documental para comprovação de tais fatos (GIL, 2009, p. 48).

As **pesquisas de campo**, constituem a base empírica da ciência geográfica busca dar profundidade às questões levantadas e a partir das técnicas de observação criar proximidade com o grupo e comunidade. O estudo de campo possibilita observar os fenômenos dispostos a partir da imersão na realidade abordada. Diante dessas etapas metodológicas, a pesquisa de campo está associada ao **Diário de Campo**, à **observação não participante** e à **entrevista** aos sujeitos. Os campos de aproximação com o Quintal da Aldeia deram início no mês de maio de 2020 quando as atividades do Quintal da Aldeia foram paralisadas devido a COVID-19, porém as conversas a distância com integrantes foram mantidas respeitando as leis de

isolamento social e local. Logo, a técnica de pesquisa a ser utilizada baseia-se por meio da interação dos **Grupos Focais**.

Após o campo de observação, objetivou-se desenvolver um **roteiro de entrevista semiestruturada** para compreender como se dão ações e atividades locais. As entrevistas realizadas por meio do grupo focal seguiram um modelo intergeracional, para valoração das práticas realizadas no ponto e pontinho de cultura, logo procurou-se entrevistar frequentadores do Quintal da Aldeia e moradores da comunidade do Alto do Bonfim que estiveram envolvidas nas atividades culturais. Todos os entrevistados autorizaram a utilização de suas falas e relatos de vida por meio do **Termo de Consentimento Livre e Esclarecido**.

Diante das normas de distanciamento social exigidas pelas entidades de saúde, o Quintal da Aldeia esteve durante o ano de 2020 e ainda por meses do ano de 2021 com as atividades paralisadas, devido a proposta intergeracional que têm junto ao bairro do Alto do Bonfim e com a comunidade Pirenopolina. Logo, foram realizadas quatro saídas de campo, sendo uma destinada a celebração do Festival Boi do Rosário com três celebrações para o Boi Estrela do Cerrado no ano de 2021, sendo elas, o nascimento do Boi Estrela do Cerrado no dia 23 de julho, o Ritual de Batizado do Boi no dia 30 julho e o Ritual de Morte do Boi Estrela com a comemoração de dez anos da festividade, que ocorreu no dia 12 de novembro. As festividades contaram com cortejo pelas ruas do Alto do Bonfim e com espetáculos que foram transmitidos via remoto pelas redes sociais do Quintal da Aldeia.

Isto posto, essa investigação está estruturada em três capítulos. No **capítulo 1** realizaremos as considerações acerca da América Latina sob o viés das relações de poder, no intuito de resgatar a história de apropriação das terras latinas por meio das noções de Território usado e da Colonialidade do poder. Logo, abordaremos os processos de urbanização e periferização, para o entendimento sobre a configuração dos territórios em resistência e as estratégias e táticas territoriais que perfazem as práticas decoloniais e visam a emancipação de histórias e vidas no continente.

No **capítulo 2**, realizaremos uma aproximação geográfico-histórico sobre Pirenópolis, para isso, realizaremos a análise territorial e sobre o contexto da formação socioespacial do município. Adentramos, a mesmo modo o estudo sobre a formação do bairro Alto do Bonfim e a relação com a realidade mineratória. A fim de visar a subalternidade e invisibilidade produzidas pela exploração do minério e a sua relevância para a construção histórica do município. Busca-se ainda nesse capítulo abordar sobre a produção da cultura em Pirenópolis por meio das manifestações populares, da produção de cultura local e do turismo.

Por fim, o **capítulo 3**, refere-se a experiência do Quintal da Aldeia como um território em resistência, a partir das práticas comunitárias e do compartilhamento dos saberes e fazeres populares e das estratégias e táticas territoriais decoloniais na ressignificação da comunidade periférica e da expressão das práticas decoloniais.

1 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA AMÉRICA LATINA

O primeiro capítulo da investigação busca trazer considerações acerca da América Latina. Para isso, apresentarei um contexto histórico da formação do território latinoamericano na busca de levantar a discussão sobre a realidade que permeia o continente. Observo que, apesar das generalizações aqui apresentadas, os fatos e acontecimentos apresentados possuem o objetivo de levantar características geográficas e elucidar sobre os processos e eventos que permeiam a região, além de aproximar ao debate da colonialidade como um subsídio para compreender as relações de poder e apropriação do território da América Latina. Para tanto, encontra-se dividido em quatro partes.

A primeira parte do trabalho dedica-se aos caminhos que levaram às Américas, nela, busco resgatar a história das navegações e contextos que levaram à invasão das terras e apropriação dos recursos, a escravidão e a subalternização dos povos e culturas preexistentes. Busco também elencar peculiaridades da configuração do mundo antes da chegada dos exploradores.

A segunda parte dedica-se a compreender a América Latina sob o viés dos conceitos de Território usado e Colonialidade do poder, a fim de compreender que dentre as relações estabelecidas que incidem sobre as distintas formações socioespaciais. Nesse sentido, parte-se do Território usado para a compreensão de sua totalidade material e imaterial que perfazem o espaço geográfico para então compreender o fenômeno da colonialidade do poder das Américas.

A terceira, aborda sobre os processos de urbanização e periferização da América Latina e a situação que se enquadra como periferia do mundo moderno colonial. Para isso, busco a partir das contribuições e discussões levantadas problematizar a situação resultante da espacialização do processo histórico.

Por fim, a quarta parte do capítulo está dedicada aos territórios em resistência no espaço urbano. Apresento as características dos territórios e como estão inseridas no contexto das cidades latinoamericanas na produção de cultura e de territorialidades.

1.1 Dos caminhos que levaram às Américas

As narrativas coloniais ocidentais buscam construir uma história sobre o mundo a fim de reduzir toda a complexidade da vida ao que é linear, fixo e independente, como se o percurso da vida fosse em prol de um progresso que fundamentado aos ideais coloniais visam a natureza como uma fonte de recursos inesgotável a ser explorada a todo o custo. Esse

modelo de civilização que é sustentado pelo discurso da modernidade e está aliado ao modelo individualista e antropocêntrico caminha junto ao sistema econômico capitalista e por muitos séculos sustentou narrativas coloniais que justificam até os dias atuais o racismo estrutural e a invisibilização, marginalização, a negação dos direitos e no genocídio dos povos da América Latina.

Desde a invasão, ocupação e apropriação das terras das Américas em 1492 pelos europeus e pela igreja católica, os povos originários e as culturas antigas que preexistiam no continente integravam aproximadamente 57 a 90 milhões de habitantes que se distinguiam entre incas, astecas, maias, guaranis, tupinambás, tupis, aymara, apaches, shawees, navajos, kuna, quéchua, yanomami, xavante entre tantas outras nacionalidades que concediam expressões próprias às terras que ocupavam como Abya Yala, Tawantinsuyu, Anáhuac e Pindorama. A configuração do mundo até então era policêntrico e não capitalista e diversas eram as civilizações que coexistiam e realizavam trocas segundo Porto-Gonçalves (2009, p. 25).

Os povos originários do território, que nos dias atuais reivindicam em encontros e movimentos a superação do nome da região das Américas⁴ pela expressão “Abya Yala”, que significa “Terra madura”, “Terra em florescimento” e “Terra de sangue vital” na linguagem dos povos Kuna, originários da Serra Nevada ao norte da Colômbia, como uma forma de resistência à designação eurocêntrica que generaliza a riqueza e diversidade cultural além da força da identidade latina como uma forma de unidade e de pertencimento dos povos que habitam o continente. Assim como a própria releitura do termo “povos indígenas”, por generalizar a diversidade dos povos e saberes que habitavam o continente por considerar ter chegado às índias. Isto posto, utilizaremos ao longo do trabalho tais termos como uma forma de conceder o espaço de voz e como uma práxis transformadora do pensamento.

Traçar o histórico das navegações torna-se importante para a compreensão de como o mundo se organizava antes da invasão das Américas e a partir da ligação das histórias do Mediterrâneo ao Atlântico. Assim, foram muitos os propósitos que levaram às navegações e a busca por caminhos alternativos, dentre esses, Porto-Gonçalves (2009, p. 28) aponta que, a tomada da cidade de Constantinopla (Istambul) pelos turcos em 1453 que ocorreu por parte dos grandes comerciantes genoveses que possuíam acordo político com as monarquias

⁴ A expressão “América” foi consagrada no final do séc. XVIII e início do séc. XIX como uma forma de homenagem a Américo Vespúcio, explorador italiano que viveu entre os anos 1454 a 1512, e adotada pelas elites crioulas como uma forma de estabelecer um contraponto relação aos conquistadores europeus durante o processo de independência. A reivindicação pelo nome da América Latina está presente nos encontros e movimentos dos povos originários que acionam não somente o nome “Abya Yala” para a região mas a presença do sujeito que foi silenciado nesse processo de apropriação de terras (PORTO-GONÇALVES, 2009).

ibéricas e com a Igreja Romana possibilitou o aparecimento do Circuito atlântico emergente (1492-1630) e a integração de circuitos mercantis independentes no mundo e passou a incorporar as rotas a dois circuitos já existentes até então, sendo eles “Anáhuac” (que hoje se constituem-se como México, Guatemala, Yucatán e Nicarágua) e “Tawantinsuyu” (Bolívia, Colômbia, Peru, norte do Chile e da Argentina, e Equador).

Embora o circuito comercial Atlântico não tenha se tornado hegemônico até o século 15, já que os projetos globais e os mapas traçados não traziam uma concepção global de um mundo integrado, tornou-se hegemônico no século 17 com a expansão inglesa e francesa até a Ásia e a África e após um período de expansão holandesa onde foram estabelecidas fronteiras imperiais internas e a criação do sul da Europa, segundo Mignolo (2020, p. 54). Ainda segundo o autor, o começo de um novo circuito comercial não somente serviu como base para a economia e para o domínio ocidental como para a configuração imaginária que transformou a ordem mundial geopolítica, assim como para a rearticulação de um imaginário racial e patriarcal onde dois princípios tornaram-se fundamentais, a “pureza de sangue” e os “direitos dos povos”⁵ (MIGNOLO, 2020, p. 54).

Além disso, nos importa mencionar que, a Europa ocupava um papel marginal e periférico nos grandes circuitos mercantis que eram centralizados em Constantinopla e era também a cristandade europeia até o fim do séc. XV uma cristandade marginalizada, pois:

A cristandade europeia, até fins do século XV, era uma cristandade marginal que se tinha identificado com Jafé e o Ocidente, distinguindo-se da Ásia e da África. Esse Ocidente de Jafé era também a Europa da mitologia grega. A partir do século XVI, com o triplo fato da derrota dos mouros, da expulsão dos judeus e da expansão atlântica, mouros, judeus e ameríndios (e com o tempo também os escravos africanos), todos eles passaram a configurar, no imaginário ocidental cristão, a diferença (exterioridade) no interior do imaginário (MIGNOLO, 2005, p. 35).

Até meados de 1453-92, a concepção de que o mundo seria um planeta, ou um globo não era disseminada, os europeus consideravam como um mundo conhecido por eles – a nobreza, o clero e a nascente burguesia mercantil – e foram as contradições da Europa da Idade Média que formularam uma solução que mais tarde se conformaria em forma geográfica as sociedades modernas e coloniais, é como explana Haesbaert e Porto-Gonçalves (2006, p. 15-17), que “fazemos parte de um mundo de singularidades e não de regiões que

5 Mignolo (2020, p. 54-57), aponta que na Península Ibérica do século 16 o Atlântico se organizava a partir dos “direitos dos povos”, que surgiu por meio das discussões de Valladolid entre Gines de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas sobre a humanidade dos ameríndios, que eram considerados vassallos do rei e servos de Deus, logo não poderiam ser escravizados e sim catequizados. Porém os povos africanos escravizados não pertenciam à categoria pois faziam parte do “comércio” atlântico e já pertenciam à um lugar de inferioridade no imaginário cristão. Já a “pureza de sangue” corresponde a um princípio formalizado na Espanha do séc. 16 com a expulsão dos mouros e dos judeus pelos cristãos que delimitaram as fronteiras do novo circuito comercial.

pressupõe um todo”, ao afirmar que essa história que nos é muito atual, trata-se de uma história que “atua” até os dias atuais.

Pois a partir da conformação territorial desenhada por meio de instrumentos modernizados de dominação como o Estado absolutista e as monarquias da Renascença foram destinados a reprimir as massas camponesas e plebeias na base da hierarquia social como uma forma de institucionalização da autoridade pública em domínios jurisdicionais excludentes e resultaram em direitos de propriedade privada e do governo público como poderes absolutos. Essa passagem de uma ordem fundada na territorialidade fragmentária para a propriedade estatal, centralizada com base na propriedade privada, tornaram as jurisdições políticas como exclusivas e demarcadas por fronteiras territoriais, onde a lei e o costume são atributos “nacionais” e/ou somente sujeitos ao soberano (HAESBAERT; PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 15-17).

Entretanto, a América não foi uma entidade a ser “descoberta”, ela foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã (MIGNOLO, 2017, p. 04). A invasão das Américas segundo Dussel (1993, p. 07), representou o momento em que a Europa se afirmou como o centro de uma história mundial, pois, enquanto nascia o projeto de modernidade no mundo, guiado por uma visão de mundo à luz da racionalidade eurocêntrica, inaugurava-se também a primeira identidade da modernidade, que já nasceu no imaginário do mundo moderno na condição de periferia, inferiorizada e dominada. Logo, a América não foi descoberta como algo que resiste distinta e a invasão não representou o descobrimento do Mundo Novo, e sim, a projeção do si-mesmo da Europa: o encobrimento do outro (DUSSEL, 1993, p. 35).

Além disso,

É a riqueza em ouro e prata saqueada de povos milenares como os quéchuas, aimarás, zapotecas, mixtecos, caribes, mapuches, tupis, guaranis e tantos outros, organizados/subordinados ou não em impérios, como o inca, o maia e o asteca, aliado à comercialização e escravização para fins mercantis de vários povos africanos, que permitirá aos europeus concentrarem tanta riqueza e poder para contraporem ao Oriente e se imporem ao mundo (HAESBAERT; PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 19)

Haesbaert e Porto-Gonçalves (2006, p. 18-19) meditam que, apesar da Europa vê-se como centro do mundo, todo o legado europeu como por exemplo a filosofia grega chegou por meio da Península Ibérica pelas mãos dos árabes e através da presença dos mouros. Além disso, Alexandria, no Egito, onde era localizada a biblioteca com maior acervo da cultura helênica e fora destruída pelos cristãos, sem contar os inúmeros acontecimentos históricos que

não reconhecem a riqueza que a matriz civilizatória vinda do Oriente. O que justifica a obsessão que pelo que é “novo” e a própria ideia de “Novo Mundo”, que marca a modernidade e o imaginário europeu ocidental desde o Renascimento e do colonialismo, como uma necessidade de afirmação frente ao “Mundo Antigo”, o Oriente. Segundo os autores, a América serviu de contraponto ao Oriente e como suporte para que a Europa pudesse se afirmar no mundo como um centro geopolítico e cultural.

1.2 Território usado e a Colonialidade do poder nas Américas

Em busca de aproximar o olhar para a discussão sobre a realidade da América Latina e compreender a realidade no qual a região está inserida, lançamos mão sobre a categoria do espaço. Para Santos (2014a, p. 12) “[...] a essência do espaço é social”, logo o espaço é formado para além do valor de uso mas por meio do valor expressivo simbólico que parte da esfera do vivido, ou seja, dos atores sociais que o compõem e produzem os seus significados. A leitura do espaço por esse viés depende de elementos como a sua periodização, pois a noção de espaço é relacionada a ideia de sistemas de tempo, onde as histórias produzidas seja no âmbito local, regional, nacional ou mundial dependem da ação das variáveis que são correspondentes a um sistema temporal (SANTOS, 2014b, p. 36). Sendo assim, espaço e tempo estão em unidade e podem metamorfosear um no outro e em todas as circunstâncias, sendo então parâmetros comparáveis (SANTOS, 2014b, 2009, p. 53). O que justifica o tempo atual sobreposto por questões de outros períodos históricos.

O espaço, como instância social e categoria de análise é proposto por Santos (2009) como um objeto abstrato, uma totalidade em movimento. É portanto historicizado através do seu uso por um povo, estado, nação e pela sua formação socioespacial⁶. De acordo com Santos (2009, p. 54), “Em qualquer momento, o ponto de partida é a sociedade humana em processo, isto é, realizando-se. Essa realização se dá sobre uma base material: o espaço e seu uso; o tempo e seu uso; a materialidade e suas diversas formas; as ações e suas diversas feições”. O que torna o tempo material e assimilável ao espaço é a empirização das técnicas utilizadas no trabalho da sociedade humana, pois as técnicas remetem a uma data e correspondem a um tempo específico no espaço geográfico.

6 O conceito de *formação socioespacial* foi formulado por Santos na década de 1970, no contexto do movimento de renovação crítica da Geografia Brasileira e desenvolvida a partir da matriz teórica marxista tendo como base os conceitos formação social e formação econômica e social – FES. O conceito dialoga diretamente com a noção de território usado por ter como finalidade desvelar sobre a realidade social e a sua formação. Nesse sentido, é utilizado para abordar a escala intermediária entre o lugar e o mundo (SANTOS, 2005) e como “teoria das mediações” (SANTOS; SILVEIRA, 2005) por intermediar a elaboração da teoria social do espaço e o estudo teórico-empírico sobre a realidade do Brasil e suas diferenciações espaciais.

Território, de acordo com Santos e Silveira (2011), corresponde a toda extensão apropriada e a seus variados usos pela sociedade que dependem do arranjo espacial em seus processos históricos, é formado por meio dos agentes sociais que o conformam e que produzem a materialidade e a imaterialidade, não sendo possível dissociar ambos, pois é por meio dos dois que se dá a conformação e a definição do espaço geográfico. Além disso, o uso do território pode ser definido por meio da infraestrutura, pelo dinamismo da economia e da sociedade. Entretanto, a concepção de território limita-se em sua definição por não tratar como central o produto da ação humana ao longo dos anos. Ainda segundo os autores, o território é composto dos fixos, que são imóveis, correspondentes a uma ordem de cunho público ou social e dos fluxos, formados por elementos públicos e privados que estão ligados às tendências privatizadoras (SANTOS; SILVEIRA, 2001, p. 247).

Além disso, o território para Santos e Silveira (2001, p. 247) é vivo e está em constante processo de transformação, assim como a sociedade, pois carrega em si as ações do presente que são realizadas por meio das ações humanas e também os traços históricos do passado que foram “congeladas” nos objetos geográficos. É o encontro entre as ações do passado, dados pela materialidade e as ações do presente, pelas ações humanas, que concede significado ao território. O território é portanto permanente, imóvel mas está sempre em movimento por meio do seu quadro social, um híbrido entre a materialidade e a imaterialidade e o resultado do conjunto de sistema de objetos e dos sistemas de ações.

Santos (2009, p. 94) ressalta que há uma inseparabilidade entre ação e objeto que é dada pela intencionalidade entre o ser humano e o meio, pois “à intencionalidade da ação se conjuga a intencionalidade dos objetos e ambas são, hoje, dependentes da respectiva carga da ciência e de técnica presente no território”, e que nem sempre a intencionalidade é guiada por uma racionalidade, tendo em vista que os atores sociais podem gerar ações que não são provenientes de decisões e portanto são imponderáveis. Segundo o autor “[n]ão basta definir os objetos em sistema. Temos de definir qual o sistema de práticas que sobre ele se exerce. Há uma interferência contínua entre os dois” que definem cada momento e podem constituir no fortalecimento de situações hegemônicas.

Cada período histórico carrega em si as técnicas representativas que o caracterizam, por meio das técnicas o ser humano realiza a ligação entre o espaço e o tempo, como afirma Santos e Silveira (2001) as técnicas são atribuídas de tempo que trabalham de forma solidária em sistemas técnicos e participam da produção do espaço e na configuração de um novo arranjo de objetos, padrões espaciais e funcionais. As técnicas possibilitam a distribuição do trabalho que pode ser lida como “processo pelo qual os recursos disponíveis se distribuem

social e geograficamente” (SANTOS, 2009, p. 132). A divisão do trabalho e dos recursos do mundo em sua totalidade contribui para a hierarquização de lugares em detrimento de outros, dos sujeitos sociais, das esferas de poder que passam a adquirir valor referente a sua localização (SANTOS; SILVEIRA, 2001; SANTOS, 2009).

Essa noção presente no estudo da formação socioespacial encontra-se para além da produção do espaço e é utilizado como um instrumento para compreender não somente a formação histórica da América Latina como também os dias atuais e como se dão as relações de poder do território latino-americano. Compreendemos aqui, poder segundo a definição de Raffestin (1993, p. 52–53), para o autor, o “poder” está presente em todas as relações, por vezes manifesta-se por meio de aparelhos complexos que delimitam o território, controlam a população e visam a dominação dos recursos, tornando-se portanto visível, e por outras, o “Poder” apresenta-se como um processo de troca ou de comunicação entre dois pólos que se ligam um ao outro ou se confrontam, essa força que provem dessa junção é que conforma o “campo de poder”⁷.

Souza (1995) reconhece a importância do espaço como um instrumento de manutenção, conquista e exercício de poder, para o autor, as relações de poder definem e delimitam o território que é constantemente influenciado pela dominação e por meio das práticas sociais e ações que valoram o simbólico e o cultural. Souza em diálogo com Hannah Arendt observa que, embora a guerra ou a imposição da violência sejam demonstrações de poder sobre determinado território, muitas das vezes ela representa a perda de poder, pois “toda diminuição de poder é um convite à violência” (SOUZA, 1995, p. 78). Assim, o estudo sobre o território pressupõe a análise do mesmo sob a prerrogativa de “quem domina ou influencia quem nesse espaço, e como?” (SOUZA, 1995, p. 79).

Arendt nos provoca a reflexão “O poder corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido” (ARENDR, 1985, p. 24). Por isso, quando associamos uma pessoa ao poder, devemos ponderar que estamos falando sobre uma pessoa que está investida de poder para atuar em nome de um número de pessoas e por isso o poder é inerente às comunidades políticas. Para a autora poder e violência se opõem, pois onde um exerce o seu domínio absoluto, o outro torna-se ausente, portanto “À violência sempre é dado destruir o poder; do cano de uma arma

⁷ Em Raffestin (1993), as relações de forças no território são compreendidas a partir da diferenciação de “poder” e “Poder”. Para o autor, a primeira definição diz respeito a relações de dois pólos que relacionam-se através das trocas ou da comunicação e nem sempre é visível, já o segundo termo diz respeito aos aparelhos distribuídos sobre o espaço e nem sempre visível e passível de identificação.

desponta o domínio mais eficaz, que resulta na mais perfeita e imediata obediência. O que jamais poderá florescer da violência é o poder” (ARENDRT, 1985, p. 29).

Já Quijano (2002, p. 04) afirma que, o fenômeno do poder pode ser caracterizado por um tipo de relação social que incluem três elementos: a dominação, exploração e conflito, essas inferem sobre quatro áreas básicas da existência social pois é expressada por meio da disputa e do controle do trabalho, e seus recursos e produtos; do sexo, seus recursos e produtos; da autoridade coletiva e pública; da subjetividade e intersubjetividade, seus recursos e produtos. Logo, as relações de poder disputam e controlam tais áreas para os seus interesses próprios, já que essas não nascem ou derivam uma das outras, porém são âmbitos da existência social que não podem existir umas sem as outras, e por isso esse nó estrutural, além de complexo, é sempre histórico e específico, pois trata-se de um padrão histórico de poder. Essa passagem das relações de forças entre os territórios é observada por meio da modernidade e do conceito da colonialidade.

A modernidade, representa a ruptura com o velho mundo e constitui-se em uma narrativa complexa e marcada por fenômenos intra-europeus como o Iluminismo, a Reforma Protestante e a Revolução Industrial e tem como ponto de origem a civilização ocidental, pois enquanto a Europa celebra as conquistas do Novo Mundo encobre a colonialidade como parte constitutiva desse projeto, assim como a dominação e a exploração dos sujeitos no território (MIGNOLO, 2005). Assim, inaugurar a modernidade no mundo fora imprescindível para a reprodução das lógicas do sistema colonial por meio da colonialidade. Lançamos mão do conceito a partir da definição:

[...] Entendemos aqui como “colonialidade” tão somente o lado reverso e inevitável da “modernidade” – seu lado sombrio, como a parte da lua que não enxergamos quando observamos a terra. A colonialidade traz para o primeiro plano a coexistência e interseção tanto dos colonialismos modernos quanto das modernidades coloniais (e, obviamente, a multiplicação das histórias locais que substituem a história mundial ou universal), na perspectiva dos povos e histórias locais que têm de confrontar o colonialismo moderno (MIGNOLO, 2020, p. 47).

A colonialidade trata-se de um fenômeno histórico-cultural que nomeia a lógica subjacente da civilização ocidental desde o Renascimento até os dias atuais. O conceito “colonialidade” foi elaborado por Aníbal Quijano em 1989 e contribui para explicar como o padrão mundial de poder capitalista opera sobre os diversos âmbitos e dimensões da vida material e subjetiva (BALLESTRIN, 2013). A colonialidade é constitutiva da modernidade e não existe modernidade sem a colonialidade (MIGNOLO, 2017, p. 04). Esse padrão de poder imposto por meio do projeto modernidade/colonialidade é explicado por meio da Matriz

Colonial de Poder – MCP e possui como fundamento a própria teologia cristã, responsável por marcar com “sangue” a distinção entre cristãos, mouros e judeus, e configurar o cristianismo como primeiro projeto global de um sistema mundial colonial/moderno (MIGNOLO, 2017, p. 05).

Quijano (2005, p. 117), ao falar sobre o processo de dominação das Américas, afirma que a América “constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade”. O autor medita que o padrão de poder colonial desenvolvido fundamentou-se na codificação das diferenças entre os sujeitos e a articulação de formas controle do trabalho em torno do capital e do mercado mundial, assim têm-se o sistema-mundo⁸ organizado a partir dos elementos: o capitalismo, o eurocentrismo e a colonialidade do poder. De acordo com Grossfoguel (2008, p. 49), o sistema-mundo capitalista trata-se de um sistema econômico que determina o comportamento dos principais atores sociais por meio de uma lógica econômica que visa a obtenção do lucro e que manifesta-se por meio da extração de excedentes e da acumulação de capital.

A classificação do planeta no imaginário colonial/moderno que é praticada pela colonialidade do poder começou a ser articulada pela Coroa Ibérica no século 16, onde os missionários espanhóis hierarquizavam o conhecimento e a civilização dos povos a partir da escrita alfabética, esse foi o primeiro momento de configuração da diferença colonial e para a construção do imaginário do atlântico. A partir do século 18 e início do 19, o critério de avaliação classificatório da população mundial passou a ser a história dos povos, nisso, as populações consideradas como “os povos sem história” foram situados em um tempo “anterior” ao tempo “presente”, já os povos que sabiam escrever eram considerados “com história” em relação aos que não possuíam tal conhecimento (MIGNOLO, 2020, p. 23).

Salientamos que, os povos dominantes quando adentraram o território das Américas utilizaram de estratégias para o exercício do poder, entre essas, a diferenciação dos povos por meio da noção de racialização, um processo construído para justificar a imposição do sistema escravista. Porém, a ideia de raça fora utilizada como uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista, já que “Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categorial racial” (QUIJANO, 2005, p. 117). Quijano destaca

⁸ A teoria do *Sistema-mundo* foi cunhada por Immanuel Wallerstein durante a década de 1970, baseado no conceito de economia-mundo, e na noção de divisão de trabalho que resultou na divisão do mundo em países centrais, semiperiféricos e periféricos. O conceito foi reelaborado a partir da inserção do elemento colonial/racial/moderno que possibilitou desvelar sobre a diferença colonial e passou a ser pensada a partir da ferida colonial como *sistema-mundo moderno/colonial* (BALLESTRIN, 2013).

que a ideia de raça, não está imbricada à nenhuma história antes das Américas, porém foi desde muito cedo trabalhada na configuração do imaginário moderno/colonial. Segundo o autor,

[...] na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p. 117).

Assim, a noção de diferença e a ideia de raça no seu sentido moderno começou a ser articulada por meio da colonização dos índios sendo mais tarde associada à cor da pele e ao negro, com a naturalização das relações coloniais de dominação (QUIJANO, 2005, p. 117). Nos primeiros séculos de dominação, a população indígena fora dizimada pela contaminação de doenças, por conflitos e guerras de extermínio e pela escravidão forçada pela missão catequizadora do homem branco, que por sua vez, recebia por meio das encomiendas a posse da terra e o direito de explorá-la com mão de obra gratuita (RIBEIRO, 2010, p. 55). Os povos africanos foram considerados exclusivos para o trabalho, já que a economia dependia da exploração da sua mão de obra e foram reduzidos à escravidão, e assim como os povos de distintos grupos étnicos que habitavam o território foram reduzidos a categoria de “negros” e “índios” e colocados numa posição inferior não somente por seus traços fenóticos mas também por suas descobertas mentais e culturais (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2005).

De acordo com Krenak (2020, p. 11):

[...] A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2020, p. 11).

Tal era choque entre cosmovisões que a concepção de *Pachamama*, como os *amauta* quíchuas e os *yatiris* amarás, sábios intelectuais que habitavam a região da Bolívia, destinavam para a relação humana com a vida, sendo *pachamama* a mantenedora da vida, e a mais tarde com a definição de “mãe terra”, que em seu significado a cultura e natureza

correlacionam entre si e são inerentes, pois “a cultura era natureza e a natureza era (e é) cultura” fora deturpada pelo conceito ocidental de natureza, como uma introdução do colonialismo ao domínio do conhecimento e da subjetividade e passou a situar-se como algo exterior ao ser humano e que distingue-se da concepção de cultura (MIGNOLO, 2017, p. 07). Além do espaço e corpos, a subjetividade humana foi colonizada nesse processo de silenciamento e apagamento dos povos ao longo dos séculos e da constituição das relações históricas, essas que perpassam as relações de poder.

Segundo Krenak, há todo um aparato que sobrepôs os artifícios que foram construídos pelos ancestrais ao longo dos anos e que deram uma nova conotação ao “corpo da mãe terra”:

Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infundável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da prosperidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo...Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal. Não tem nada a ver com a imagem masculina ou do pai. Todas as vezes que a imagem do pai rompe nessa paisagem é sempre para depredar, detonar e dominar (KRENAK, 2020, p. 60-61).

Assim, a colonialidade do poder nas Américas se constitui sobre os pilares da diferença colonial e imperial na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo, assim, para além do conceito da colonialidade, a concepção de colonialidade do poder traz consigo a leitura de raça e do racismo como “o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo” (GROSFOGUEL, 2008, p. 123). A própria formação do capitalismo mundial colonial/moderno no século XVI fora estruturado tendo como princípio as posições ocupadas durante os processos de colonização que são perpetuadas até os dias atuais e cujo as diferenças foram estruturadas em raça, gênero e trabalho (QUIJANO, 2000, p. 342). A diferença colonial legitima a subalternização do conhecimento e a subjugação de povos, assim como o apagamento das diferenças.

Sobre a colonialidade do poder,

[...] designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados- -nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da “colonialidade global” imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial, do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial (GROSFOGUEL, 2008, p. 126).

Ademais, o conceito “cultura” torna-se relevante para classificar a população da terra em relações hierárquicas de poder, pois busca por meio das instituições (Estado, universidades, igreja, entre outros) administrar tais hierarquias sociais e definir espaços adequados para tais objetivos e atividades, assim como depende de uma perspectiva epistemológica que possa articular a matriz de poder e canalizar a produção de conhecimento (QUIJANO, 1997; MIGNOLO, 2020). Assim, Mignolo (2003) ao falar sobre subalternidade, remete aos povos que foram historicamente preteridos nessa construção histórica – indígenas, africanos, afrodescendentes, mulheres, além das populações que sofrem com a continuidade do discurso colonial nas sociedades pós-coloniais e pela nova ordem mundial.

É importante relembrar em Grosfoguel (2008, p. 122), que “Às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo [...]”, não apenas um sistema econômico, mas uma estrutura de poder complexa com hierarquias globais organizadas no espaço e no tempo e que perpassam desde a formação de classes sociais e suas formas de trabalho organizadas pelo capital na produção de mais valia, como na divisão internacional do trabalho em centro e periferias.

A matriz de poder que foi inaugurada com a invasão das Américas e com a americanidade traduz-se em um projeto de vocação mundial de poder e dominação e busca por meio da colonialidade do poder o aprofundamento do capitalismo, do racismo e do eurocentrismo através do controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento (BALLESTRIN, 2017). Grosfoguel (2008, p. 124) em diálogo com Quijano (2000) afirma que, a matriz de poder colonial trata-se de um “princípio organizador que envolve o exercício da exploração e da dominação em múltiplas dimensões da vida social, desde a econômica, sexual ou das relações de gênero, até às organizações políticas, estruturas de conhecimento, instituições estatais e agregados familiares”.

De acordo com o autor, o fim das administrações coloniais produzidas pelas culturas coloniais não representou o fim da colonialidade, e que as “múltiplas e heteróneas estruturas globais” que foram implantadas nos últimos anos desde a invasão não deixaram de existir somente por causa da descolonização jurídico-político, pois apenas saímos de um período de “colonialismo global” para então uma “colonialidade global” (GROSFOGUEL, 2008, p. 126), pois:

Embora as “administrações coloniais” tenham sido quase todas erradicadas e grande parte da periferia se tenha organizado politicamente em Estados independentes, os povos não-europeus continuam a viver sob a rude exploração e dominação europeia/euro-americana. As antigas hierarquias coloniais, agrupadas na relação europeias versus não-europeias, continuam arreigadas e enredadas na “divisão internacional do trabalho” e na acumulação do capital à escala mundial (GROSFOGUEL, 2008, p. 126).

Entretanto, Grosfoguel (2008, p. 126) atenta para a distinção entre colonialismo e colonialidade, o colonialismo histórico justificava-se pela expropriação dos recursos naturais e fora legitimado pelo uso de força e pela supremacia político-militar do Estado colonizador, já o conceito da colonialidade refere-se a continuidade das formas coloniais de dominação mesmo após o fim das administrações coloniais⁹, tal processo fora construído no interior da modernidade e continuam a ser produzidas pelas culturas coloniais na estruturação do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. Entretanto, é a partir da colonização e seu fundamento na hierarquização das raças e da divisão racial do trabalho que o colonialismo se fez mundial e tem a modernidade como o eixo estruturador do novo padrão de poder (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2007; GROSFOGUEL, 2008).

A colonialidade está interligada à divisão internacional do trabalho, ainda que não se reduza à ela, mas possui como parte integrante de seu desenvolvimento as antigas hierarquias coloniais como um elemento constitutivo do sistema capitalista e que visa a acumulação de capital, já que é o capital que organiza o trabalho nas periferias e as zonas centrais da economia-mundo capitalista correspondem às zonas brancas/europeias/euro-americanas, como por exemplo a Europa Ocidental, o Canadá, a Austrália e os Estados Unidos (GROSFOGUEL, 2008).

A divisão racial do trabalho não somente forjou as relações assimétricas de poder por meio da dominação cognitiva e dos múltiplos epistemicídios sobre os povos originários e sobre as mulheres e homens negros africanos advindos das espoliações africanas, como essas identidades que foram produzidas sobre a ideia de raça “foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho”, onde raça e divisão do trabalho passam a ser elementos constitutivos, associados um ao outro e que se reforçam mutuamente mas sem que uma dependa da outra para existir ou para transformar-se (QUIJANO, 2005, p. 118).

⁹ O autor atenta que a utilização da palavra “colonial” não é designado não apenas para retratar o “colonialismo clássico” ou o “colonialismo interno”, assim como não se reduz a presença de uma “administração colonial”, mas refere-se a “situações coloniais” de opressão dos grupos que foram subordinados a partir da exploração cultural, política, sexual e econômica (GROSFOGUEL, 2008, p. 126).

Assim, a divisão do trabalho pautada pelo racismo e fortalecida da ideia de branquitude durante todo o período colonial passou a ser associada a postos de mando no trabalho e a salários, enquanto os povos indígenas foram lançados ao trabalho forçado até a morte e tiveram o trabalho reorganizado e reapropriado pela servidão e os africanos advindos do movimento da diáspora negra foram forçados ao trabalho escravo, como características que marcam o encontro do homem branco com as demais civilizações, e configuram um padrão de poder que marca a geografia social do capitalismo que teve início com as Américas (QUIJANO, 2005; BALLESTRIN, 2013). Além disso, pelo seu caráter patriarcal e sexista, ao longo dos anos mulheres foram destinadas a reprodução e a atribuição social do cuidado, enquanto aos homens a produção do trabalho, tais tarefas reproduzem uma relação assimétrica por não receberem o mesmo prestígio e valor na sociedade.

Em Santos (2009, p. 132-137), a divisão do trabalho pode ser compreendida como a divisão dos recursos materiais e imateriais em sua totalidade¹⁰, processo no qual os recursos disponíveis no mundo passam a se distribuir social e geograficamente, assim como o espaço volta-se para a funcionalização e objetificação e passa a corresponder a uma hierarquia entre lugares onde a distribuição espacial se dá de forma “desigual e combinado” e a redefinir a ação dos atores sociais, firmas e instituições. Santos (2009, p. 136) salienta que “a cada momento histórico muda a divisão do trabalho”, cria-se um tempo próprio e singular em relação aos períodos anteriores pois é demarcado pelo modo de produção, logo, temporalidades que dispõem de velhos elementos vão sendo substituídos e ultrapassados, ou permanecem sobrepostos na produção e diferenciação dos lugares. Sobre as rugosidades:

Chamemos *rugosidade* ao que fica no passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e acumulam em todos os lugares. As rugosidades se apresentam como formas isoladas ou como arranjos. É dessa forma que elas são uma parte desse espaço-fator. Ainda que sem tradução imediata, as rugosidades nos trazem os restos de divisões do trabalho já passadas (todas as escalas da divisão do trabalho), os restos dos tipos de capital utilizados e suas combinações técnicas e sociais com o trabalho (SANTOS, 2009, p. 140).

Santos (2009) e Santos e Silveira (2001) consideram a divisão do trabalho de duas formas complementares, uma trata-se da “divisão social do trabalho”, que remete à repartição do trabalho vivo nos lugares, e outra, sobre a “divisão territorial do trabalho” que envolve

¹⁰ Para Santos (2009, p. 132), os recursos referem-se a toda ação oferecida aos seres humanos, são “[...] coisas, naturais ou artificiais, relações compulsórias ou espontâneas, ideias, sentimentos, valores”. Santos observa que apesar de muitas disciplinas buscarem explicar ou enumerar os recursos, não se trata de um valor absoluto, seja em estoque de produtos ou de números populacionais, o valor de cada recurso não está relacionado a sua existência individual mas a sua qualificação geográfica e sua significação conjunta que cada um adquire por participar de um lugar, fora dos lugares os recursos tornam-se abstrações.

tanto a repartição do trabalho vivo quanto a distribuição do trabalho morto e dos recursos naturais, a ação humana depende tanto do trabalho vivo como do trabalho morto, pois assim como o meio ambiente construído “*built environment*” fundamenta a repartição do trabalho vivo, as feições naturais do território também operam sobre a maneira que se dá a divisão do trabalho (SANTOS, 2009, p. 139). Logo, sugere a interpretação das temporalidades e espacialidades vividas de acordo com as sociedades e a disposição de suas técnicas, por meio da noção da categoria de formação socioespacial, onde a produção do espaço é definida por meio da dos atores sociais (SANTOS; SILVEIRA, 2001; SANTOS 2009).

Do meio natural, pré-técnico à emergência das técnicas do uso do territorial brasileiro para o período técnico e técnico-informacional marcado pela globalização, todo período histórico dispõe de técnicas que o representa, essas técnicas funcionam de forma solidária em sistemas técnicos e agem sobre a divisão do trabalho (SANTOS; SILVEIRA, 2001). Santos (2009, p. 172-179) explica que o sistema atual é marcado pela difusão rápida das inovações técnicas, e que os sucessivos sistemas técnicos e suas formas de produzir energia, bens e serviços no meio geográfico tiveram seu marco a partir da Revolução Industrial com investimentos em maquinário e métodos fabris de manufatura, identificado como momento de aceleração. Embora a diversificação das técnicas no espaço tenha corroborado para a formação de zonas econômicas, essas respondiam às demandas do exterior, que implicavam na fiscalização da produção das atividades na agricultura e na mineração. Já o urbano, como trataremos no próximo subitem dessa investigação, teve seu desenvolvimento atrelado à localização do poder político-administrativo e a centralização de tais instrumentos, agentes e atividades econômicas.

Quijano (2005, p. 127), aponta que entre essa ligação que podemos considerar na relação entre o capital e pré formação do capital mundializado que mais adiante culminou na formação da civilização europeia ou ocidental esteve desde o princípio relacionado a ideia de que o estado de natureza é o ponto de partida para o curso civilizatório. Essa premissa sustentada pela perspectiva eurocêntrica evolucionista e a pela noção de dualismo das sociedades (pré capital-capital, não europeu-europeu, cristão-mouro, primitivo-civilizado, homem-mulher, tradicional-moderno etc), de que a evolução da história humana é concebida de forma unilinear e unidirecional fortaleceu ideias “mitificadas” de humanidade e progresso. Porém esse entendimento de mundo em muito importava à Europa, pois com a formação do mercado mundial dado pela abertura de novas rotas comerciais e pela invasão das Américas, consolidava-se ali a própria Europa e o projeto de capital mundializado.

As relações coloniais não estão limitadas ao âmbito econômico-político e jurídico-administrativo, o que estabelece a relação centro-periferias, essa dominação se perpetua por meio das colonialidades. Sendo assim, enquanto o termo “descolonial” busca problematizar e desconstruir as práticas “coloniais formais”, o emprego do conceito “decolonial” tem como objetivo problematizar e desconstruir as práticas da própria colonialidade (JARDIM, 2018). A “decolonialidade” parte do pressuposto de que a divisão internacional do trabalho e a hierarquização da população mundial formada durante os séculos de colonização europeia não se transformou com o fim do colonialismo e com a formação dos Estados-nação, sendo assim, perpetuou-se o colonialismo formal, jurídico-administrativo, que deu origem às diversas formas de dominação e às continuidades históricas entre os tempos coloniais e a independência formal no período “pós-colonial” (JARDIM, 2018, p. 142).

É partir da colonização das Américas que se têm um sistema de controle do trabalho que articula as formas de exploração conhecidas até então, desde a escravidão até a produção mercantil simples, organizadas em uma estrutura heterogênea de produção de mercadorias voltada para a circulação e para a mercantilização mundial. Os “espaços de globalização” mundializaram-se não a partir de uma noção de tempo global e único mas pela imposição de um relógio mundial onde os espaços mundializados são reunidos por redes mistas e que incluem a materialidade e a ação, assim como a rede técnica atual que instrumentaliza a produção, a circulação e a informação tornando-as mundializadas (SANTOS, 2009, p. 333-334).

É portanto uma “globalização perversa para grande parte da humanidade” (SANTOS, 2009, p. 334). Pois os vetores da hegemonia implicam uma ordem que causam “desordem” a nível local, isso acontece não somente pelas mudanças funcionais e estruturais que são aplicadas no território mas porque essa “ordem” têm como objetivo o próprio mercado global, que é também a sua auto-referência e finalidade (SANTOS, 2009). Os governos globais por sua vez, como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional intervêm no espaço transforma-o por meio de interesses unilaterais, por exemplo em investimentos de infraestrutura, intervenções que respondem a imperativos globais e interesses das transnacionais, cuja a complexidade da organização social é afetada e torna-se um problema coletivo principalmente em sociedades onde a desigualdade social e econômica é uma realidade.

O atual padrão de poder mundial consiste basicamente na articulação da colonialidade do poder, do capitalismo como um padrão universal de exploração, do Estado e o conjunto de instituições político e administrativo que organiza os territórios e povos e como forma central

de controle da autoridade coletiva, assim como o moderno Estado-nação predisposto do hegemonismo e por fim do eurocentrismo como uma forma hegemônica de controle e da subjetividade e intersubjetividade, principalmente na produção de conhecimento (QUIJANO, 2002).

Ao que Krenak (2020, p. 12) possibilita a reflexão: “Somos mesmo uma humanidade?” Se pensarmos que as instituições consolidadas como as universidades ou organismos multilaterais como o Banco Mundial, a Organização dos Estados Americanos – OEA, a Organização das Nações Unidas – ONU e a Nações Unidas para a Educação – Unesco, que foram configuradas e mantidas como instituições de uma “humanidade que pensamos ser” mas que estão transversalmente configuradas em uma estrutura de poder.

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. (KRENAK, 2020, p. 14).

Segundo o autor, tais instituições que foram mantidas sob o pretexto de uma “humanidade”, não consideraram, por exemplo, quando os povos originários alertaram sobre o perigo da mineração consumir as vidas humanas e sobre a necessidade da criação de uma reserva da biosfera no Brasil, porém, essas instituições como os Estados nacionais nasceram baseadas em velhas ideias que desconsideram as raízes da memória ancestral e que por vezes “só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade” (KRENAK, 2020, p. 13).

1.3 Urbanização do território e a formação das periferias urbanas

A esta parte da pesquisa está dedicada a compreender o fenômeno da urbanização e a relação com a formação das periferias na América Latina. Busco fazer um esboço sobre tais temas a fim de relacionar com os conceitos trabalhados anteriormente e a sua relação com a colonialidade do poder, essa que além de definidora dos territórios, torna-se também elemento essencial para entendimento a cerca das formações socioespaciais brasileiras.

Para isso, a noção de Formação Econômica Social torna-se importante para a compreensão do território nacional por levar em conta as especificidades e as particularidades inerentes à realidade da sociedade em contexto, como a sua evolução, as relações internas que dizem respeito ao quadro de formação social e em relação às forças externas que impulsionam o espaço, além das condições tecnológicas disponíveis, as relações capital e de trabalho, assim como nos possibilita interpretar a acumulação e superposição das formas que perfazem a totalidade do urbano (SANTOS, 2004). O enfoque dado à noção de formação social como categoria da realidade e como categoria analítica se dá por meio da produção do ser humano em transformar o espaço, vindo a romper com a dualidade ser humano *versus* natureza, pois considera a dimensão espacial como sinônimo de natureza (SANTOS, 2004, p. 246).

A urbanização cresceu no final do século XX com os avanços da industrialização e dos esforços de equipamento do território como uma forma de torná-lo integrado, como a expansão do consumo em diversas áreas e o impulso à vida de relações que influenciaram principalmente o setor terciário e a prestação de serviços e os investimentos privados, tais como o sistema de transportes, telecomunicações, bancos, instituições de ensino, companhias de energia, e tornou-se possível após as condições II Guerra Mundial. O esforço de integração do território contou com o apoio do Estado e das grandes corporações multinacionais, agentes socioeconômicos hegemônicos que engendraram a expansão da crise fiscal urbana por meio dos gastos públicos em renovação e requalificação urbana. O Brasil até então tinha como base econômica a agricultura que era realizada nas zonas de influência das capitais de Estado e nas funções administrativas públicas e privadas (SANTOS, 2018).

A evolução urbana brasileira seguiu um modelo de crescimento espraiado como consequência do aumento demográfico nos anos 50 e fora identificada como uma urbanização aglomerada e que atingiu tamanho desmesurado, onde ainda no primeiro momento tinham-se núcleos com mais de 20 mil habitantes, uma causa e efeito da especulação urbana e seguida de uma urbanização concentrada, onde as cidades alcançaram tamanho intermediário até atingir o estágio de metropolização. A complexidade do perfil urbano esteve associada à presença da metrópole e no incremento de objetos técnicos proporcionaram a difusão de variáveis e nexos modernos, onde fluxos de informação foram sobrepondo os fluxos de matéria presentes nos sistemas urbanos (SANTOS; SILVEIRA, 2001; SANTOS, 2018).

Entre os anos 1940 a 1950 e o crescente impulso à industrialização do território ganhou notório cenário na América Latina e torna-se determinante para o meio urbano. A industrialização passou a ganhar força devido à implementação de atividades do setor em diferentes áreas do território brasileiro, a formação do mercado nacional e os esforços de

equipagem do território para integrá-lo (SANTOS, 2018). Do período de 1960 a 1980, a urbanização se faz mais presente no território nacional, ainda que não se dê de forma homogênea por causa das desigualdades sociais entre as regiões, houve crescimento dos fluxos migratórios nas cidades médias e grandes. A população agrícola passou a ser maior que a rural em todas as regiões, principalmente porque uma parte dela é composta por trabalhadores do campo estacionais, ou popularmente “boia-fria”, que executavam o trabalho temporário e sem vínculo empregatício, e retornavam às suas moradias urbanas (SANTOS, 2018, p. 36).

A evolução urbana brasileira seguiu um modelo de crescimento espraiado como consequência do aumento demográfico nos anos 50 e fora identificada como uma urbanização aglomerada e que atingiu tamanho desmesurado, onde ainda no primeiro momento tinham-se núcleos com mais de 20 mil habitantes, uma causa e efeito da especulação urbana e seguida de uma urbanização concentrada, onde as cidades alcançaram tamanho intermediário até atingir o estágio de metropolização. A complexidade do perfil urbano esteve associada à presença da metrópole e no incremento de objetos técnicos proporcionaram a difusão de variáveis e nexos modernos, onde fluxos de informação foram sobrepostos aos fluxos de matéria presentes nos sistemas urbanos (SANTOS; SILVEIRA, 2001; SANTOS, 2018).

Santos (2018), afirma se tratar de uma “urbanização social territorialmente seletiva” e que esteve desde o princípio associada à geração de pobreza, pois a centralidade exercida pela metrópole contribuiu para a intensidade dos fluxos migratórios de todo o país, tornando-a um pólo de atração de pessoas em situação de vulnerabilidade social. Com a intensificação da pobreza, a população se viu sem acesso aos empregos, bens ou serviços essenciais, como o próprio direito à moradia e a habitação adequada, essas pessoas passaram a sobreviver nos centros urbanos em condições sub-humanas. Pois nas regiões metropolitanas percebe-se a diversificação e maior volume da divisão do trabalho o que estabelece um tecido de inter-relações que beneficiam o setor econômico (SANTOS; SILVEIRA, 2001; SANTOS, 2018).

A urbanização esteve acompanhada das modernizações do território. No esforço em tornar o território integrado e garantir a fluidez e a expansão do capitalismo, foram incrementados objetos técnicos que pudessem desenvolver aos meios produtivos, e responder à industrialização, assim como desenvolver os serviços cotidianos como o sistema de transportes, de telecomunicações e a produção de energia (SANTOS, 2018).

Com a mecanização do território, a construção do espaço passa a se realizar através da ciência, das técnicas e da informação, o meio técnico-científico-informacional passa a ser pautado pelos processos de mecanização do território e a organização do território através da

circulação de informação e de produções hegemônicas. A ação conjunta desses atores é atribuída a uma nova ordem econômica capitalista neoliberal que atende pela unificação do mercado, e pela introdução no território de avanços tecnológicos e a ampliação da produção, que são pautadas pelas ideologias de consumo e de crescimento econômico (SANTOS; SILVEIRA, 2001; SANTOS, 2018).

Desde sua origem, a urbanização no continente latinoamericano recebeu múltiplas interferências externas em ambos aspectos culturais e econômicos e políticos. Santos (2018, p. 19-20) afirma que a urbanização seguiu moldes coloniais, e que “a cidade era bem mais uma emanção do poder longínquo, uma vontade de marcar presença num país distante”. A urbanização sempre esteve atrelada às lógicas da modernidade/colonialidade, tanto na formação das cidades, com modelos urbanos importados das cidades europeias e no planejamento urbano que fora imposto pela arquitetura portuguesa e espanhola, assim como nos projetos de revitalização urbana que foram propostos pelo projeto da Paris Haussmann. Dentre outros exemplos. A colonialidade é uma marca que define a formação das cidades latinoamericanas e o processo de urbanização tornou-se o meio para a reprodução da matriz colonial de poder.

É nesse viés, que Quijano identifica o processo de urbanização:

[...] é um processo dependente. Isto é, que as suas tendências e características mais salientes estão regidas pelas do processo das relações de dependência de nossas sociedades. Convém insistir, todavia, que não se trata de uma mera vinculação mecânica e unidirecional, uma vez que as singularidades e especificidades da matriz histórico-social de cada uma das nossas sociedades atuam permanentemente como um sistema de intermediação [...] e das modificações produzidas pela urbanização derivam-se também efeitos de mudança nas próprias relações de dependência (QUIJANO, 1978, p. 20).

Para Quijano, ao analisar o processo de urbanização é necessário levar em conta a questão da dependência histórica como um elemento constitutivo da formação das sociedades latino-americanas. O percurso das sociedades latino-americanas na organização do sistema-mundo moderno-colonial são marcadas por um histórico de relações de poder baseadas no padrão de dominação e subordinação que resultaram nas relações assimétricas de poder. O sistema de relações de dependência tornou-se um fator que determina a existência e também a mudança das sociedades nacionais, visto que elas “pertencem, individualmente e em conjunto, ao sistema de relações de interdependência formado pelos países capitalistas e ocupam, dentro dele, uma situação de dependência. Do ponto de vista das nossas sociedades, trata-se antes de mais nada de um sistema de relações de dependência” (QUIJANO, 1978, p. 12-13).

Embora a urbanização nesses moldes tenha sido estabelecido com a formação do sistema-mundo moderno-colonial e com as navegações exploratórias em 1492, uma diversidade de aglomerados pertencentes aos povos originários preexistiam antes da chegada dos europeus. Alguns dotados de um núcleo bem desenvolvido e de eficiente estrutura urbana e organização social como o caso as civilizações dos Maias (Península de Yucatán) no México, que organizavam-se a partir das cidade-estado, com importantes centros urbanos que ligavam à política e religião. Os Astecas, que localizavam próximo a Cidade do México, e cujo a capital do império era Tenochtitlán, e a base da organização social permitia a mobilidade entre as classes sociais e a população vivia da economia baseada na agricultura e plantavam milho, algodão, feijão e pimenta. E o império Inca, organizados em quatro reinos e cada qual com um governante, ligados desde a cidade-capital Cuzco e que viviam a partir da agricultura e da criação de Lhamas e porquinhos-da-índia. São exemplos de histórias que foram silenciadas ao longo do processo de dominação e formação das cidades na América Latina.

O processo histórico da formação das cidades coloniais das Américas se deu de diferentes formas e levando em conta a especificidade de cada região. Para Darcy (2010) as cidades latinoamericanas foram elaboradas sob preceitos de uma ordenação artificial dotada de intencionalidade e de uma racionalidade que atendiam aos desígnios dos colonizadores, cujo o principal objetivo era defender e fazer prosperar a colônia para que essa fosse utilizada como usufruto da metrópole, seguido da intenção de conceber pessoas que fossem um produto da sociedade metropolitana e que pudesse ser leal a ela e à ideologia católico-missionária e por esses motivos, tal projeto sempre esteve alheio às aspirações da massa populacional que é utilizada como força de trabalho para gerar lucros. Lembremos que, em nenhum momento o curso da colonização voltou-se para conceber uma comunidade que “exista para si, um povo com aspirações próprias” que possa sobreviver ou prosperar (RIBEIRO, 2010, p. 40).

Entretanto, por mais que seja possível observar as características e semelhanças entre a formação das cidades coloniais portuguesas e espanholas, a origem de sua fundação esteve atrelada aos planos urbanos que diferenciavam-se. Nas cidades de colonização portuguesa as ruas cresceram a partir das ruas direitas ao redor das igrejas, essas que eram situadas nos lugares mais altos como uma forma de perpetuar o absolutismo do poder central e da igreja, que era um ponto de encontro e aglutinação da população, tendo em vista que os encontros, missas, festas e procissões eram realizadas, assim como o badalar dos sinos que marcava o cotidiano das cidades. Segundo Holanda (1995, p. 110), o que marca a formação das cidades coloniais portuguesas é a desordem, a inexistência de um traçado prévio, sem rigor ou método

que denotam um certo “desleixo” e alimentam a ideia de não ser uma cidade planejada, porém dotada de coerência orgânica. Já Medeiros (2010) explica que esse mito deve-se ao fato de que os portugueses preocupavam-se com as Ordenanças do Reino que eram voltadas para a arquitetura das cidades e menos para a fundação.

As cidades espanholas por sua vez, pareciam obedecer a legislação específica, foram projetadas comumente com traçado em xadrez, regular, com exceção de algumas cidades de plano informal como Cartagena das Índias na Colômbia. As cidades hispano-americanas seguiram a iniciativa da Coroa, diferente dos portugueses que seguiram as Ordenanças do Reino, essa tinha como intuito de controlar, explorar e expandir território, eram as leis que determinavam os lugares de ocupação e povoamento, assim como a distribuição de terra, comércio e defesa, o que justifica as igrejas e prédios oficiais com estrutura e imagem grandiosa, avolumada e mais elaboradas que serviam também para impressionar os povos originários e fazê-los “maravilhar” e desejar amizade dos espanhóis, como resultado, as cidades de colonização hispânica têm como característica serem pequenas, densas, compactas e desprovida de vegetação (SANTOS, 2001 apud MEDEIROS, 2010).

As cidades coloniais hispano-americanas foram as primeiras a aplicar o plano de cidade ideal que foram implantadas pelo poder centralizado e despótico da Monarquia Espanhola como um dos instrumentos de empreendimento do mercado capitalista, cidades coloniais foram traçadas previamente na Espanha e foram edificadas seguindo o modelo do plano de cidade, como exemplo estão as cidades de Lima, fundada em 1555, desenhada como um tabuleiro de damas ao redor da praça central e a Cidade do México, construída na antiga Tenochtitlan que fora arrastada pelos espanhóis em 1529, são cidades fundadas sobre o estilo barroco que foram projetadas a partir de um modelo urbano racional e que possibilitavam a circulação de pessoas, transportes e mercadorias (ROLNIK, 2011).

[...] do ponto de vista econômico, os pressupostos dos planos barrocos são extremamente atuais.

Do ponto de vista político, o desenho proposto pelo plano barroco das grandes avenidas e blocos regulares baseia-se na ideia de um poder urbano que possa ser visto e ao mesmo tempo ver e ao mesmo tempo ver e controlar a cidade (ROLNIK, 2011, p. 65-66).

Ribeiro (2010) ainda relembra que na América Latina o que sobressai é a unidade do produto resultante da expansão ibérica e o seu processo de homogeneização da população, pois encontram-se no território gente de todos os lugares da terra, povos que por meio da miscigenação presente em mais de 90% da população, guardam em seus rostos étnico-

culturais heranças de todas as matrizes da humanidade que se difundiram e puderam contrapor à matriz ibérica em alguns países e indígena ou africana em outros. A homogeneização em curso está presente nos planos de sociedade como, por exemplo, no plano linguístico e cultural que tornaram-se mais homogêneos que o das próprias nações colonizadoras e também de muitas outras áreas do mundo. Assim, observa-se que o preconceito racial é uma marca no território latinoamericano e que sua aspiração é o branqueamento da população.

Como salienta Darcy (2010, p. 31):

Assim, os contingentes negros e indígenas que tiveram que enfrentar enormes obstáculos para acender da condição de escravos à de proletários concentram-se principalmente nas camadas mais pobres da população. Além da pobreza oriunda da superexploração de que foram e são vítimas pesa sobre eles muita discriminação, inclusive a proveniente da expectativa generalizada de que continuem ocupando posições subalternas, as quais dificultam sua ascensão a postos mais altos da escala social (DARCY, 2010, p. 31).

É de comum ato que a explosão demográfica e o êxodo rural sejam associados à geração de pobreza, pois, observa-se que os indígenas que sobreviveram e foram expulsos de suas terras e não residem nas comunidades indígenas ou isolados, assim como os povos africanos que foram escravizados e o campo tenha deslocado rumo às cidades em busca de melhores condições de vida e sobrevivência, Santos (2013) observa que em determinados períodos da história, o crescimento demográfico esteve associado ao crescimento econômico tanto em países desenvolvidos como subdesenvolvidos, que apesar de estarem ligados, seja direta ou indiretamente, essas estão ligadas aos impactos proveniente das modernizações que provém de influências externas ao país e se instalam em pontos cegos das cidades e que lhe oferecem rentabilidade.

Existe uma ideia, segundo Santos (2013, p. 36) de que a formação da pobreza nas cidades seria um resultado da superpopulação nas cidades, uma vez que essa parte da lógica de que existem pessoas em superabundância e essas devem ser responsabilizadas social e economicamente, quando não culpabilizadas e eliminadas. Porém, o que existe é uma má divisão dos recursos disponíveis e uma má divisão de renda que geram mais escassez e corroboram para a desigualdades socioespaciais. A marginalização e a segregação das populações periféricas está relacionada às consequências do modelo socioeconômico, que serve de suporte às cidades; à estrutura física das cidades e os problemas relacionados à mobilidade da população, à educação e à saúde (SANTOS, 2013; HAESBAERT, 2014).

Os números atuais revelam as desigualdades sociais e denunciam o racismo estrutural. Um estudo realizado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública da Unicef aponta que entre

os anos de 2012 a 2019 a taxa de mortalidade de jovens negros e negras no Brasil foi de 6,5 maior do que a taxa nacional, sendo que dentre as 35 mil mortes no país entre os anos de 2016 e 2020 aproximadamente 80% eram negras e negros. Além disso, um estudo levantado pela Rede Observatórios de Segurança mostra que a cada quatro horas uma pessoa negra é morta pela polícia, somando mais de 2.600 mortes em ações policiais no ano de 2020, sendo que 82,7% dessas pessoas eram negras. A violência policial escancara o racismo estrutural no país, pois esses dados resultam de articulações históricas de poder no território e possui como alvo o extermínio e genocídio da população negra no país.

Segundo um estudo realizado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública da Unicef aponta que entre os anos de 2012 a 2019 a taxa de mortalidade de jovens negros e negras no Brasil foi de 6,5 maior do que a taxa nacional, sendo que dentre as 35 mil mortes no país entre os anos de 2016 e 2020 aproximadamente 80% eram negras e negros. Além disso, um estudo levantado pela Rede Observatórios de Segurança mostra que a cada quatro horas uma pessoa negra é morta pela polícia, somando mais de 2.600 mortes em ações policiais no ano de 2020, sendo que 82,7% dessas pessoas eram negras. A violência policial escancara o racismo estrutural no país, pois esses dados resultam de articulações históricas de poder no território e possui como alvo o extermínio e genocídio da população negra no país¹¹.

Segundo o Atlas da Violência elaborado pelo IPEA (2021), as mortes violentas por causa indeterminada, em que o Estado fora incapaz de identificar a motivação do óbito, registrou um aumento de 69,9% somente no ano de 2019, quando esses dados somados ao total de mortes violentas, registra-se um aumento de 88,8% e ressalta que a violência é um problema generalizada no país. No estado do Rio de Janeiro esses dados tornam-se alarmantes, pois a taxa de homicídios diminuiu cerca de 45,3% ao mesmo passo que as mortes violentas por causa indeterminada aumentaram cerca de 237% somente no ano de 2019.

Ademais, o atlas da Atlas da Violência revela a preocupação com a política permissiva do governo federal em relação ao armamento da população, pois ao facilitar o acesso às armas através da regulação vigente há o favorecimento de crimes interpessoais e passionais que estão ligados ao mercado legal e ilegal de armas e a dificuldade associada em localizar a origem desse armamento e a circulação em território nacional. Salientamos que foram três os fatores que contribuíram para diminuir os homicídios no país, em primeiro a mudança no regime demográfico e o conseqüente envelhecimento da população, seguido das ações

11 <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/negros-somam-80-das-mortes-violentas-de-jovens-no-pais-aponta-estudo/>

voltadas para segurança pública dos estados e municípios e por último o Estatuto do Desarmamento (CERQUEIRA *et al.*, 2019).

Sabendo-se que “a cidade é o lugar privilegiado do impacto das modernizações, já que estas não se instalam cegamente, mas nos pontos do espaço que oferecem uma rentabilidade máxima”, são as modernizações do território e a forma que assumem o período tecnológico as responsáveis pelo desemprego e pela marginalidade (SANTOS, 2013, p. 26-28). Pois além dos projetos de colonização pautados sob a lógica de um mercado que age como regulador do território, a colonialidade é persistente e duradoura no cotidiano das cidades e afluenciou diretamente a formação e a organização dos territórios. Além disso, torna-se um dispersor das modernizações por estar ligado a um crise global cujo o epifenômeno é a crise urbana. Segundo Santos,

De fato, se há crise, trata-se de uma crise global, sendo a crise urbana apenas um epifenômeno. As condições nas quais os países que comandam a economia mundial exercem sua ação sobre os países da periferia criam uma forma de organização da economia, da sociedade e do espaço, uma transferência de civilização, cujas bases principais não dependem dos países atingidos. As razões dessa “crise urbana” encontram-se no sistema mundial. É portanto, nesse nível que se podem encontrar explicações válidas. É necessário voltar-se para as raízes do mal, para fazer uma análise correta e estar em condições de fornecer soluções adequadas (SANTOS, 2013, p. 29-30).

A crise urbana das cidades modernas corresponde a uma série de fatores como a relação do urbano com o mercado, quando é gerada uma competitividade de lugares e “quando o mercado domina a cidade” e passa a reorganizá-la através de ações voltadas para a iniciativa privada e a responder aos interesses privados hegemônicos (ROLNIK, 2001, p. 29). As privatizações beneficiaram os processos de gentrificação, de centralização dos pólos urbanos e de oferta de serviços. Essa seletividade por lugares resultou em intensos fluxos migratórios nos centros urbanos, onde grandes massas populacionais passaram a locomover-se em transporte público lotado para o trabalho, essa “separação dos locais de trabalho em relação à moradia” deslocou a “função” das cidades (moradia-trabalho) e influenciou o mecanismo de segregação socioespacial (ROLNIK, 2001, p. 42).

Segundo Rolnik (2001, p. 42-43).

[...] além dos territórios específicos e separados para cada grupo social, além da separação das funções, morar e trabalhar, a segregação é patente na visibilidade da desigualdade de tratamento por parte das administrações locais. Existem por exemplo, setores da cidade onde o lixo é recolhido duas ou mais vezes por dia; outros uma vez por semana; outros, ainda, onde o lixo, ao invés de recolhido, é despejado. As imensas periferias sem água, luz ou esgoto são evidências claras desta

política discriminatória por parte do poder público, um dos fortes elementos produtores da segregação (ROLNIK, 2001, p. 42).

Esse movimento de segregação vem acompanhada pela disseminação do trabalho assalariado, que marcou a crise da escravidão e a expansão do trabalho livre em algumas cidades brasileiras no final século XIX, a segregação é “produto e produtora” do conflito social e em todos os casos (ROLNIK, 2001). As desigualdades socioeconômicas corroboram para a precarização de vida das pessoas nas cidades e nos processos que resultam na segregação dos territórios e nas contradições nas condições de vida das pessoas (HAESBAERT, 2014).

É possível pensar na organização do espaço por meio das classes sociais (NEGRI 2008, p. 130), pois para além da divisão das classes sociais produzidas pela segregação socioespacial, o processo é uma forma de controle do próprio espaço urbano, pois “Cada vez mais a cidade é lugar de atuação dos agentes de produção do espaço”, e essa segregação residencial por meio da diferenciação econômica vem a refletir desde a arquitetura das cidades como no “padrão de desenvolvimento da complexidade das relações sociais”.

A separação entre classes sociais nas cidades é não somente espacial como também social e pode ser explicada por meio da renda, do tipo de ocupação e do nível educacional, e que para o autor são inúmeros os problemas sociais, econômicos, políticos, culturais e ideológicos que resultam, entre eles “pobreza, miséria, violência, degradação ambiental e social, exclusão, desemprego, falta de moradia, favelização, periferação, segregação, insuficiência de transporte adequado, entre outros” (NEGRI, 2008, p. 129).

No Brasil, aproximadamente 17,1 milhões de pessoas, cerca de 8% da população do país moram em favelas, segundo um estudo realizado pelo Instituto Locomotiva em parceria com o Data Favela e a Central Única das Favelas – CUFA¹². O estudo aponta que as favelas no país são uma condição urbana onde 89% da população reside nas Regiões Metropolitanas. A população negra nas favelas corresponde a 67% da população, número acima da média nacional que é 55% das pessoas¹³. Outro dado importante é que segundo o presidente da Cufa, Preto Zezé, os moradores da favela movimentam cerca de R\$ 119,8 bilhões em renda por ano, valor que supera a renda de 20 das 27 unidades federativas e também maior que o consumo

12 <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/cerca-de-8-da-populacao-brasileira-mora-em-favelas-diz-instituto-locomotiva/> Acesso em Março de 2022.

13 Segundo o Censo de 2010 do (IBGE), aproximadamente 11.425.644, equivalente a 6% da população residem nos “aglomerados subnormais” nome técnico designado para designar padrões habitacionais que conformam até 51 domicílios. Informações: <<https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/15788-aglomerados-subnormais.html?=&t=acesso-ao-produto/>> Acesso em Março de 2022.

dos países Bolívia, Uruguai e Paraguai. O que revela que as favelas estão em movimento e produzem riquezas.

1.4 Territórios em resistência no espaço urbano

Resistência. Palavra que faz muito sentido no mundo atual. Para quem já vivia em Abya Yala, atual América Latina antes das invasões do homem branco europeu cristão, são quinhentos anos resistindo às pressões externas, de territórios invadidos, dos povos massacrados pela imposição de um modo de ser. Estar. Anos de exploração, colonização, escravidão e massacres na tentativa do apagamento sistemático de culturas e memórias situadas no território. Esses povos foram lançados a própria sorte nas periferias urbanas. Este tópico, destina-se a compreender os territórios de resistência presente nas cidades.

Para Pereira (2017), resistir tornou-se a ordem do dia, enquanto para muitos é a única alternativa possível para sobreviver, é uma prática cotidiana de grupos que vivem em posição desprivilegiada nos vários campos das relações de poder e apresenta-se por meio das estratégias e táticas territoriais.

Território para Raffestin (1993) é formado a partir do espaço e por meio da ação dos atores sociais que se apropriam do meio físico-natural e da matéria-prima que lhe é fornecida e através de interesses específicos passam a transformá-lo. Espaço é portanto, anterior ao território e está relacionado com as relações de poder. Quando Raffestin (1993) fala sobre poder territorial, está referindo a um poder multidimensional, que está vinculado ao espaço e ao tempo e é atribuída de uma intencionalidade de uso, por muitas vezes encontra-se centralizado no Estado como agente, mas não se trata de algo hierárquico ou que é concedido, pois as camadas mais subalternas da população também estão providas de poder.

Em Haesbaert (2004), sugere uma dupla conotação ao conceito que também está ligado as relações de poder e possui múltiplas dimensões. O território é formado por uma dimensão (i)material, que está diretamente ligada do poder mas que não se restringe ao poder político, esse corresponde ao poder em seu sentido mais “concreto” de dominação. E o poder “simbólico”, relacionado à apropriação, ao valor de uso do território e à produção de identidade, de subjetividade e dos simbolismos. A leitura de Haesbaert supõe o território enquanto “espaço-tempo vivido”, que fora construído por meio de um longo processo social que denotam a sua complexidade e a sua diversidade e por isso torna-se “múltiplo”, o que não se assemelha a um território “unifuncional” que é pautado pelo capitalismo hegemônico.

Embora os termos dominação e apropriação apresente uma relação dicotômica, Haesbaert (2004a) aponta que tratam-se de generalizações para analisar as territorialidades. E atenta para a historicidade do território, pois com o decorrer do tempo e em determinados espaços, os objetivos de territorialização (dominação e apropriação), diferenciam-se entre as sociedades e os territórios. Logo, elenca traços fundamentais que guiaram o uso do território ao longo do tempo, dentre eles:

- abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção;
- identificação ou simbolização de grupos através de referentes espaciais (a começar pela própria fronteira).
- disciplinarização ou controle através do espaço (fortalecimento da idéia de indivíduo através de espaços também individualizados);
- construção e controle de conexões e redes (fluxos, principalmente fluxos de pessoas, mercadorias e informações).

Território é instrumento de poder político e espaço de produção de identidade cultural, é sinônimo de “...abrigo e proteção para os sujeitos que por meio dele, se fazem a si mesmos” e por isso não existe indivíduo ou grupo social e território, sem relação de dominação ou apropriação do espaço seja de caráter material ou simbólico (HAESBAERT, 2006, p. 339). O território é pode ser formado por sujeitos, grupos sociais e ou culturais, pelo Estado, empresas e instituições, como no caso da Igreja e é caracterizado conforme aos sujeitos que o ocupam e constroem (HAESBAERT, 2014, p. 59). Sobre territorialidade compreende-se as relações e o reflexo das associações instituídas no território (RAFFESTIN, 1993). Expressam pertencimento dos grupos/indivíduos com o território na construção de seus significados, ao mesmo tempo que é sinônimo de área de vivência e de reprodução, pressupõe a preocupação com o destino e com o futuro (SANTOS; SILVEIRA, 2001).

Dado ao processo histórico, o território e o seu uso passam a expressar uma multiplicidade das ações e de representações espaciais que compõe a *multiterritorialidade*, conceito utilizado para explanar sobre os territórios que são originados e co-existem entre si, formado a partir dos processos de territorializações. Segundo Haesbaert (2014, p. 73),

Territorializações efetivamente múltiplas – uma multiterritorialidade em sentido estrito, construída por grupos que se territorializam na conexão flexível de territórios-rede multifuncionais, multigestionários e multiidentitários, como no caso de alguns grupos pertencentes a diáspora de migrantes (HAESBAERT, 2014, p. 73).

Por multiterritorialidade compreende-se a multiplicidade e pluralidade dos territórios. Um território plural pode ser formado por diversos territórios no seu interior ou a partir dele, e

podem abarcar um conjunto de outros territórios ou territorialidades que ultrapassam seus limites (HAESBAERT, 2004a). A noção de multiterritorialidade (HAESBAERT, 2004a), é uma característica do mundo pós-moderno que dispõem de territórios flexíveis e com fluidez territorial, o que possibilitam tanto o fluxo de pessoas, de mercadorias e de informação, assim como o controle fluxos e conexões. E esteve ligada ao mito da desterritorialização que pressupõe a perda ou o desaparecimento de territórios pela superposição de territórios-redes. Porém, segundo o autor “[...] toda desterritorialização é acompanhada de uma reterritorialização” (HAESBAERT, 2016, p. 131), os seres humanos estão em contante movimento, o que faz a mobilidade uma característica fundamental nos processos de (re) territorialização, assim como as questões econômicas, políticas e simbólicas.

As sociedades pós-modernas são marcadas pelas relações de poder de agentes múltiplos e apresentam uma multiplicidade de poderes em várias dimensões e que incidem sob diferentes escalas e conformam territorialidades, a representação se faz por meio da noção de territórios-zona e territórios-rede. Segundo Haesbaert (2004a), os território-rede são formados a partir de territórios tradicionais como os territórios-zona e configuram-se como descontínuos, dinâmicos e móveis, possuem como característica a sobreposição dos territórios e o controle por meio das redes. Já os territórios-zona estão associados à continuidade espacial de áreas e fronteiras territoriais que são demarcadas por grupos que estão territorializados.

A noção das redes e a suas relações no território é interpretada por Santos (2009) através de um enfoque genético, que é lido como um processo, e como um enfoque atual, que é um dado da realidade atual. O mundo pós-moderno é representado pelo terceiro momento da evolução das redes, o suporte das redes encontram-se, ainda que parcialmente no território e estão presentes nos objetos técnicos e no dia-a-dia das sociedades e estão representados por pontos que produzem conectividade. As redes são transmissoras das lógicas da globalização e não se realizam de forma homogênea no espaço, o que denota a superposição de redes e o acúmulo de tempos desiguais, as redes possuem efeitos a nível local e na diferenciação de lugares e grupos sociais (SANTOS, 2009, p. 264-268).

O advento do período técnico-científico-informacional, registra o terceiro momento da evolução das redes, onde o suporte das redes encontram-se, ainda que parcialmente em execução no território e dão base para a globalização, por meio do investimento de mecanização e informação que geraram consequências socioespaciais na reorganização do território a partir da segregação e das desigualdades sociais, segundo Santos e Silveira (2001). Os territórios passam a responder a uma lógica de homogeneização imposta pelo capital e pelas multinacionais e aos interesses econômicos que privilegiam as regiões em detrimento de

outras, como no caso das regiões concentradas como no caso das regiões Sul e Sudeste e reorganiza o espaço por meio de incremento de objetos técnicos (SANTOS; SILVEIRA, 2001).

A partir da década de 1970, os movimentos sociais populares de diferentes setores passaram a ocupar a agenda dos países na América Latina. A emergência de novos movimentos se deu pela oposição a regimes autoritários em todo o continente e pela conquista de direitos. Esses movimentos tinham como objetivo construir novos territórios e territorialidades que pudessem contrapor a lógica imposta pelo sistema capitalista. E contribuíram para que as discussões fossem adicionadas na reorganização do território, como no caso do Brasil, “O fato inegável é que os movimentos sociais dos anos 1970/1980, no Brasil, contribuíram decisivamente, via demandas e pressões organizadas, para a conquista de vários direitos sociais, que foram inscritos em leis na nova Constituição Federal de 1988” (GOHN, 2011, p. 342).

Ainda que voltemos um pouco lá atrás, a própria história da luta pela terra está relacionada com a territorialização dos latifúndios e a Lei de Terras (1850) que possibilitou a concentração fundiária pelo país e a recorrente prática de grilagem de terra. Foram cinco séculos de latifúndio. Dentre esse período, os movimentos de camponeses travaram lutas contra a exploração e expropriação de terras e pela democratização de acesso às terras.

Ademais, o período da ditadura militar (1964-1985), marcou o campo com as políticas de modernização agrícola excludente que priorizou o modelo agrário concentrador e excluiu a pequena agricultura e pequenos produtores do campo a fim de beneficiar a exportação das produções, o uso de agrotóxicos e a concentração de investimento financeiro para a agricultura e gerou resultados para a organização do país, já que além de impulsionar o êxodo rural levou o campo à extrema pobreza, fome e miséria. O reflexo dos movimentos camponeses estenderam-se aos territórios urbanos, quando os levantes de resistência foram silenciados e não puderam mais se organizar ou manifestar (Lei de Segurança Nacional e Ato Institucional n. 5).

Nesse contexto, em 1984 é fundado o Movimento Sem Terra – MST por trabalhadores (as) rurais, dentre esses, posseiros, pessoas atingidas por barragens, migrantes, meeiros, pequenos agricultores e camponeses que foram expulsos de suas terras e desprovidos do direito de produzir alimentos e com o objetivo de lutar pela terra, pela reforma agrária e por mudanças no país. O primeiro congresso do MST, ocorreu dos dias 29 a 31 de janeiro de 1985 dedicou-se a colocar como pauta a ocupação da terra como forma de luta e mais adiante a formar territorialidades a partir dos assentamentos rurais e da produção da agricultura

familiar¹⁴. No México, o Movimento Zapatista de Libertação Nacional - EZLN, formado a partir da mobilização de camponeses indígenas no intuito de promover uma sociedade mais justa e com base na revolução socialista, que em janeiro de 1994 tomaram as ruas de cinco distritos de Chiapas e deram um novo viés ao percurso dos movimentos sociais e de seus territórios e territorialidades “Caracoles” de resistência indígena.

Segundo Zibechi (2015), os movimentos sociais na América Latina se definem pela conquista de novas territorialidades e pela autonomia em relação aos partidos políticos e organizações, e são pautados pela revalorização da cultura e da identidade popular, pelo papel emancipatório das mulheres na sociedade, por uma organização autogestionária do trabalho e por proteção aos recursos naturais. Distintas territorialidades emergiram no seio das lutas sociais, reconfiguram a dinâmica territorial e colocaram em análise as relações de poder e os sujeitos a partir de conflitos por territórios. Além disso, o prolongamento da luta pela terra que acompanhou por décadas a história do país, veio a expressar na cidade a luta por moradia (ZIBECHI, 2015).

Território para Zibechi (2015) trata-se de uma histórica criação político-cultural e não se restringe a apenas um modo de produção, onde se produzem e expandem relações sociais contra hegemônicas. Os territórios urbanos na América Latina foram criados de forma emancipatória e estão constantemente sujeitos ao desgaste do mercado capitalista globalizado, à competição destrutiva da cultura dominante, à violência, ao machismo, ao consumo de massa e ao individualismo, o autor compreende as cidades como lócus de dominação e de esperança, nelas, as periferias têm configurado “territorialidades outras” para além do espaço instituído e hegemônico, pois estão em movimento e buscam construir novas formas de mundo, já que estão inseridos no núcleo mais duro da dominação e da acumulação de capital (ZIBECHI, 2015, p. 07).

De acordo com Zibechi (2015, p. 57), as trajetórias dos setores populares urbanos apontam para movimentos que indicam o controle dos territórios assim como o desaparecimento destes, seja por meio da reparação das diferenças, pela cooptação ou neutralização das iniciativas, o que permitiu que esses setores populares pudessem resistir. Porém, as periferias urbanas no último século estão construindo o seu próprio mundo, através de um caminho que parte da apropriação do espaço à criação de territórios e novas subjetividades e à construção de novos e diferentes sujeitos políticos em relação à antiga classe trabalhadora que teve como base os sindicatos industriais.

14 <https://mst.org.br/nossa-historia/84-86/> acessado em 14/02/22

Porém, as periferias urbanas no último século estão construindo o seu próprio mundo, através de um caminho que parte da apropriação do espaço à criação de territórios e novas subjetividades e à construção de novos e diferentes sujeitos políticos em relação à antiga classe trabalhadora que teve como base os sindicatos industriais. As periferias urbanas percorreram um longo caminho desde a apropriação do solo e do espaço até a criação dos territórios, passaram da criação de novas subjetividades à constituição de novos e diferentes sujeitos políticos que protagonizaram desde a organização de classe fundada no movimento sindical industrial, do desemprego à criação de novos ofícios e de economias contestatárias (ZIBECHI, 2007, p. 81). Ainda segundo o autor:

O pano de fundo deste processo dos setores populares é a expansão de uma lógica familiar-comunitária centrada no papel da mulher-mãe, em torno de quem se molda um mundo de relações outras: afetivas, de cuidados mútuos, de contenção, inclusivas. Estas formas de viver e fazer têm saído dos âmbitos ‘privados’, nos quais se encontravam, para manterem-se vivas, e, diante da crise sistêmica que se tornou evidente a partir da revolução mundial de 1968, vêm se expandindo em direção aos espaços públicos e coletivos. [...] [N]este mundo outro, a força motriz principal são os afetos: o amor, a amizade, a fraternidade. Sobre essa base, cria-se um sistema de relações econômicas paralelo e externo à economia capitalista de mercado (ZIBECHI, 2007, p. 81).

A partir das experiências em setores populares urbanos, Zibechi (2007, p. 81) afirma que “a pobreza é uma questão de poder”, pois cerca de um século atrás, as cidades tornaram-se espaço privilegiado para as classes dominantes e os setores médios com o qual mantinham relações, esses setores que hoje compartilham com setores populares, foram deslocados e estão cercados por espaços físicos e simbólicos que refletem o poder das classes dominantes. Nesse viés, os pobres do continente latinoamericano foram fixados às zonas urbanas, porém sem perder seus vínculos com as zonas rurais, os espaços periféricos construídos anteriormente tornam-se insuficientes para moradia e habitação desses, que passam a ocupar novos espaços e a encurralar as classes dominantes em seus territórios.

Os territórios em resistência são formados a partir dos processos de insurgência das periferias urbanas. É possível falar sobre o poder quando esse é exercido pela comunidade, um *poder popular* que expressam desde o controle direto sobre o espaço como de quem habita e como é a habitação quanto a regulação das relações entre as pessoas, dessas, surgem iniciativas para a sobrevivência que conformam outro tipo de economia, diferente da hegemônica mas contra hegemônica (ZIBECHI, 2015, p. 56). As organizações e ações nos bairros periféricos quando distanciadas das organizações criadas e controladas pelo Estado,

conformam “poderes não estatais” ou autogoverno local, espaços onde a lógica do Estado aparece subordinada à lógica comunitária-popular, segundo o autor (ZIBECHI, 2015, p. 55).

[...]O certo é que vivem dois mundos entre nós. Um deles está fora de controle, por ter feito da dominação e da destruição seu principal alimento, outro mundo é a única chance que temos de seguir sendo seres humanos e de conservar a natureza e os bens comuns para o benefício de todos. Mas a lógica de vida deste mundo outro não é simétrica à do mundo hegemônico, por isso ele não pode crescer destruindo e aniquilando o mundo da opressão, se não à sua maneira: por expansão, dilatação, difusão, contágio, dissipação, erradicação, ressonância. Ou seja, de maneira natural. É desse modo que vem crescendo o não capitalismo nas periferias urbanas há pelo menos meio século (ZIBECHI, 2015, p. 93).

Assim como a multiterritorialidade dos territórios na Periferia expressam a complexidade das formações socioespaciais. Os territórios em resistência podem ser analisados quanto às *maneiras de fazer* ou como *artes de fazer*, que constituem as práticas no qual os sujeitos reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural (CERTEAU, 2014). O autor parte da análise da produção dos consumidores por meio da noção de uso ou consumo do espaço urbano e alerta para uma produção racionalizada e expansionista, além de centralizada que corresponde a uma produção qualificada de consumo que é “astuciosa, é dispersa, mas que ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas nas maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante” (CERTEAU, 2014, p. 39).

Certeau (2014, p. 44) alerta para o uso que meios populares fazem das culturas difundidas e impostas pelas elites, já que essas são as produtoras de linguagem, e por vezes “a cultura articula conflitos que por muitas vezes legítima, desloca ou controla em razão do mais forte”, pois a presença e a circulação de uma representação que foi “ensinada como código da promoção socioeconômica por pregadores, por educadores ou vulgarizadores”, não traz o significado da representação assim que essa é manipulada pelos usuários, que não a fabricam. Há de fato *maneiras de empregar ou consumir* os produtos que foram impostos pelas lógicas hegemônicas e a força da diferença encontra-se no consumo. O autor conta:

Há bastante tempo que se tem estudado que equívoco rachava, por dentro, “o sucesso” dos colonizadores espanhóis entre as etnias indígenas: submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas *faziam* das ações rituais, representações ou leis que lhe eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir. Elas eram outros, mesmo no seio da colonização que os “assimilava” exteriormente; seu modo de usar a ordem dominante exercia o seu poder, que não tinham meios para recusar; a esse poder escapavam sem deixá-lo. A força de sua diferença se mantinha nos procedimentos de “consumo” (CERTEAU, 2014, p. 39).

Segundo Certeau (2014, p. 40), as “*maneiras de fazer* constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural”. Assim como a Cultura Popular, que segundo o autor é formulada pelas “artes de fazer”

Por esse prisma, a “cultura popular” se apresenta diferentemente, assim como toda uma literatura chamada “popular”: ela se formula essencialmente em “artes de fazer” isso ou aquilo, isto é, em consumos combinatórios e utilitários. Essas práticas colocam em jogo um ratio “popular”, uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar (CERTEAU, 2014, p. 41)

Logo os modos de proceder da criatividade cotidiana jogam com os mecanismos dos produtores de disciplina que buscam por meio da educação estabelecer uma relação de “repressão”, que estão nos procedimentos populares do cotidiano, mas que nos processos “mudos”, “por trás dos bastidores”, os modos de proceder dos usuários geram a antidisiplina. Nesse sentido aponta para as periferias urbanas e a marginalidade que embora não seja uma homogênea é de uma maioria. Para o autor, a cultura periférica é por vezes silenciada por ser considerada uma “marginalidade de massa; atividade cultural dos não produtores de cultura, uma atividade não assinada, não legível, mas simbolizada” (CERTEAU, 2014, p. 43). A saber, as massas são as primeiras a serem submetidas e enquadradas à “racionalidades niveladoras” (CERTEAU, 2014, p. 57), que determinam os saberes e fazeres.

Afinal, de acordo com Certeau (2014, p.78) “Toda sociedade mostra sempre, em algum lugar, as formalidades a que suas práticas obedecem”. Sendo necessário incidir sobre os territórios em resistência para compreendê-los. As duas lógicas de ação referem-se às práticas do espaço e podem ser lidas como estratégias e táticas que procedem a criatividade no cotidiano. As estratégias partem dos dominadores enquanto as táticas são formuladas a partir dos dominados ou consumidores. Segundo Certeau (2014, p. 45):

Chamo de “estratégia” o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que o sujeito de querer e poder é isolável de um “ambiente”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com a exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico.

Denomino, ao contrário, “tática” um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como uma totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro (CERTEAU, 2014, p. 45).

Nesse viés, “o espaço é um lugar praticado”, é existencial, assim como a existência é espacial, logo a leitura do espaço é tido por meio das práticas que são nele realizados e é constituída por meios dos signos – “escritos”, segundo Certeau (2014, p.184-185). Ao falar sobre a multiplicidade de territorialidade e sobre temporalidade, remetemos às artes de dizer que para o autor é ao mesmo tempo uma arte de fazer, de pensar e pode também “ser ao mesmo tempo a prática e a teoria dessa arte” (CERTEAU, 2014, p. 140). Logo é possível reconhecer a partir dos territórios que novos lugares de enunciação são possíveis.

A cidade serve como instrumento para operacionalizar tais objetivos, pois é definida através da instauração do discurso utópico e urbanístico que visa: primeiramente a produção de um espaço próprio provida de uma racionalidade tal que chega a “recalcar todas as poluições físicas, mentais ou políticas” que possam comprometer a sua imagem; em seguida, o estabelecimento de um “não tempo”, por um sistema sincrônico que visa substituir as resistências populares que jogam com as “ocasiões”; e por fim, no empenho da criação de um “sujeito universal” e anônimo que é a própria cidade, como por exemplo o seu modelo político (CERTEAU, 2014, p. 160).

2 PIRENÓPOLIS, PASSADO E PRESENTE

No segundo capítulo da investigação busco trazer à luz os acontecimentos que marcaram o processo histórico de exploração e ocupação da região do município de Pirenópolis. A partir da breve aproximação geográfico-histórico, me dedico a discutir o papel da mineração na formação socioespacial e ordenação territorial e enquanto marco civilizacional na construção do espaço urbano. A segunda parte do capítulo está dedicada a analisar o bairro Alto do Bonfim a partir dos processos inerentes à subalternidade e invisibilidade da condição espacial no viés da colonialidade. Por fim, buscou-se adentrar as manifestações populares, aspectos culturais e sinais de resistência territorial, como uma forma de compreender as produções no território que perpassam a formação da identidade local em Pirenópolis.

2.1 Pirenópolis: Uma aproximação geográfico-histórico

Pirenópolis é uma cidade que preserva os traços coloniais do tempo do ciclo do ouro. Localizada no leste goiano, fora fundada em 1727 como Minas de Nossa Senhora de Meia-Ponte e a urbanização se deu a partir dos aglomerados mineradores e seguiu os padrões próprios estabelecidos pelo sistema colonial (COELHO, 1996). A história colonial em Pirenópolis começa com a vinda dos bandeirantes ou sertanistas do estado de São Paulo a procura de metais preciosos (PALACÍN, 1986). Anterior a esse encontro, eram os Caiapós que habitavam a região, índios seminômades que tiveram seu território apropriado pelos bandeirantes nas expedições lideradas por Bartolomeu de Bueno da Silva, o Anhanguera Filho (SIQUEIRA, 2004; MENDONÇA 2008).

Foram muitos os anos em que Goiás permaneceu no esquecimento das explorações territoriais durante os séculos XVI – XVII. A ida ao interior do país se deu como resultado sobretudo do declínio do ciclo da cana-de-açúcar e sua desvalorização em relação ao produto antilhano, além de uma sucessão de crises que marcaram o sistema colonialista latifundiário monocultor açucareiro e escravocrata no ano de 1654. Assim, dos caminhos que levaram ao interior, a catequese Jesuíta advinda da região norte por via fluvial de Tocantins e o Bandeirismo na direção centro-sul registraram o movimento expansionista no país.

Segundo Lima (2017, p. 49), a formação das cidades goianas ainda que apresentem características semelhantes entre si, foram incluídas num mesmo contexto de mineração do ouro. Durante o período minerador colonial:

[...] as cidades goianas mais significativas, no período da ocupação como província, nasceram com o ouro, primeiro como arraiais, depois como vilas, e algumas, com o tempo, se tornaram sedes administrativas, políticas ou comerciais, tais como Vila Boa de Goiás e Meia Ponte, atuais Cidade de Goiás e Pirenópolis. Algumas nem chegaram a isso. Surgiram, entraram em “decadência” e, das reminiscências urbanas, resistiram como pequenos núcleos de povoados esparsos (LIMA, 2017, p. 49).

A mineração tornou-se o primeiro marco civilizacional na construção do espaço urbano goiano. As atividades auríferas em Meia-Ponte e Villa Boa (Cidade de Goiás) destacaram-nas como segundo maiores produtores de ouro do país. A extração do ouro em Meia-Ponte atraiu o fluxo migratório de exploradores e escravos que voltavam-se para a extração nas minas de ouro do país. As vilas e arraiais foram formações urbanas que tiveram origem a partir do arraial de Meia-Ponte (Pirenópolis) e em seguida Vila Boa (Cidade de Goiás) a partir da década de 1720, a partir de então, fora desencadeado um processo de ocupação territorial nas regiões que foi voltado para expansão das províncias do centro-sul. Essa migração sentido centro-sul gerou o esvaziamento de regiões em detrimento de outras e dificultou tanto os acessos e as comunicações entre as regiões (LIMA, 2017, p. 57).

Pirenópolis nasceu às margens do rio das Almas e recebeu o nome de Minas de Nossa Senhora do Rosário, uma consagração à santa do dia Nossa Senhora do Rosário. Fundada como Meia-Ponte em 1727, início do ciclo do ouro. E foi nas margens do rio que o uso do território fora destinado para o acampamento dos garimpeiros que chegaram para explorar o ouro que encontravam na técnica rudimentar de aluvião – sedimento de metal solvido em areia, argila, cascalho. A atividade mineratória foi uma prática de exploração de relevância da história de Meia Ponte, pois atraiu fluxos de pessoa na época e contribuiu para a prosperidade da região (MENDONÇA, 2008).

Não somente a mineração impulsionou a urbanização em Meia-Ponte como a ordenação territorial permaneceu centrada na representação do poder da igreja católica. A Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário, considerada maior construção religiosa do Estado de Goiás, construída durante os anos 1728 – 1732, está localizada em lugar centralizado para que seja visualizada pelos habitantes e foi projetada com alicerces de cantaria (pedra) e taipa de pilão (barro socado), no estilo português colonial simples. Da Igreja Matriz nasceram as primeiras ruas e becos¹⁵ e ergueram-se as casas de estilo rústico que foram construídas de pau-a-pique ou de taipa e ranchos de sapé, palma e capim (JAYME, J; JAYME, J. S., 2002).

15 As primeiras ruas construídas foram a Rua Direita e Rosário e incluso seu Largo em seguida as ruas Cisplatina, das Dores, Rua Pireneus, Rua Aurora, Rua do Bonfim, Rua da Prata, Rua Nova, Rua Santa Cruz e seu Largo, a Rua do Lavapés, Rua da Piteira e o Alto da Lapa e os becos do Tatu, das Antas, do Vítor, do Urubú, da Glória, da Biquinha, entre outros (JAYME, J; JAYME J. S., 2002).

Em entrevista¹⁶, realizada com D. Narcisa, uma das Guerreiras do Bonfim, foi contado sobre a cultura dos sistemas de mutirão, uma lembrança viva na vida das pessoas que migraram da zona rural para a cidade. O Alto do Bonfim foi o bairro que passou a abrigar as pessoas que chegavam na cidade, e portanto o bairro é composto majoritariamente por pessoas de origem rural. Segundo a Guaimbê na produção do livro “Na trilha das Guerreiras”, a cultura de mutirão e dos quintais eram traduzidos para a construção de uma aprendizagem natural, onde as crianças e jovens aprendiam com os pais, avós e familiares, amigos que eram pertencentes ao cotidiano. Esse “modo de educar para a vida”, contribuiu para a preservação do patrimônio cultural local.

Aqui em Pirenópolis a herança mais rica desse tempo chama-se cultura de mutirão, que é assim: todo mundo do lugar se reúne pra trabalhar, a família, os amigos, os vizinhos...assim se um morador estiver em dificuldade, os outros estão sempre prontos a colaborar, seja pra plantar, colher, construir ou festar (GUAIBÊ, 2008, p. 06).

A memória que remete aos mutirões na “roça” como lembrado na fala de Narcisa em entrevista, trata-se de um fazer coletivo baseado na solidariedade e ajuda mútua, que eram realizados no contexto rural também uma “instituição social” segundo Ribeiro e D’abadia (2018), que concedeu à vida rural brasileira uma maneira de lidar com as necessidades e também de contrapor a lógica da economia latifundiária, por basear-se em um sistema de cooperação entre os vizinhos, representavam também estratégias para suprir as necessidades comuns e o fortalecimento da comunidade por meio dos vínculos afetivos e simbólicos ligados aos ciclos da natureza, já que as plantações, colheitas dependiam do entendimento.

E por isso, os mutirões recorriam-se aos trabalhos de urgência, como quando a vizinhança organizava-se para não perder uma colheita, para limpar o rego da água para os animais da fazenda ou então, como troca de favores e por isso diferenciam-se das lógicas do sistema capitalista que é baseado nos valores de compra e venda da força de trabalho, nesses encontros de trabalho, onde a lida com a roça é “pesada e exaustiva, o canto acalenta e traz recordações e memórias que ajudam a aliviar o fardo; consolidar, internamente, o sentido de pertencimento; fortalecer laços e valores” (RIBEIRO; D’ABADIA, 2018, p. 72).

De acordo com Medeiros (2010), a religião e as instituições religiosas exerceram diferentes papéis na urbanização dos primeiros assentamentos das cidades coloniais na América. Embora os processos de formação das cidades pela ocupação portuguesa, espanhola

16 Entrevista realizada em grupo com Dona Narcisa concedida a Nayara Sousa Marinho, no ponto e pontinho de cultura Quintal da Aldeia, no dia 13 de agosto de 2021.

e anglo-saxônica tenha se dado de diferentes formas, na América Ibérica houve uma significativa participação da Igreja Católica que por muitas vezes era realizado através das ordens e irmandades que influenciou na organização da vida social e cultural das cidades. Cabe ressaltar que as cidades do Brasil colônia em muito diferenciaram-se das construções em Portugal e das colônias portuguesas na África e Ásia, segundo a autora.

Em 1732 o povoado de Meia-Ponte foi elevado a distrito e em 1736 promovida a arraial e recebeu o nome de Arraial de Nossa Senhora do Rosário de Meia-Ponte. Palacín (1979, p. 11), observa as fases dos ciclos que marcaram a fundação do arraial, segundo o autor, os primeiros anos de arraial foram marcados pelo “descobrimento”, pela expansão febril, e pela “pressa” e esteve sob comando político de uma “semianarquia”, seguido pelo período de apogeu e em seguida a realidade da “súbita decadência” marcada pela “lenta agonia” que acometeu o arraial.

Os africanos escravizados chegaram num comboio em Meia-Ponte no dia 07 de setembro de 1752 (SALLES, 1992, p. 26). Eram advindos das espoliações de Angola e Costa da Guiné, principalmente da região da Costa da Mina e chegavam do porto da Bahia em Meia-Ponte e partiam rumo aos núcleos de extração do ouro (LOIOLA, 2009; LÔBO, 2012). A sociedade Meia-Pontense fora constituída inicialmente por homens brancos e por africanos e seguido por brancos lusitanos do qual originaram-se famílias tradicionais em Goiás (JAYME, J.; JAYME, J. S., 2002, p. 26).

Desde a chegada dos africanos, o termo “negro” foi utilizado na documentação dos arquivos de Goiás atribuído de “forte carga pejorativa” Loiola (2009, p. 57), que fortaleciam as diferenças raciais.

a documentação existente nos arquivos de Goiás é farta em abordar qualificações referentes à cor dos indivíduos, escravizados e libertos. Nos assentos de batismos existem pretos, crioulos, pardos, mulatos, mestiços e cabras, nunca negros. O termo negro é encontrado na documentação administrativa e carrega forte carga pejorativa, pois se refere aos supostos salteadores, vadios, quilombolas e desordeiros. Nas diferentes espécies e tipologias documentais, pode-se perceber que todo negro era preto, mas nem todo preto era negro, conquanto se comportassem bem. A cada “desordem”, os crioulos e pardos (que não eram pretos por não terem nascido na África) tornavam-se negros (LOIOLA, 2009, p. 57).

Durante o período febril, muito cogitou de ser Arraial de Sant’Anna, o primeiro povoamento fundada por Bartolomeu Bueno, a sede da Capitania de Goiás, porém por questões de localização, já que o arraial situava-se em uma localização central que conformava uma confluência de caminhos que levavam aos estados São Paulo, Minas, Rio de Janeiro e Bahia, e pelo clima da região (PALACÍN, 1979, p. 26).

Essa disputa de pelos povoados de Meia-Ponte e Arraial de Sant'Anna, expressam as relações de poder entre os povoados, pois havia uma disputa para centro administrativo e da tomada de decisões continuassem a ser em Sant'Anna, já que a transferência dos edifícios públicos causariam mais gasto com obras públicas. Porém, foram as atividades auríferas Meia-Ponte e em Sant'Anna que as destacaram como segundo maiores produtores de ouro do país, e a realidade mineratória o primeiro marco civilizacional na construção do espaço urbano goiano.

É relevante destacar que a relação entre homens brancos, livres e servos tornou-se um aspecto fundamental na formação de identidade e diferença. De acordo com Brandão (1990, p. 89), quase toda a totalidade de negros que chegaram à Goiás nasceram e viveram anos de escravidão nas proximidades do Litoral, antes das explorações que levaram à descoberta do ouro nos “sertões de dentro”. Embora fosse difundida a percepção pela capitania de que os povos negros “fossem acreditados como vindos não de uma África distante o bastante para ser sequer imaginada”, vieram de locais no país em que estavam mais adiantados que a Província como Bahia e Rio de Janeiro.

Desde os primeiros momentos da economia agropecuária em Goiás o gado tornou-se uma mercadoria de valor considerado mais valioso que o valor da terra e menos valioso que aos negros africanos escravizados, e tornou-se de venda fácil em relação aos produtos da lavoura, a não ser pelo algodão por determinado período de produção (BRANDÃO, 1990). Os negros escravizados foram inferiorizados em relação ao homem branco que eram considerados “com sentimento elevado” enquanto o homem mestiço e o negro eram considerados como “servil” e “muito servil” ou “sem caráter”, também eram avaliados quanto a capacidade de aprender (BRANDÃO, 1990, p. 90).

Além disso, Brandão (1990, p. 89) reitera sobre a ausência da cultura indígena na Cultura de Goiás. O indígena segundo o autor era visto como incapacitado culturalmente para trabalhar nas minas, na lavoura e com o gado e por isso foram reduzidos à natureza, não como parte, mas considerados como essência “natural”, eram “Bugres”, “selvagens”, “o gentio”, “caiapós”, que aos poucos foram diminuindo demograficamente e integraram-se às capitanias. Segundo o autor, os povos negros e mestiços nunca eram percebidos da mesma forma que eram os indígenas, ou sob o mito da passividade, mas como hostil e irredutível à cultura (BRANDÃO, 1990).

Brandão relaciona a visita de Saint-Hilaire à região de Meia Ponte em 1819 e a análise da identidade de negros e mestiços como uma relação de poder simbólico que submete o homem negro ao poder simbólico da presença do homem branco. Já que:

O negro e o mestiço são sujeitos da cultura do branco, vivem em seu meio e sob o seu poder. Se uma gama de seu mal é engendrada pela condição servil, uma outra é natural e, entre o silêncio e a denúncia, justifica a própria servidão. Eis que mestiços podem ser até mesmo sacerdotes católicos... mas sem deixarem de trazer ao próprio modo de “ser padre” as marcas da sociedade e as de sua natureza inferior (BRANDÃO, 1990, p. 89).

O processo de decadência do ciclo do ouro marcou com Meia-Ponte com um período de declínio, segundo Palacín (1979, p. 155), com a quebra de toda a fonte de atividade econômica que rendiam as minas de ouro, outros setores da economia foram afetados, essa ruína parcial que levou Meia-Ponte, impactou a importação do comércio externo que passou a registrar uma baixa na arrecadação de impostos, assim como a redução da população, dado pela diminuição da importação de povos escravizados e pelos fluxos populacionais, e pela formação de zonas de economia fechada que estreitaram as relações mercantis e voltou a produção local para a subsistência, o que resultou no esvaziamento dos centros, no empobrecimento e no isolamento cultural, e que geraram três “manifestações profundas e duráveis” que resultou na ruralização, na crise do trabalho e no derrotismo moral (PALACÍN, 1979, p. 155).

Entretanto, a decadência do ciclo do ouro em Meia-Ponte ocorreu principalmente pela utilização das técnicas rudimentares de extração e pela carência de mão de obra escrava e da má administração local, resultou na quebra da fonte de renda de toda atividade econômica do município. Porém, as medidas administrativas adotadas pelo governo no declínio da mineração no município não foram consideradas satisfatórias frente a crise econômica em Meia Ponte. Na época não existia outro meio que pudesse equivaler ao lucro do ouro e a facilidade de consegui-lo por meio da técnica de aluvião¹⁷.

Com o fim do processo de mineração em Meia-Ponte no início do século XIX, sem ter o que oferecer à coroa, os povos escravizados foram substituídos e o poder político e econômico centralizado nas mãos de famílias que detinham a posse de terras. A economia voltou-se para a produção agrícola e pecuária e para a produção local, o que possibilitou o escoamento de produtos e a importação de bens. As atividades na agricultura e pecuária manteve-se de forma expressiva até os anos 1930 através da comercialização de cereais entre as localidades vizinhas, Meia-Ponte passou a ocupar o segundo lugar no cenário político-econômico estadual, onde o surgimento de grandes engenhos, como a Fazenda Babilônia, do

17 As medidas administrativas adotadas pelo governo no declínio da mineração no município não foram consideradas satisfatórias frente a crise econômica em Meia Ponte. Na época não existia outro meio que pudesse equivaler ao lucro do ouro e a facilidade de consegui-lo por meio da técnica de aluvião. Disponível em: <https://www.goias.gov.br/conheca-goias/historia.html/>. Acesso em: 30 de jun. de 2020.

Comendador Joaquim Alves de Oliveira, que produzia o açúcar de Goiás ainda na época da mineração (MENDONÇA, 2008, p. 18).

Porém, Chaul (2010, p. 23) recorda que, a transição da base da economia da mineração para a agropecuária na região produziu um “espectro de decadência” que importou à ordenação territorial, porém afirma que em torno da imagem de decadência gerada pela transição da sociedade goiana que passou da mineração para a agropecuária. Segundo Chaul, existe um pensamento que fundamenta a cultura moderna da relação de embate entre agrário e urbano, e do que é novo e velho ou antigo e moderno. Esses ideais representam a ruptura com o velho mundo impostos pela colonialidade por meio do projeto de modernidade. Sobre isso o autor reflete que,

Em torno da imagem de decadência, vai girar todo o universo interpretativo acerca da sociedade goiana que transitou da mineração para a agropecuária. Com base na ideia de um pretense desenvolvimento da sociedade mineradora, criou-se o posterior espectro de decadência, que passa a rondar a sociedade estruturada após a mineração. Assim, pretendemos mostrar que, na sociedade goiana pós-crise da mineração, existiu muito mais vida e vigor do que as interpretações sobre a decadência indicam. Partimos do princípio de que há, na cultura moderna, uma representação sobre ideias de decadência e atraso, traduzidas pelo embate entre o agrário e o urbano, o atraso e o desenvolvimento, o antigo e o moderno, pares antitéticos que se associam à representação mais abrangente e tradicional da relação campo-cidade (CHAUL, 2010, p. 23).

Apesar da atividade mineratória em Goiás ter perdurado por menos tempo que em Minas Gerais, o declínio do ouro ocorreu em toda a Capitania de Goiás e foi responsável pela ocupação e uso do território. A partir do século XIX, com a crise na mineração o número de escravos reduziu em Meia-Ponte, nas minas já não encontravam-se ouro, foram esvaziadas e dependiam de investimento em técnica para exploração das outras áreas, assim como a elevação dos preços de importação dos africanos e a preferência pela compra de homens em relação às mulheres escravizadas, comprometeu a geração de filhos, outros fatores como as fugas e a precária condição de vida na realidade mineratória, além de conflitos e fugas e a precária condição de vida que era a realidade da atividade mineratória, a população negra passou a trabalhar nas lavouras próximas às minas (LÔBO, 2012, p. 04).

Além disso, segundo Lôbo (2012), foram poucos os indígenas mencionados nos livros de óbito da Freguesia em Meia-Ponte. Pois apesar dos constantes conflitos territoriais e das relações de extermínio que predominaram as relações de poder entre os indígenas cativos e os mineiros, os indígenas executaram trabalhos rurais desde os primeiros assentamentos. Foram muitos os conflitos e perseguições a esses povos. Além do mais, indígenas foram

considerados como um obstáculo para o desenvolvimento da Província e seguindo essa linha de pensamento, deveriam ser eliminados.

A catequese indígena por sua vez, como parte do projeto da colonialidade, seria então uma fórmula de dispersão dos modos de vida do projeto civilizatório. Além de um modo de retardar e por vezes anular a entrada desses sujeitos no sistema-mundo. Por isso, autoridades provinciais em utilizaram discursos para promover a civilização sob o argumento de que “a lavoura se ressentia de braços” e necessitavam desses indígenas para o trabalho, além de que com a impossibilidade da vinda da Coroa para o interior pós período de decadência, por meio da catequese e o ensino das “primeiras letras” e dos “ofícios”, tinha-se o “melhor meio de transformar o índio na força de trabalho”, era um mesmo discurso que por vezes era utilizado para justificar a imposição de força contra os indígenas (OLIVEIRA, 2014, p. 88).

Com o empobrecimento local, também foram impostas novas relações entre o senhor e o escravo, os poucos que restaram precisavam que fossem poupados a vida, alguns foram negociados por herança, mas com a mudança da produção das minas para as lavouras foram estabelecidas novas relações embasadas no trabalho familiar e na autossuficiência da região, segundo Lôbo (2014, p. 05) “as pessoas chegavam e se iam sem criar vínculos com o lugar, o bem produzido, o ouro, pegava o caminho e desaparecia sem o estabelecimento de troca de um bem pelo outro”. E diálogo com Oliveira relata que, as relações de produção da cidade foram direcionadas ao campo e com isso começaram a estabelecer novas relações, dentre elas:

era o casamento entre o grande proprietário, dono de terras, com o camponês, que mantinha relações de dependência com o primeiro. Moldava-se uma “familiocracia” patriarcal, na qual o poder do fazendeiro também era medido pelo seu número de dependentes. Com isso, nos confins dos sertões, forjava-se um novo poder político que caracterizou-se pela força da localidade, em contraposição aos interesses nacionais, que seria chamado de coronelismo, no período republicano (OLIVEIRA, 2001, p. 69).

A Fazenda Babilônia¹⁸, construída no final do séc. XVIII pelos escravos, foi um reduto para escravos fugitivos. Com a decadência das minas de ouro em Meia Ponte, Joaquim Alves de Oliveira fundou o Engenho São Joaquim, primeiro nome da fazenda, um dos maiores engenhos de açúcar do Brasil colonial, e que no ano de 1800 foi considerado a maior empresa agrícola do Estado de Goiás. Na fazenda era plantado cana-de-açúcar em escala industrial, mandioca para a produção de farinha e algodão para exportação, a produção contou contava na época com cerca de 200 escravos, sendo eles 120 homens voltados para o trabalho na

18 <https://fazendababilonia.com.br/>

fazenda e 80 mulheres e crianças¹⁹. O nome da fazenda se deve ao fato da visita do Padre Simeão que comprou parte da fazenda em 1864 e encontrou uma grande quantidade de escravos e “agregados”, e que isso era semelhante a uma “Babilônia”.

O casarão da fazenda construído com adobe e pau a pique e o telhado de telhas-coxa, no estilo da arquitetura colonial paulista, tornou-se um ponto de visitação e de resgate histórico da cultura goiana após a construção das capitais Goiânia e Brasília. Em 1965 foi tombada como Patrimônio Nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e inscrita no Livro de Belas Artes, nº 480 de 26/04/1965. As visitas dedicam-se ao turismo histórico e pedagógico e contam com elementos da gastronomia como o “Café Sertanejo da Fazenda Babilônia”, com elementos da comida que era produzida no período colonial como o “Bolo de Senzala”, “Trouxinha de Sinhá” que são confeccionados como eram na época.

Ainda durante os anos 1890 – 1930, Meia-Ponte passou a reduto das pessoas que migraram de grandes centros urbanos e de outros países e recebeu uma migração “exotérica”, devido a sua localização privilegiada e a confluência de caminhos que beneficiavam a circulação de pessoas e mercadorias, esse período fora identificado como isolamento e artes, nele o fortalecimento da economia local se deu por meio do desenvolvimento comercial, e de comunicações com a criação do Jornal Matutina Meiapontense em 1830 (BRANDÃO, 2004; CASTANHEIRA, 2013).

Porém, foram os fluxos migratórios que diversificaram a questão de uso do espaço e contribuíram para a formação de sua identidade cultural em Pirenópolis. A partir da valorização da cultura local e do fluxo constante de pessoas, a produção do espaço passou a ocupar um novo contexto na história da cidade. Foram construídos o Theatro de Pirenópolis e a primeira biblioteca do Estado, o momento também registrou a produção da primeira banda de música (1830) a partir de então, a cidade passou a se chamar Pirenópolis, a “Cidade dos Pireneus”²⁰.

A construção das capitais Goiânia (1930) e Brasília (1960), marcaram a economia e a urbanização de Pirenópolis, pois as cidades dependiam do Quartzito Micáceo, conhecida como a “pedra de Pirenópolis”, pedra muito presente em casas pirenopolinas e na estrutura urbana, a partir do comércio do Quartzito e do crescimento da demanda para a construção

19 <https://fazendababilonia.com.br/historia>

20 O nome do município faz alusão à Serra dos Pireneus. A imponente formação planáltica que delimita a borda do Planalto Central e divisor das águas provenientes do Rio das Almas, importante afluente que desemboca no Rio Tocantins e abastece o estado de Goiás. Do outro lado, o Rio Corumbá (afluente do rio Paranaíba), ao desembocar na bacia Paraná conforma o segundo maior rio da América Latina e abastece os respectivos países: Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai.

civil, viu-se uma nova rota de turismo e lazer. A indústria mineradora passou a concentrar a principal atividade econômica produtiva em Pirenópolis²¹. O progresso econômico da mineração do xisto e o avivamento comercial que fora fortalecido pelo fluxo da migração campo-cidade fatores relevantes para o crescimento da densidade populacional e de seus contornos geográficos.

A partir de 1990, a demanda turística demonstrou crescimento e a prática social do turismo, que esteve desde o princípio identificada pelo poder público estadual como uma atividade econômica e assim, vinculada à Secretaria de Comércio e Indústria, obteve o reconhecimento da história e memória local por meio da valoração histórica do tombamento do conjunto arquitetônico, urbanístico e histórico de Pirenópolis pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (1989). As festas tradicionais, folclóricas e populares acontecem todos os anos e contam com a mobilização da população pirenopolina na construção, dentre elas, a Festa do Divino Espírito Santo²², a tradição que veio de Portugal no começo do período colonial foi consagrada patrimônio imaterial brasileiro e conta com manifestações populares de cunho religioso e profano.

Nos dias atuais, dentre as práticas socioeconômicas que geram a renda do município estão nas atividades da pecuária, da agricultura e da mineração. A realidade mineratória perdura com a extração do quartzito micáceo na Serra dos Pireneus e na reprodução das tradicionais formas capitalistas de exploração do território corroboram para a devastação da biodiversidade local. Além das relações de trabalho na mineração, onde em muitos casos a saúde dos trabalhadores na atividade mineral e impactos na qualidade de vida são amplamente afetados pelas condições de trabalho.

A Pedreira da Prefeitura está localizada a 4 Km do perímetro urbano de Pirenópolis. As atividades na pedreira datam a fundação do Arraial de Meia-Ponte, segundo Mattos *et al.* (2008, p. 767), ainda no final do século XIX, a extração de pedras tornou-se uma atividade regular com as “lavras de quartzito”. A indústria extrativista-mineral a partir das “Pedras de Pirenópolis”, passou a modificar a paisagem natural da região. A pedreira que é pertencente às famílias tradicionais e à Prefeitura representa a principal fonte de renda de Pirenópolis, onde a maioria dos trabalhadores são residentes do Alto do Bonfim.

Um estudo desenvolvido por Mattos *et al.* sobre os aspectos socioambientais da extração das pedras ornamentais em Pirenópolis, relatou que a atividade econômica da

21 A pedreira da Prefeitura gera um valor de 30 a 50% do total do Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS). Disponível em: <http://verbetes.cetem.gov.br/verbetes/ExibeVerbete.aspx?verid=61/>. Acesso em: 14 abril de 2020.

22 Disponível em: <https://pirenopolis.tur.br/cultura/folclore/festa-do-divino>. Acesso em: 26 abril 2020

extração apesar de importante para o município, e de gerar renda ao trabalhador, certamente “não tem trazido melhorias significativas nas suas condições de vida” (MATTOS *et al.*, 2008, p. 780).

Cabe ressaltar que, o número de empresas que atuavam na Pedreira em 1997, era de 16, sendo que somente no Estado de Goiás tinham-se 42 empresas atuantes no município, incluindo um total de 700 pessoas envolvidas na Pedreira e que eram ligados às próprias atividades das empresas e dos produtores autônomos (MATTOS *et al.*, 2008, p. 767). Ainda segundo a autora, “De todo universo dos produtores de pedras pesquisado, 83% viviam em Pirenópolis há mais de 21 anos”, a grande quantidade de funcionários da pedreira que responderam a pesquisa, relatam que além do uso de equipamento de segurança para extração das pedras não serem obrigatórios, as empresas, produtores autônomos e Prefeitura não forneciam curso de conhecimentos básicos do trabalho que era realizado.

Mattos *et al.* (2008, p.768), relata que em 2002 haviam cadastradas 20 empresas, que contavam com 339 empregados e 32 produtores autônomos com 80 empregados, além dos freteiros, observa-se que nesse período, eram “praticamente todos os produtores autônomos” e apenas 10% dos trabalhadores empregados. Além disso, cerca de 15% dos entrevistados relataram doenças relacionadas à atividade mineradora, como “males na coluna, urológicos, dermatológicos e respiratórios”, além disso, outro dado importante dessa investigação relatou problemas sociais e familiares em aproximadamente 50% dos trabalhadores da Pedreira, mais precisamente, problemas com analfabetismo (18%), desagregação familiar (18%), alcoolismo (14%), uso de drogas (9%) entre outros problemas não especificados, segundo Mattos *et al.* (2008, p. 773).

As pessoas envolvidas no processo produtivo da Pedreira da Prefeitura de acordo com a pesquisa, eram 500 pessoas envolvidas diretamente no processo produtivo da Pedreira em atividades com lavra, beneficiamento e comercialização, e estavam junto de seus familiares, aproximadamente 90% desses moradores são oriundos de Pirenópolis. Sendo assim, famílias inteiras participavam do processo de extração e em grande maioria não regularizadas, ou com carteira assinada e por isso, impedidos de participar dos benefícios previdenciários por não contribuir com o Instituto Nacional de Seguridade Social – INSS, segundo Motta *et al.* (2008, p.773-774). Os impactos negativos segundo a pesquisa relacionou os aspectos:

Os impactos negativos estão relacionados aos meios físico, biótico e socioeconômico, como já referidos, em especial a balneabilidade do rio das Almas e a paisagem natural. Em relação à população, os impactos podem ser discutidos em dois níveis. Os impactos de cunho ocupacional em relação aos aproximadamente 500 trabalhadores envolvidos diretamente no processo produtivo da Pedreira (lavra,

beneficiamento e comercialização) e os impactos em relação à cidade como um todo, principalmente a poluição paisagística, que não deixa de afetar negativamente o turismo e, conseqüentemente, o setor de serviços da economia do município (MOTTA *et al.*, 2008, p. 777).

Salienta-se que além dos impactos ao meio ambiente, a degradação da paisagem natural e a exploração das áreas relaciona-se com a realidade mineratória. Principalmente porque, as condições e riscos de trabalho impactam diretamente a vida dos trabalhadores locais. Motta (2008, p. 778) avalia os impactos positivos são relevantes se levar em conta que a mineração de pedra ornamental que é extraída na Pedreira da Prefeitura é responsável por 10% da arrecadação de ICMS do município pode vir a aumentar caso sejam tomadas medidas referentes a sonegação dos impostos. Pois por meio da atividade agrega uma cadeia de geração de emprego e renda. Observa-se que:

A atividade de mineração de pedras tem toda uma cadeia de geração de emprego e renda que passa pela extração e lavra, pelas serrarias, pelos depósitos de vendas, pelo frete dos caminhoneiros e até pela fiação (cata e reaproveitamento de rejeito). Esta atividade é a segunda mais importante do ponto de vista econômico no município, sendo que a Pedreira da Prefeitura contribui com 40% da produção total (MOTTA *et al.*, 2008, p. 778)

Por outro lado, a atividade turística tornou-se uma relevante fonte de renda no município. Os serviços oferecidos pelo turismo, como na hotelaria, na gastronomia e culinária local, são atrativos turísticos que geram a oferta de trabalho. A prática do turismo foi regulamentada a partir do ecoturismo, principalmente pelos atrativos naturais como os passeios para as cachoeiras, rios, trilhas ecológicas, visitas às RPPNs – Reserva Particular do Patrimônio Nacional e pelos esportes de aventura, a escalada em rocha é um dos esportes praticados no PEP – Parque Estadual dos Pireneus a mais de trinta anos, dentre outros esportes e práticas ao ar livre como rappel, arvorismo, *mountain bike*, mergulho, canoagem. Infelizmente, o PEP ainda está em fase de implementação e por vezes o conselho deliberativo do parque optou por tomar decisões de acesso e permanência que prejudicaram grupos locais e que fazem parte da história, como o acesso em dias e horários restritos.

E por outro lado, mantém práticas como a Festa do Morro, ligadas à procissão da Igreja Católica desde 1927. O evento tornou-se uma tradição entre as famílias. Por ter como integração a natureza e a religiosidade, é realizado um acampamento em área de preservação ambiental, que por vezes ao final do evento foi encontrado lixo aos arredores como papel higiênico e garrafas de bebidas alcoólicas na vegetação do cerrado. Porém as práticas são relevantes para a inserção da população no Parque dos Pireneus, já que muitos dos moradores

desconhecem ou sequer já participaram de alguma atividade no morro, mesmo sendo nascidos na cidade.

Uma pesquisa realizada pela Agência Goia AGETUR em 2013²³ durante a semana santa e as Cavalhadas, feriados em que o município recebe uma boa parcela de visitantes no ano, para o conhecimento dos turistas e atividades de lazer. Como resultado da pesquisa, demonstrou que a maioria das pessoas que realizam práticas do turismo deslocam-se até o município em busca de ficar mais perto da natureza. Em segundo lugar deve-se ao turismo cultural, com maior registro de pessoas durante os meses de maio e junho, quando acontecem a Festa do Divino e as cavalhadas.

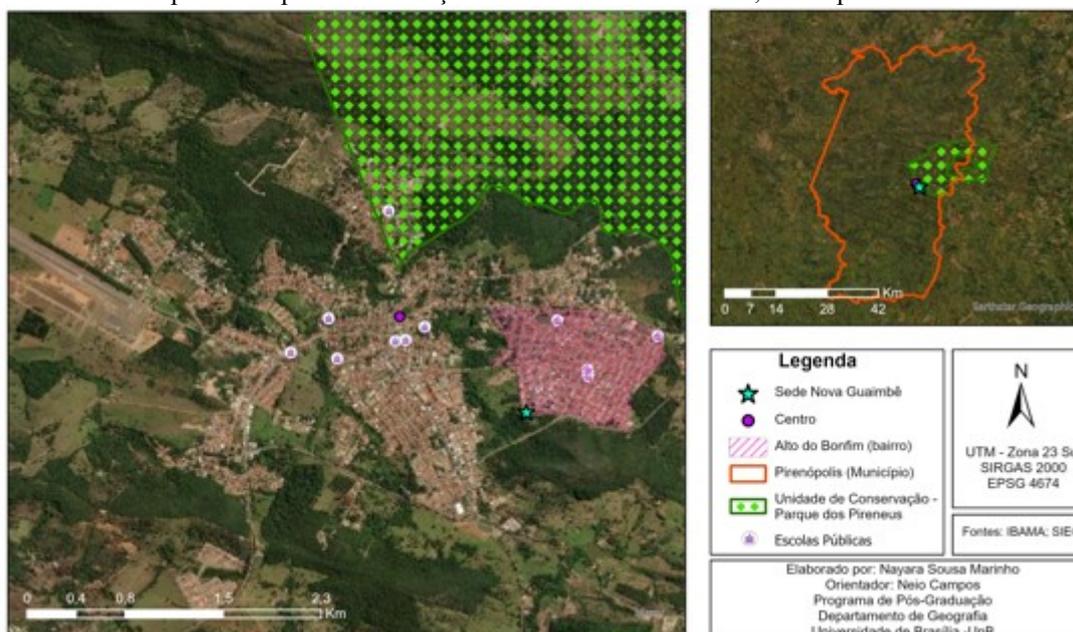
Dos atrativos culturais destacam-se: a Fazenda Babilônia (1800), as Igrejas católicas: Igreja de Nossa Senhora do Rosário (1728), Igreja de Nossa Senhora do Carmo (1750), Igreja de Nosso Senhor do Bonfim (1754) que funcionam também como museu sacro; o Theatro de Pirenópolis (1899) recentemente reformado, o Cine-Pireneus (1919), a Casa de Câmara e Cadeia (1919), a ponte sobre o rio das Almas (1943), os Casarões, as ruas, os becos antigos e o Centro Histórico e os Museus pela cidade Museu da Família Pompeu (1962), Museu das Cavalhadas (1992), Museu Lavras de Ouro, Museu Mariano de Pirenópolis, Museu da Babilônia. Tais manifestações serão apresentadas no item 2.3 dessa investigação.

2.2 Realidade mineratória definidora do espaço urbano e o apagamento das diferenças: Alto do Bonfim

Nessa etapa da investigação, após o esforço de aproximar o olhar para o processo de formação socioespacial e ordenação territorial do município de Pirenópolis, voltamos o referencial empírico para o bairro Alto do Bonfim. Popularmente conhecido como “Bonfim”. A relação da mineração com o crescimento do bairro é ímpar, tendo em vista que a extração do Quartzito Micáceo, além da proximidade com o setor, favoreceu para o surgimento do assentamento que inicialmente representou “características típicas de um bairro popular, de forma espontânea” (ALMEIDA, 2006, p. 66). Conforme apresenta o **Mapa 1**, a formação do bairro se deu nos limítrofes entre a Unidade de Conservação do Parque dos Pireneus e fora da área do Centro Histórico, atualmente tombado pelo IPHAN, e ultrapassou a delimitação proposta pelo município.

23 Para acessar a pesquisa: <<https://www.pirenopolis.com.br/images/Caminho-do-Ouro-Agetur.pdf>> Acesso em: 30 de jun. de 2021.

Mapa 1 - Mapa de Localização do bairro Alto do Bonfim, Pirenópolis - GO



Fonte: Marinho, 2022.

O Alto do Bonfim é o mais populoso do município, onde a população é majoritariamente composta por pessoas de baixa renda, funcionários e ex-funcionários das pedreiras da região, trabalhadores braçais e migrantes advindos do campo, sendo assim a origem rural. O processo de apagamento dos moradores do Alto do Bonfim foi aprofundado em conformidade à ascensão do turismo, assim como o apego pelas tradições e famílias locais, grupos dominantes que perpetuaram por muitos anos tratamentos diferenciados aos “de fora”, e que foram naturalizados desde o período colonial (CASTANHEIRA, 2013).

As tradições que são repassadas ao longo dos anos são representadas através dos rituais simbólicos da cidade e remete a um apego ao tempo da lavoura, época de preservação da ordem social e de um passado colonial que, como identificado por Castanheira (2013) em diálogo com Brandão (2004), essa força do passado foi implicado na arquitetura e na ideologia construída pela tradição do centro histórico e que mantém o pensamento a cerca das pessoas de “dentro” e de “fora” de Pirenópolis (CASTANHEIRA, 2013).

Assim, a tradição do centro histórico é uma tradição que não apenas oferece a continuidade do passado, ela retoma um passado glorioso, cheio de conquistas – a primeira prensa, o primeiro jornal, o primeiro teatro – reiterado no ritual anual das cavalhadas, e que não possui defeitos ou derrotas – exceto a de nunca ter sido capital, ou seja, nunca ter sido reconhecida como melhor que a Cidade de Goiás. Mas, nos discursos informais dos pirenopolinos, encontra-se a defesa da superioridade dos pirenopolinos sobre os vilaboenses, uma vez que Pirenópolis foi

formada por portugueses cultos, apreciadores e produtores das artes (em contraponto ao artesanato), da boa música e de boa literatura, ao passo que a Cidade de Goiás foi construída, desde seus primórdios pelos mestiços (bandeirantes) caipiras (mamelucos e cafusos), portanto, ignorantes, sem cultura e sem instrução (CASTANHEIRA, 2013, p. 27-28).

Falar sobre a formação dos territórios na América Latina e dos processos inerentes à dinâmica convém reparar sobre as relações de poder e os processos de dominação e resistência que estão atribuídos à construção de identidades geo-históricas. A colonialidade, parte constitutiva e permanente da modernidade (MIGNOLO, 2005; QUIJANO, 2005), perpetuou-se a partir da noção de “diferença colonial” e da hierarquia étnico-racial da população global e pela imposição do projeto modernidade/ colonialidade.

Nessa relação a modernidade marcada pelo universalismo, pela linearidade do pensamento, por referências eurocentradas e na multiplicação de histórias locais que visam substituir a história mundial, assim como o sistema-mundo capitalista eurocentrado foram possíveis devido ao comércio do Atlântico no século XVI e a intensificação do tráfico negreiro e a utilização da mão-de-obra escrava indígena e negro-africana (MIGNOLO, 2020).

Desde a escravidão, os processos de marginalização das populações foram profundos na América Latina, os contingentes negros e indígenas foram submetidos a diversos obstáculos para a ascensão de escravos para proletários, foram superexplorados e passaram a concentrar as camadas mais pobres da sociedade e a ocupar as posições subalternas. O processo de formação dos povos latino-americanos distingue-se por ter como condicionantes as características: a sua intencionalidade, a prosperidade e a violência, a metrópole colonialista agiu na subjugação da sociedade preexistente a modo de “paralisar a cultura original” e converter as populações em mão de obra submissa (RIBEIRO, 2020, p. 31-38).

O território teve seu quadro de vida explorado segundo o “saque sistemático das riquezas dos países colonizados em benefício dos colonizadores” (SANTOS, 2004, p. 34). Que refletiu na formação das cidades na latinoamérica, dotadas de uma ordenação artificial e intencional que foram “plantadas por atos de vontade, com ruas traçadas segundo um padrão preestabelecido e com edificações também moduladas de acordo com traços prescritos” definidos pelo empreendimento colonial e pelas empresas produtivas que apropriaram a produção mercantil para seus fins mas sob o objetivo de fazer prosperar a colônia para usufruto da metrópole e criar uma sociedade metropolitana fiel aos princípios da ideologia católico-missionária (RIBEIRO, 2020, p. 38).

Há também que mencionar no caso específico de Pirenópolis, pois com o fim da mineração e a transferência para o sistema agro-pastoril, o poder político e econômico foi

centralizado nas mãos de famílias que detinham a posse de terras. Essas, que participam ativamente das decisões locais e beneficiam-se diretamente da indústria extrativista mineral, assim como do repasse das tradições culturais. Tendo em vista que a mineração foi um impulso para o crescimento da região periférica, assim como é a principal fonte de renda dos trabalhadores e famílias da comunidade. Além disso, a representação do “Centro Histórico” construída ao longo dos anos, foi fortalecida pelas famílias antigas e pelas classes mais altas e dominantes, como os coronéis. Essas relações de poder correspondem a heranças coloniais que são inclusas dos discursos e narrativas e na manutenção das lógicas hegemônicas que subalternizam ainda mais a condição de vida dos moradores no Bonfim.

Como mencionado anteriormente, nas cidades, as populações advindas do campo e das florestas, foram jogadas à própria sorte e foram subordinadas às decisões das elites dominantes, foram os que ativaram o empreendimento colonial e nacional, porém, em nenhum momento do processo de colonização, a intencionalidade do processo de exploração e dos povos envolvidos foram tidos como a constituição de uma sociedade que de fato “exista para si” na formulação de aspirações próprias que pudessem garantir a sobrevivência e a prosperidade de suas comunidades (RIBEIRO, 2010, p. 40).

Sobre isso o autor argumenta que:

Para essa população o desafio colocado ao longo dos séculos foi de amadurecer como um povo para si, consciente de seus interesses, aspirante à coparticipação no comando de seu próprio destino. Dada a oposição classista, tratava-se de conquistar essas metas através da luta contra a classe dominante gerencial da velha ordenação social. Ainda hoje este é o desafio principal com que nos defrontamos todos nós latinoamericanos (RIBEIRO, 2010, p. 40).

A própria urbanização seguiu os moldes coloniais e cresceu como uma “flor exótica”, dependeu de fatores políticos econômicos e culturais passou a responder aos interesses internacionais e às modernizações impostas pelo poder hegemônico (SANTOS, 2018, p. 19-20). Já que a formação das cidades esteve atrelada aos ideais da modernidade/colonialidade como eixo condutor, desde a importação de modelos urbanos, da imposição da arquitetura colonial portuguesa e espanhola e dos projetos de revitalização que possibilitaram a reprodução da matriz colonial de poder e da construção do imaginário colonial, tais interações foram marcadas pelas relações de dominação e de subordinação que levaram a sociedade latinoamericana a configurar relações de dependência (SANTOS, 2018; QUIJANO, 1978).

A base da ordenação socioeconômica e política foi fundamentada no latifúndio e no entreguismo que por décadas justificou o atraso dos países latinoamericanos por “fatores

naturais” e “imutáveis”, como o clima tropical, a mestiçagem, e a diferença expressa na concepção de raças que foram inferiorizadas e consideradas inaptas para fazer parte do modelo civilizatório (RIBEIRO, 2010). Além disso, o prolongamento da guerra aos povos originários e a africanos negros, realidade do qual vivenciamos até os dias atuais, além dos conflitos e negação aos saberes populares revelam as marcas da colonialidade quando, para além do aprisionamento dos corpos pelo amplo processo de exploração, há a configuração do imaginário racial e patriarcal baseado na produção hegemônica do conhecimento e seu aparato classificatório que subordinaram as histórias e saberes locais a um projeto global (MIGNOLO, 2020; QUIJANO, 2005).

O silenciamento e apagamento das narrativas dos sujeitos e das manifestações culturais em prol de uma narrativa globalizante está fundamentada na ideia de superioridade exercida pelo próprio legado epistemológico do eurocentrismo e da impossibilidade de compreender o mundo a partir da própria realidade e das epistemes próprias, e são perpetuadas pela colonialidade do saber (LANDER, 2005; PORTO-GONÇALVES, 2005). Assim têm-se três características de constituição da sociedade nas Américas: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo que atuam por meio do Estado-nação, da família burguesa, da empresa e da racionalidade eurocêntrica através do controle das estruturas de todos os âmbitos da existência social e das relações sociais por meio de modelos intersubjetivos de práticas sociais comum a toda a população mundial (QUIJANO, 2005).

Como Quijano (2005, p. 113) expõe que,

Assim, no controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, está a empresa capitalista; no controle do sexo, de seus recursos e produtos, a família burguesa; no controle da autoridade, seus recursos e produtos, o Estado-nação; no controle da intersubjetividade, o eurocentrismo. [...] cada uma dessas instituições existe em relações de interdependência com cada uma das outras. Por isso o padrão de poder está configurado como um sistema. Quatro, finalmente, este padrão de poder mundial é o primeiro que cobre a totalidade da população do planeta (QUIJANO, 2005, p. 113).

Pelo viés proposto nessa investigação, identifica-se o Bairro do Bonfim como uma situação de subalternidade. Pois, compreende-se que, para além dos investimentos aplicados no município que inferem sobre os âmbito econômicos e geográficos, intensificados pela prática do turismo e também da realidade mineratória em sua fase atual, não melhoraram efetivamente a infraestrutura do bairro, assim como na geração de empregos e no nível de vida da população, tendo em vista que esses investimentos não são aplicados para melhorias no bairro. Além disso, quando falamos em invisibilização dos sujeitos e apagamento das histórias de vida, remetemos aos processos de marginalização e segregação socioespacial que

é uma consequência do modelo socioeconômico que dá suporte às cidades (SANTOS, 2013; HAESBAERT, 2014). E pelo uso que concede os poderes públicos a esse instrumento.

Para além das relações de poder discutidos até aqui, Spivak (2010) relaciona a subalternidade com o poder de fala de um grupo ou sujeitos, pois o sujeito que foi subalternizado nos contextos históricos, são sempre representados por alguém que fala através dele. E por esse motivo, o termo “subalterno” não é utilizado como uma forma de caracterizar um sujeito que foi marginalizado mas para se referir às camadas mais baixas da sociedade, que são constantemente atingidas pelas lógicas de exclusão dos mercados e da representação política e legal, assim como da possibilidade de ocupar uma posição dos grupos dominantes (SPIVAK, 2010).

Uma das reclamações recorrentes é a falta infraestrutura e de empregos para a população, em especial para os jovens. A realidade foi constatada por meio das falas acolhidas durante a entrevista em grupo e através das conversas com os moradores locais. Quanto à infraestrutura é perceptível que as ruas do Alto do Bonfim, em sua maioria estão repletos de buracos, tornando-se inviável em muitas delas o tráfego nas duas vias de condução. Além da mobilidade comprometida, o município não dispõe de transporte público, sendo as vias são transitadas a pé, por bicicletas ou através dos transportes privados, em sua maioria motocicletas, moradores relatam frequentes acidentes relacionados às vias públicas e aos buracos e também recorrentes gastos com o conserto dos transportes. Pois, como pode-se constatar na **Imagem 1**, as ruas são reformadas principalmente com a colaboração da comunidade local, que para assegurar de novos acidentes tapam os buracos com pedras.

Imagem 1 – Rua do Bairro do Bonfim



Fonte: Marinho, janeiro 2022 (arquivo pessoal).

Ademais, o documento de “Revisão do Plano Diretor do Município de Pirenópolis – GO”²⁴, realizado no ano de 2022, trata-se de um relatório da leitura comunitária sobre a percepção socioambiental, uma contribuição para a execução do Plano Diretor realizado pelo Instituto de Desenvolvimento Tecnológico do Centro-Oeste e a Prefeitura Municipal de Pirenópolis, durante o período de 23 de fevereiro a 30 de março de 2022, obtiveram alguns dados relevantes, como a valorização do bairro e das casas mais antigas do Alto do Bonfim que não estão inclusas no patrimônio. Outro fator relevância no estudo é sobre a resposta de valorização do Quintal da Aldeia como um patrimônio de produção de cultura periférica.

As cidades sofrem o impacto das modernizações e são reguladas pelos mercados, que visam a rentabilidade e o lucro máximo e incentivam a competição por lugares privilegiados, em detrimento de outros, esses são fatores são responsáveis pela geração de desemprego e pela marginalidade, assim como a crise urbana, que passam a organizar o território de acordo com os interesses da iniciativa privada e hegemônicos (SANTOS, 2013; ROLNIK, 2001). A exploração do turismo por exemplo, tornou-se uma problemática, pois os agentes são em sua maioria moradores de outras localidades, como Goiânia e Brasília, que geram renda na cidade, porém parte desse dinheiro não é investido em melhorias para a população.

Ainda no ano de 2020, momento que o país juntava esforços para o enfrentamento da Covid-19, manifestações foram realizadas pedindo a reabertura do comércio²⁵, tanto por parte do empresariado como pelos trabalhadores do turismo devido à suspensão de contratos de na área e as possíveis demissões com o fechamento das pousadas, hotéis, restaurantes e da cidade, que esteve fechada para o turismo. E a difusão da prática do turismo hoje abarca o setor ecológico, histórico, cultural, esportivo, produção de eventos e pedagógico. A rede turística é uma das fontes de geração de renda e empregos e fortalecimento do mercado interno no município e onde muitas sujeitos da comunidade do Bonfim trabalham e tiram a renda da família.

Entretanto, em entrevista realizada com Daraína²⁶, embora o turismo seja uma fonte de renda para a comunidade, nem todos querem seguir essa área, o que faltam são mais oportunidades para os jovens do Alto do Bonfim”. Certamente, a falta de oportunidades para a

24 Embora o estudo tenha contemplado apenas 4% da população (cerca de 1.063 formulários foram respondidos), a pesquisa traz contribuições importantes para a investigação. Disponível em <<https://pirenopolis.go.gov.br/wp-content/uploads/2022/05/Relatorio-Pesquisa-Percepcao-Socioambiental-Pirenopolis.pdf>>. Acesso em maio de 2022.

25 <https://www.agitapirenopolis.com.br/manifestacao-em-pirenopolis-28479>

26 Daraína é uma das pessoas que compõe a organização do Quintal da Aldeia. O trecho foi retirado da entrevista realizada em grupo com Daraína Pregnoiato concedida a Nayara Sousa Marinho, no ponto e pontinho de cultura Quintal da Aldeia, no dia 13 de agosto de 2021.

inclusão dos jovens no mercado de trabalho está também relacionada aos intensificadores da violência local. Ainda segundo a entrevista em grupo foi tido como consenso entre as pessoas presentes que a violência é um problema real no bairro, assim como a falta de infraestrutura e a aplicação de políticas públicas e verbas municipais.

Além disso, a realidade mineratória deixou as marcas na cidade, pois com a exploração da indústria mineral modificou a paisagem por meio da degradação das áreas naturais, essas que concentram-se perto do bairro do Bonfim. A **Imagem 2** revela a paisagem modificada após a exploração da área. A realidade mineratória é transformadora e definidora da ordenação territorial e da paisagem urbana.

Imagem 2 - Paisagem modificada após a exploração mineratória



Fonte: Marinho, fevereiro 2022 (arquivo pessoal).

É evidente que, por intermédio das técnicas que o ser humano através do trabalho realiza a união entre o tempo e o espaço, as técnicas participam da produção e também da percepção do espaço, porém há que mencionar o papel da divisão do trabalho, já que essa está relacionada à divisão dos recursos disponíveis e como são distribuídos social e geograficamente, pois é baseada na hierarquia entre lugares, e intensificada pela disputa entre o Estado e o Mercado, assim como “redefine a capacidade de agir das pessoas, firmas e instituições”, por ela cria-se um tempo próprio que responde ao tempo mundial (SANTOS, 2009, p. 135).

Essa divisão internacional de trabalho articula os lugares periféricos com base na hierarquia étnico-racial global e por isso “As zonas periféricas mantêm-se numa situação

colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial” por meio do processo de estruturação do sistema-mundo pela colonialidade do poder (GROSSFOGUEL, 2008, p. 126). Assim como está relacionada com o deslocamento do campo dividido imperialista do século 19, onde a organização dos países é colocado de forma evidente, os grupos de países do “Primeiro Mundo” estão em posição de investir o capital, já o “Terceiro Mundo” fornece o campo necessário para o investimento, ambos acontecem por meio de investidores nativos e da força de trabalho “malprotegida e mútavel” (SPIVAK, 2010, p. 86).

Afora as desigualdades socioespaciais que aprofundam os processos de apagamento das diferenças entre os povos e as periferias urbanas, torna-se necessário nesse período de enfrentamento e das resistências territoriais que sejam valorizadas as experiências que enalteçam o poder da solidariedade urbana, a transformar os sentidos de vivências preestabelecidos pela lógica do dinheiro, da exploração dos recursos, do valor de uso que sobrepõe aos valores de troca e que são geradas por meio de noções de solidariedade aos povos, construídas a partir de lógicas comunitárias (ZIBECHI, 2015).

2.3 As manifestações populares, a cultura e o turismo no espaço Pirenopolino

Parte da história em Pirenópolis deve-se a produção da cultura local e às manifestações culturais que dinamizaram a economia por meio da prática social do turismo. A Festa do Divino é uma festividade com mais de duzentos anos de história. O Começo da festa acontece com a Folia da Coroa, onde a Coroa do Divino visita casas na cidade na intenção de levar as bênçãos do Espírito Santo, no dia a Banda Phôenix, que participa das celebrações anualmente realiza a apresentação do Hino da Folia da Coroa em frente a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário. Nesse momento, alguns mascarados entram em cena. Mais adiante, a programação tradicional conta com Folia Renovação Cristã, folia que caminha pelas áreas rurais e fazendas durante semanas para levar as bandeiras do Divino e suas bênçãos e a arrecadar fundos para a realização do evento. Na Folia do Divino são utilizados cantos tradicionais que invocam o espírito santo e os santos/as da Igreja Católica e por isso as cantorias e os músicos ocupam lugar de destaque. A manifestação popular é mantida por meio dos devotos e movimenta centenas de pessoas na organização. Quando a expressão da atividade é realizada no meio rural, o percurso é feito a cavalo e são realizados pernoites (Pouso de Folia) pelos foliões em fazendas concedidas para o evento. Quando é realizada no contexto urbano, o percurso é realizado a pé pelos devotos.

As novenas e a missa do divino são celebradas na Igreja Matriz durante o evento, a Missa de Pentecostes, acontece no domingo do Divino e é realizada em celebração ao Domingo do Divino. A missa é cantada em Latim, e quando reproduzidos os cânticos do século XIX, a cantoria conta com presença da orquestra. As pastorinhas, é uma peça teatral cantada que veio do nordeste em 1922 pelas mãos do telegrafista Alonso Machado, e retrata a anunciação do nascimento de Jesus. Nos dias atuais, a peça fora modificada como alguns versos reduzidos e desde o ano de 1980, a peça das Pastorinhas infantil começou a apresentar nos natais de Pirenópolis. Os ensaios da Festa do Divino acontecem ao mínimo duas vezes ao dia e durante a madrugada e acompanham a ritualidade em seus atos durante os dois primeiros dias, onde são soltos fogos de artifício para acordar os cavaleiros que precisam apresentar-se junto aos seus cavalos. A ida à casa do Imperador é marcada pela ida à Igreja do Bonfim, quando de lá seguem para o quintal da casa do festeiro, onde é recebido pela Imperador e famílias com comidas e bebidas, esse percurso até a próxima casa da família é realizado cantos e danças de catira (MENDONÇA, 2008).

Durante a Festa do Divino, dá-se início as organizações das Cavalhadas. As Cavalhadas é um evento que ocorre geralmente no mês de maio e envolve a cidade e o campo rural. É ritual folclórico profano de origem popular que está relacionada ao folguedo por contar com elementos folclore brasileiro e um evento religioso pela presença da igreja católica e do padre no batismo das pessoas. A celebração tem origem portuguesa e chegou no Brasil no final do século XVI e a sua origem está relacionada aos torneios medievais que eram apresentados como espetáculos ao público, uma espécie de teatro que traz a batalha dos Cristãos e dos Mouros. Essa representação dramática foi introduzida em Pirenópolis no ano de 1826, pelo Padre Manuel Amâncio da Luz cujo o nome do espetáculo era “O Batalhão de Carlos Magno”. O evento acontece durante a Festa do Espírito Santo e conta com três dias de duração (PEREIRA, 1983; BRANDÃO, 1974).

A interação entre a Festa do Divino Espírito Santo e as Cavalhadas é descrito por Mendonça (2008) como um o ritual folclórico-religioso e espaço de sociabilidade. O evento começa no domingo com a batalha dos cristãos e mouros, na segunda-feira têm-se a rendição e o batismo dos cavaleiros e o encerramento na terça-feira com torneios e a cerimônia de encerramento. Durante o evento, a batalha entre os mouros e cristãos e mouros é caracterizada pela rivalidade entre os opositores que se enfrentam verbalmente desde o primeiro dia de encenação.

Segundo Silva (2001), até o ano de 1958 as encenações das Cavalhadas eram realizadas no Largo da Matriz e tinha como público os moradores locais. Os camarotes eram

erguidos pelas próprias famílias nos gramados que circundavam a área e o público assistiu as encenações de pé e alguns sentados em cadeiras que traziam de casa. Esse momento a Igreja estava enfraquecida em termos políticos e por questões internas as Cavalhadas foram paralisadas por quase uma década, até que no ano de 1966 foi transferida para um novo campo. Segundo o autor, a mudança do local aconteceu devido a uma disputa da Igreja com Prefeitura pela posse do espaço que conta com uma praça, a sede do correio e a casa paroquial. Esse momento também coincide com o surgimento turismo em Pirenópolis que se deve a manifestação do evento. Somente no ano de 1975, aproximadamente 20 mil pessoas estiveram presentes para assistir um dia das Cavalhadas, como a cidade não havia alojamentos como pousadas e hotéis, os turistas acamparam à margem do Rio das Almas (SILVA, 2001)

Ao longo dos anos houve uma apropriação do evento das Cavalhadas em seus sentidos simbólicos, apropriados primeiramente pela igreja católica, pelo campo da cultura e a pela representação das famílias pirenopolinas, assim como passaram a aderir as e mudanças da sociedade local para o fortalecimento das tradições (SILVA, 2001). Porém, a rivalidade histórica entre cristãos e mouros é um dos elementos fundamentais na história de Pirenópolis. E isso se dá principalmente por conta dos primeiros colonizadores portugueses locais que eram descendentes da região norte de Portugal, região que sofreu as pressões da invasão moura e as consequências do conflito.

Brandão (1974) compreende que a representação da batalha entre mouros e cristãos como é encenado nas Cavalhadas nas lutas entre Carlos Magno e o Sultão da Mauritânia está relacionado com a posição de crenças, cristã e islâmica, que teria uma significação para a Península Ibérica e foi utilizada como catequese indígena e a negros escravizados. Há uma reafirmação do universo simbólico cristão quando foram trazidos para o Brasil fora interpretado como uma oposição simbólica entre crença *versus* não-crença, fica evidente nos discursos dos dois reis e dos embaixadores. Há dois pontos a considerar, o primeiro diz respeito ao rei cristão declarar e definir a sua crença e acusar o rei mouro, em seguida “o rei cristão define as condições pelas quais o rei mouro deve se converter e ser digno de sua amizade: ser batizado e pagar um tributo” (BRANDÃO, 1974, p. 67).

Sobre o sistema de crenças que é reafirmado, pode-se considerar:

1º. Uma das crenças é a Religião Católica (expressa como cristã). Supõe-se com evidência ser a mesma da sociedade produtora do ritual. A outra é a “religião dos mouros”, o Islamismo do qual naturalmente muito pouco se conhece na região e que é melhor compreendida se tomada como a não-crença católica.

2°. As duas crenças se apresentam como absolutamente irreconciliáveis. Veremos que nos discursos ninguém defende a própria fé nem ataca a do “outro lado” através de uma fala demonstrativa de atributos. Elas são opostas sem nuances e sem aproximações. Assim a exortação que os reis se fazem um ao outro é direta. Não se apresenta motivos de fé para a conversão, mas as alternativas da derrota (e possível morte ou desgraça) no caso de manutenção da crença oposta, e de nobres honrarias e real amizade, no caso de conversão “à minha crença”. [...]

3°. Sendo irreconciliáveis as duas crenças não são portanto passíveis de redução, uma à outra. os Universos Simbólicos não se modificam, mas os sujeitos podem passar integralmente de um para o outro, ou, simbolicamente: da fé para a não-fé, ou da não-fé para a fé. Desde que não se discute a verdade das crenças, discute-se a verdade dos sujeitos. Assim, é preciso repetir, não são oferecidos os benefícios da religião (como a salvação da alma), mas os benefícios dos sujeitos (como paz, honrarias e amizade) (BRANDÃO, 1974, p. 66-67).

Entretanto, as tradições foram mantidas e preservadas por interesse das elites locais e famílias tradicionais, e pelo efeito separatista entre as classes sociais que era concedida pelo evento, dado à organização e a grandeza que representava a manifestação (BRANDÃO, 2004). O autor considera que alguns rituais religiosos em Pirenópolis que exaltam o “tempo da lavoura” fortalecem lógicas que reafirmam a hierarquia entre as sociedades e as formas de manutenção das diferenças sociais, já que, a representação dos “rituais como as Cavalhadas”:

são modos de simbolização pelos quais a sociedade repete para si as verdades que seus membros já conhecem. Muitas dessas verdades não são certamente repetidas porque são verdadeiras; mas acabam sendo verdadeiras porque são frequente e solenemente repetidas. Por debaixo de um rito histórico há sempre uma pedagogia de legitimação social. (BRANDÃO, 2004, p. 44)

A transformação das Cavalhadas em espetáculo está relacionada ao aumento de turistas e do fluxo populacional na região e a interferência dos poderes públicos estaduais e municipais que investiram na infraestrutura do evento e de empresas públicas e privadas no patrocínio de eventos, que passaram a descaracterizar as festividades por conta do poder mercadológico da cultura transformando-a em um produto do mundo capitalista (CURADO, 1978; MENDONÇA 2008).

Em relação ao turismo, somente no ano de 2006, quando fora construído o “cavalcódromo”, em um investimento do governo estadual por meio da AGEPEL (Agência Goiana de Cultura Pedro Ludovico Teixeira) junto à AGETOP (Agência Goiana de Transportes e Obra) disponibilizaram cerca de 7 milhões advindos do Tesouro do estado para a construção do espaço que poderia comportar 22 mil pessoas sentadas. Somente no ano de inauguração do Cavalcódromo, construído para atrair mais turistas, foi registrado o número de 50 mil espectadores (MENDONÇA, 2008).

Outro movimento da religiosidade popular goiana de relevância na história é o movimento da Santa Dica em Lagolândia, fundado por Benedicta Cypriano Gomes em 1993 como uma “nova religião”, e a relação com a Igreja católica, a partir da utilização de elementos católicos, espíritas e das religiosidades populares, cuja a manipulação do sagrado esteve vinculada à crítica a subordinação dos trabalhadores ao poder dos coronéis e da igreja, segundo Gomes Filho (2009). Embora o movimento da Santa Dica, conhecida como Santa do Rio do Peixe, tenha iniciado o movimento por volta dos anos 1920, esteve ligado a características sociais, já que os moradores da comunidade que se consideravam irmãos, e a terra do reduto era considerada coletiva e para a produção. Porém a luta pela terra e a resistência territorial marcaram a história de Santa Dica, que sofreu ademais as perseguições, principalmente da Ordem Redentorista, representantes da Igreja Católica que pediam que as autoridades agissem sobre o reduto de Santa Dica.

Tais doutrinações refletem a realidade política e social do estado de Goiás nas primeiras décadas do século XX, na qual as relações sociais impostas pelo coronelismo e o apadrinhamento rural traziam diversos injustiçados à República dos Anjos, almejando melhores condições sociais, e mesmo salvação espiritual – uma vez que a doutrina de Santa Dica acreditava ser o reduto um lugar de salvação no dia do Juízo Final. Neste sentido, centenas de trabalhadores, meeiros, arrendatários, peões, caseiros, dentre outros, abandonavam suas terras e suas obrigações rurais para seguirem a “santa” do Rio do Peixe, trazendo à Dica a fúria de muitos coronéis, que reclamavam a perda de sua mão-de-obra (GOMES FILHO, 2009, p. 289).

De acordo com Gomes Filho (2009), o movimento da Santa Dica trata-se de uma ordem messiânica, liderada por Santa Dica, onde eram recebidas pessoas para cura física e espiritual e eram oferecidos trabalhos como “benzedeira, milagreira, e profetiza” e com isso, o crescimento do movimento dos Anjos na região. Foram muitas as pessoas que decidiram ficar no reduto de Lagolândia, dentre esses muitos trabalhadores rurais abandonaram sua moradia e passaram a viver no reduto e conforme as leis celestes que eram repassadas pelos Guias. Os trabalhos eram realizados na busca do bem comum, e as plantações, onde a comunidade participava, tinham as atividades divididas entre todos. Porém a circulação de pessoas, assim como as histórias sobre os milagres circularam nas regiões vizinhas e passou a incomodar ainda mais a Igreja Católica que encontrava-se em crise, e que passou a perseguir o movimento, os padres locais em Meia-Ponte passaram a depreciar Santa Dica nas missas com acusações de cunho machista e passaram a cometer ataques violentos por meio do jornal Santuário de Trindade (GOMES FILHO, 2009, p. 291)

O movimento da Santa Dica passou a realizar as festas no “reduto dos anjos” em Lagolândia, o que se tornou um agravante religioso da relação de Santa Dica com a Igreja

católica. Em destaque estão as festas de Folia de Reis (31 de dezembro a 6 de janeiro), Festa de São Sebastião (20 de janeiro), São Benedito (22 de junho) e a padroeira do reduto, Nossa Senhora da Conceição (08 de dezembro). Santa Dica recebia multidões de pessoas das diversas religiões e credos e a divulgação das atividades do movimento atraiu comerciantes e moradores para Lagolândia, a movimentação no reduto atraiu o olhar da Igreja, dos coronéis e do estado. (CARVALHO, 1999; GOMES FILHO, 2009).

A realização de tais festas organizadas por fiéis leigos, por si mesmas – como ocorria em diversos outros locais do estado de Goiás – não acarretaria em uma proibição, ou mesmo ataque por parte da Igreja. Todavia, no caso específico de Santa Dica, tais festas acabavam por arrastar centenas de fiéis, que não apenas participavam dos festejos, mas entravam em contato – e muitas vezes permaneciam – na nova religiosidade criada por Dica. A presença de tais fiéis nas festas realizadas no reduto, em diversos casos, servia de concorrência com outras festas organizadas pela própria Igreja, que deixava de arrecadar grandes quantias, como ocorreu com a “Festa do Divino Pai Eterno” na cidade de Trindade (GOMES FILHO, 2009, p. 304).

Quando falamos no movimento popular de Santa Dica, deve-se considerar os fatores que contribuem para que se caracterize como um movimento de resistência. Pois, foram muitas as perseguições políticas, econômicas e sociais e a intolerância religiosa que foram realizados pela Ordem Redentorista sob representação da Igreja católica e da imprensa. Além do mais, torna-se relevante ressaltar a ligação do movimento de Santa Dica aos movimentos sociais do campo em Goiás, já que durante os anos 20 e 60, a expansão dos projetos da modernidade e as transformações no campo, o estado dispunha de economia pouco relevante no cenário nacional, a população ainda que escassa, política centralizada nas mãos dos coronéis e as terras concentradas pelos latifundiários que estreitavam as relações de dependência com a população de baixa renda (CARVALHO, 1999).

Mignolo (2005, p. 52) explica que, os territórios na América Latina estão atribuídos da “exterioridade interior” a que foram submetidos, fazem parte de um imaginário ocidental construído não somente por meio do discurso colonial mas através das “diferenças internas”, assim, os perfis de uso de território que são configurados historicamente correspondem ao ideal de civilização ocidental que carregam o “fundamentalismo civilizatório, ideológico ou religioso”.

O território é pautado por meio do conjunto de relações simbólicas que estão relacionadas à sua própria existência e pelo poder da afirmação das identidades sociais, nessa relação entre colonizadores e dominados, os povos dominantes tiveram seus conjuntos

simbólicos como “superiores” e passaram a perseguir e desestruturar coletividades, religiosidades de tais atividades (MEDEIROS, 2009).

Essa discussão nos traz à luz a produção da cultura negra em Pirenópolis. Um estudo realizado por Lôbo (2012) sobre a influência do negro no estado de Goiás revela que a presença do negro na região é anterior a vinda oficial dos mesmos, tendo em vista que embora a mão-de-obra de negros africanos escravizados não tenha sido numerosa em relação a outros centros de atividade mineratória da época, eram realizados contrabandos e os negros foram ocultados dos registros oficiais, para que a Igreja tivesse que pagar pela captação de dízimos. A segregação socioespacial dava-se pelo distanciamento das habitações da Igreja Matriz, pois os negros africanos ocuparam a margem do lado esquerdo do Rio das Almas, quanto pelo teor simbólico, pois como demonstração de poder, a Igreja Matriz localiza-se em posição frontal às habitações da população negra, que eram proibidas de entrar na Igreja.

Por sua vez, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos²⁷ construída em 1743-1757, construída pelos negros escravizados e destinada à população negra, embora ocupada também pela Irmandade dos “brancos”, conforme Lôbo, foi uma Igreja destinada para abrigar as duas irmandades que tinham como maioria dos membros negros, forros e escravos, como explica a seguir:

As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito dividiam espaço de atuação dentro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Este templo representou um marco fundamental de identidade por abrigar duas confrarias cujos membros, em sua maioria, eram negros, forros e escravos, daí a designação de Igreja de Nossa Senhora do Rosário “dos Pretos”. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, primeira a ser criada, foi a responsável pela construção do templo entre os anos de 1743 e 1757, sendo seu altar principal pertencente a Nossa Senhora do Rosário, com imagem própria e diferente da colocada na Matriz de Nossa Senhora do Rosário “dos brancos”. A Irmandade de São Benedito teve sua fundação posterior à construção do templo, ocupando um dos altares laterais da Igreja dos Pretos (LÔBO, 2012, p. 06).

Porém, há uma dívida histórica e uma ocasião que não foi resolvida mas que apresenta-se viva na memória da população local. Um dos altares da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos dedicado à São Sebastião foi transferida para a Igreja do Bonfim e furtada em 1978. O lugar da Igreja hoje encontra-se a Praça do Coreto. Pois com o passar dos anos, com o empobrecimento da região e a redução da população negra, a Igreja de Nossa

27 A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos autorizada em 1742 e a Irmandade de São Benedito em 1811 foram as responsáveis por coordenar a edificação da Igreja dos Pretos e foi sustentada por meio de doações de empregados que pagavam pelo ingresso nas confrarias, com o tempo a redução dos trabalhos na mineração, com a Abolição da escravatura e a crise instaurada, o número de negros fora reduzido e as irmandades perderam meios para sua atuação e transferiram-se para a Igreja Matriz (LÔBO, 2012; BRANDÃO, 1978).

Senhora do Rosário dos Pretos foi preservada por quase um século pela Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos, passou por modificações na estrutura que a aproximou do estilo néogótico, e foi posteriormente demolida em 1944. A discriminação e a tentativa de apagamento das reminiscências dos povos africanos e dos originários no território brasileiro e latino-americano é uma realidade nos dias atuais, onde as culturas dos povos que foram historicamente subalternizados resistem diante da cultura de opressão imposta pelos discursos marcados pela modernidade.

3 EXPERIÊNCIA DO QUINTAL DA ALDEIA NA RESISTÊNCIA TERRITORIAL

O presente capítulo está estruturado em três partes. Na primeira, resgata-se o histórico de lutas e estratégias da resistência territorial enfrentadas pelo Quintal da Aldeia junto à comunidade do Alto do Bonfim como a questão da apropriação do espaço urbano, a luta pelo reconhecimento das atividades e fortalecimento das manifestações culturais. Na segunda seção, a partir do uso do espaço, evidencia-se os grupos que compõem o ponto e pontinho de cultura, como as ONG's Guaimbê e Flor-de-Pequi, a partir das ações que renovam os conhecimentos da comunidade. Por sua vez, a terceira parte é destinada às artes de fazer e práticas decoloniais, nessa, as Guerreiras do Bonfim, os Griôs e o Boi do Rosário agem na preservação e na transmissão dos saberes populares como práticas emancipatórias. Por fim, como resultado do mapeamento da rede solidária que liga o Quintal da Aldeia aos sujeitos e grupos, têm-se a análise das atividades da Educação Comunitária e das Parteiras Tradicionais como ações espacializadas dos saberes e fazeres da resistência territorial.

3.1 O Quintal da Aldeia: histórico de lutas e estratégias de resistência territorial

O uso do território é formado por meio dos agentes sociais que o conformam e produzem a materialidade e imaterialidade, é portanto uma e expansão apropriada que depende do arranjo espacial realizada em seus processos históricos e conformada por meio dos agentes sociais (SANTOS, SILVEIRA, 2001), a apropriação do espaço público para uso de meios de fortalecimento da comunidade como uma chave para o enfrentamento desses povos é um potencial de mudança para as histórias de vida desses sujeitos.

Os territórios em resistência correspondem a territorialidades que expressam não apenas um modo de produção mas uma histórica criação político-social, onde as relações são baseadas em pensamentos contra hegemônicos e compartilham de uma lógica familiar-comunitária centrada no fortalecimento da mulher, nos valores de uso, comunitário, autogerido, incluso, democrático, estimulado por meio da noção de afeto, o que vem a contrapor a lógica capitalista vigente que configura-se patriarcal e baseada em valores de troca, hierárquico, segregador e individualista (ZIBECHI, 2015).

As cidades da América Latina estão como lócus de dominação e de esperança e nelas, as periferias urbanas têm configurado territorialidades para além do espaço instituído e hegemônico, assim como buscam construir novas formas de mundo, já que estão inseridos no

núcleo mais duro da dominação e da acumulação de capital (ZIBECHI, 2015). Na presente investigação, os territórios em resistência serão analisados quanto às maneiras de fazer ou como artes de fazer, que são as práticas pelo qual os sujeitos reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural e que se formam a partir dos consumidores ou “dominados” em contrapartida aos processos mudos que reorganizam a ordenação sociopolítica (CERTEAU, 2014).

O Quintal da Aldeia nasceu no quintal das casas populares no bairro Alto do Bonfim, por meio de encontros, conversas e atividades culturais com os moradores da comunidade. No início, chegaram ao espaço, atores da comunidade local, integrantes dos movimentos de Capoeira Angola, do Muay Thai e do Hip Hop, de expressões tradicionais e contemporâneas que confirmavam as demandas por afirmação de sua identidade. O Quintal da Aldeia identifica-se como “ponto e pontinho de cultura, espaço de leitura, memória, valor, estória, mídia livre, cultura digital e saúde”, e desde a sua fundação em 2003, buscou envolver a comunidade local nas atividades, e o resgate e fortalecimento da cultura periférica e da zona rural pirenopolina.

No rastro das brincadeiras de lua clara finalmente encontrou seu quintal e floresceu equipe, brincantes com perfume da tradição oral local, movimento jovem contemporâneo. Esse jardim Ponto de Cultura Quintal da Aldeia é o lugar de reunir gente de tudo quanto é idade em tudo que é atividade: roda de brincadeiras, de contação de causos e histórias, dança, treino e luta, leitura, produção artesanal, produção de livros e ilustrações, criação e apresentação de autos teatrais (CRIANCERIAS DE QUINTAL, 2015, p. 07).

Quando ao nome “Quintal da Aldeia” foi escolhido por trazer a referência dos espaços coletivos construídos nas aldeias indígenas onde a partilha de saberes entre as gerações é realizado por meio do aprendizado lúdico, através da cooperação e do estímulo do cotidiano. A partir dessa lógica, o espaço partilha de saberes e fazeres que prezam pelo convívio e pela realização de trabalho comunitário como fontes para o emponderamento pessoal e coletivo.

Os espaços culturais a chave para emancipação dos sujeitos e grupos sociais, pois buscam resgatar valores simbólicos na sociedade assim como a história dos povos que foram historicamente subalternizados e contrapor o apagamento sistemático de sujeitos dado por uma cultura de opressão imposta pelas vertentes da matriz da colonialidade (MIGNOLO, 2005). Nesse intuito, as ações políticas, culturais e econômicas que visam o fortalecimento das atividades nos espaços culturais e possibilitam a realização dos sujeitos por meio do

espaço apropriado e em resistência. Assim, buscarei elucidar sobre políticas que beneficiaram a execução das atividades por meio dos espaços.

O programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania – Cultura Viva, é uma política do governo federal criada em 2014 por meio da portaria nº 156 de 06 de julho de 2004, e nº 82, de 18 de maio de 2005 do Ministério da Cultura, no governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, sob a gestão do ministro Gilberto Gil. Criado no intuito de reconhecimento e apoio às atividades culturais e partilhar a participação social e a gestão compartilhada de políticas públicas de cultura, o programa promover e fortalecer a rede cultural do país a partir dos Pontos de Cultura. O Cultura Viva foi formado a partir de cinco ações nacionais: os Pontos de Cultura, Escola Viva, Griôs, Cultura Digital, Cultura e Saúde²⁸.

Imagem 3 – Sede do Quintal da Aldeia – Espaço Criativo



Fonte: Marinho, 2021 (Arquivo Pessoal).

Os *Pontos de Cultura*, são entidades que foram reconhecidas pelo Ministério da Cultura – MinC, para desenvolverem ações socioculturais nas comunidades por meio do programa Cultura Viva. Por sua vez, o Pontão de Cultura articulam as redes de cultura e linguagem possui o poder articulador das ações desenvolvidas nos Pontos de Cultura no território nacional. Os pontos de cultura servem como apoio para a Política Nacional de Cultura Viva e para a aplicação das políticas públicas nas comunidades e tem como proposta não ter fins lucrativos, por isso, os projetos selecionados são conveniados ao MinC e à Secretarias Estaduais e recebem recursos financeiros para desenvolver o trabalho definido

28 Disponível em: <<https://http://culturavivascdc.redelivre.org.br/programa-cultura-viva/>>. Acesso em 30 de março de 2022

pelo projeto. Desde que foi implantado em 2005 até o ano de 2011 foram registrados 3.670 pontos de cultura no país segundo a Secretaria de Cidadania e da Diversidade Cultural²⁹.

Atualmente, a Secretaria da Diversidade Cultural – SDC, é responsável pela gestão do programa Cultura Viva, e está vinculada à Secretaria Especial da Cultura do Ministério do Turismo. O Ministério da Cultura foi extinto no segundo dia de mandato do presidente Jair Bolsonaro, sob a Medida Provisória nº 870 (01 de janeiro de 2019), convertida na Lei nº 13.844 (18 de junho de 2019), passou de ministério para secretaria especial e teve suas funções subordinadas ao Ministério da Cidadania – MC, hoje está integrada à pasta do ministério do turismo³⁰. A crise que enfrenta a gestão da cultura está atribuída de um projeto de desmonte da própria instituição somado a censura, corte de verbas e troca de gestores.

Os pontos de cultura identificados pelo Programa Cultura Viva em Pirenópolis são o Quintal da Aldeia, a Comunidade Educacional de Pirenópolis – COEPi e o Instituto Pireneus. A COEPi³¹ é um ponto de cultura localizado no bairro do Carmo onde são realizados trabalhos com a comunidade pirenopolina desde 1996, como um “espaço de vivência de valores universais como a ética, o respeito às diferenças e a participação comunitária”, através de oficinas, cursos, programas de rádio, projetos: Sexta Jovem, Piri Recicla, Modernização da Oca da Terra, Gavião Fumaça (em apoio à brigada de fogo), Meia Ponte de Pé Rachado e Luthieria Baque de Rocha, voltado para a construção de instrumentos de percussão, entre outros.

Além de compor a Rede de Pontos de Cultura de Goiás, a COEPi é construída pelas mãos de integrantes da comunidade e voluntários, e conta com uma rede de parcerias com instituições e participam como membro de importantes espaços políticos e na construção de políticas públicas como o Conselho Consultivo do Parque Estadual da Serra dos Pireneus e o Fórum das Ong’s Socioambientalistas de Goiás e de Pirenópolis, e compõem redes culturais no município, como a Rede dos Pontos de Cultura de Goiás, Rede dos Pontos de Cultura do Centro-Oeste e Tocantins, Rede de Culturas Populares, Rede Ação Griô, Rede Brasileira de Educação Ambiental – REBEA, Rede da Juventude pelo Meio Ambiente – REJUMA e Rede de Interações Estéticas. E prêmios, como o apoio financeiro do Instituto Brasileiro de Museus - IBRAM, concedido em 2021 para a realização de melhorias no espaço físico.

Como apreendido até aqui, território é atribuído das relações de poder e está além da concepção tradicional de dominação, já que o valor simbólico é atribuído ao uso desse

29 Mapeamento dos pontos de cultura em parceria com o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea. Disponível em: <<http://portal-cultura.apps.cultura.gov.br/>>. Acesso em 30 de março de 2022

30 Informações retiradas do site <<https://www.gov.br/pt-br>>

31 <<http://coepi.org.br/>>

território, que carrega em si as experiências dos sujeitos, por isso, deve ser lido quanto aos processos históricos e espaciais levando-se em conta os objetivos e processos de territorialização, ou de dominação e apropriação do espaço (HAESBAERT, 2004).

Território, assim como, em qualquer acepção, tem a ver com o poder, mas não apenas com o tradicional poder político. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais explícito, de dominação, quanto ao poder no sentido mais implícito ou simbólico, de apropriação (HAESBAERT, 2014, p. 57).

A formação dos territórios complexos e múltiplos devem-se ao poder capitalista hegemônico e também funcional de dominação política e econômica que “desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (HAESBAERT, 2014, p. 95-96), sendo que todo território exerce o papel funcional e simbólico, onde as relações de poder encontram no espaço o componente para a realização de “funções” e de “significados” como componentes indissociáveis (HAESBAERT, 2014, p. 60).

A lógica capitalista hegemônica por sua vez, é defensora de uma lógica territorial que infere sobre a ordenação urbana já que “não admite a multiplicidade/sobreposição de jurisdições e/ou de territorialidades” (HAESBAERT, 2014, p. 58). Logo, os processos de territorialização remetem aos processos de dominação e de apropriação do espaço, já que o território é dinâmico e está sob diferentes objetivos e que esses variam com os tempos históricos. Dentre os fins destinados às territorializações Haesbaert elenca que para além de abrigo e proteção e fonte de recursos materiais, as apropriações territoriais correspondem a construção da identidade dos sujeitos e do poder simbólico e a partir das referências socioespaciais (HAESBAERT, 2014, p. 67-68).

Para além de seus fins, existem processos que são articulados com a lógica da segregação socioespacial, como a globalização em seu estágio neoliberal, que é produtora da desterritorialização e também a geradora de multiterritorialização pelas elites dominantes e detentoras do poder, além da reclusão reterritorializadora, ainda que uso do termo “reclusão” faça referência ao fato de que nenhum sujeito está destituído de uma base territorial, pois a cada processo de desterritorialização têm-se uma reterritorialização (HAESBAERT, 2014). Logo, como veremos a seguir, o grupo analisado apropriou-se de outros espaços como um fim de sobrevivência da própria entidade e como uma forma de manutenção das práticas comunitárias.

O Quintal da Aldeia em parceria com a OnG Flor de Pequi – brincadeiras e ritos populares, têm aprovado o projeto “Quintal da Aldeia – um espaço de convívio urbano e educação comunitária” em 2018. O Prêmio de Dinamização de Espaços Culturais 2017 pelo Fundo de Arte e Cultura de Goiás é realizado pela Secretaria de Cultura de Goiás. A partir da premiação, pôde-se concluir a primeira fase da obra da sede. No ano seguinte, em agosto de 2019 o grupo e os integrantes travaram a luta pelo espaço público. Foram anos de negociação e conversas junto à prefeitura de Pirenópolis e a Câmara de vereadores, quando em março de 2012 foi homologado o Termo de Cessão de Uso de Imóvel no residencial Morro Santa Bárbara em benefício da Guaimbê – espaço e movimento criativo. A cessão de ocupação da área pública e construção da nova sede contou com a participação de amigos, simpatizantes e sistemas de *crowdfunding* na internet na arrecadação de fundos. Em agosto de 2016, ainda com a obra em andamento, a mudança do espaço confirmada como uma estrutura para acolher atividades e participantes.

A partir de uma série de conversas e negociações do Quintal da Aldeia, representado pela Guaimbê junto à Prefeitura Municipal de Pirenópolis, em 2012 foi concedido o uso de uma área pública para a construção da sede definitiva do ponto e pontinho de cultura, que foi concedida com o prazo de utilização da área pública em um período de dez anos. Como observamos a construção da sede na **Imagem 4**, preferiu-se utilizar de tijolos ecológicos por se tratar de uma área nos limites para a mata. A construção contou com a colaboração da comunidade.

Imagem 4 – Construção da nova sede do Quintal da Aldeia



Fonte: Guaimbê (Foto retirada do Facebook link:<https://www.facebook.com/guaimbe/>)

Porém, a concessão de uso realizada por meio do contrato administrativo firmado entre a entidade e a Administração pública foi precedida de licitação pública e o termo de uso

gratuito da área teve como prazo o ano de 2022. Com o vencimento do contrato de uso, o Quintal da Aldeia, junto das entidades que o representam, buscaram, ainda meses antes do vencimento do contrato, a doação definitiva da área em prol da realização do trabalho sociocultural, esportivo e educacional e continuidade das atividades na comunidade. Por questões burocráticas, não se tratou de um processo fácil, pois levou tempo para que a Prefeitura pudesse reconhecer o caráter de construção social e o impacto positivo das ações realizadas. Observa-se que, há uma questão de reconhecimento de tais atividades e a repercussão das manifestações culturais no espaço e isso corresponde as táticas de resistência adotadas.

Tendo em vista a continuidade das práticas, o Quintal da Aldeia por meio de seus integrantes formalizaram uma petição online³², no intuito de requerer o uso definitivo da área e na busca de um diálogo que pudesse contemplar ambas as partes no uso e apropriação do espaço, em resposta, a Prefeitura solicitou que fossem colhidas assinaturas e/ou depoimentos de pessoas que participaram e participam de atividades no espaço para fortalecer o pedido. Os depoimentos e assinaturas recolhidas foram entregues junto à Prefeitura, que após as negociações autorizou o uso do espaço público para as atividades.

Cabe lembrar com Zibechi (2015, p. 09), que o papel do Estado mudou com o passar dos anos, esse Estado que encontrava-se distante e inacessível têm colocado novas possibilidades de governança:

Nos territórios dos setores populares, os ativistas sociais não estão sozinhos. Algumas décadas atrás, o Estado só aparecia vestido de uniforme policial ou militar, ou através de senhores da guerra patriarcal hoje em decadência. Agora o Estado reconheceu o papel do território e dos movimentos territoriais, e os movimentos reconhecem o novo papel do Estado. E juntos, a partir desse reconhecimento estão criando algo novo: as novas formas de governo. E essa é uma mudança de larga duração, destinado a introduzir um poderoso cunho estatal nas periferias urbanas, mas não de um Estado puramente repressivo se não algo mais completo e “participativo” que, persegue o mesmo fim: adentrar o que pode suceder, em suma a “evitar a revolução” (ZIBÉCHI, 2015, p. 09, tradução nossa).

Durante o período da pandemia do Covid-19 e a implementação de medidas que recomendaram o distanciamento social, o Quintal da Aldeia suspendeu o calendário de atividades como uma forma de cuidado e prevenção com a dispersão do vírus na comunidade do Alto do Bonfim. As vivências virtuais tornaram-se caminhos acessíveis para a continuidade das atividades em 2021 e 2022. A vivência virtual³³ de bordado inspirado nos

32 Link da Petição Online <encurtador.com.br/ijBPT>

33 Vivência online disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=QqZahe-WhoQ>> Acesso dia 05 de março de 2022.

bois do Rosário realizado no dia 19 de abril de 2021 com estudantes do Curso de Dança da UFG – Universidade Federal de Goiás, nas disciplinas de Metodologia do Ensino e Pesquisa em Dança II e Fundamento das Danças Brasileiras, teve como brincantes os integrantes do Quintal, Daraína Pregnoatto e Noel Carvalho, e também oferecida aos estudantes do Curso de Teatro da EMAC – Escola de Música e Artes Cênicas da UFG – Universidade Federal de Goiás na disciplina Manifestações Dramáticas Populares. A realização das vivências virtuais tornou-se possível devido ao projeto contemplado no Edital de Fomento da Cultura Popular Tradicional do Fundo de Arte e Cultura do Estado de Goiás (2018) e estão disponíveis na página do Quintal e da Guaimbê³⁴.

Segundo Haesbaert (2014, p. 59), torna-se necessário identificar o território por meio dos sujeitos que o constroem “sejam eles indivíduos, grupos sociais/culturais, o Estado, empresas, instituições como Igreja etc”, pois esses sujeitos e grupos sociais exercem domínio sobre determinados espaços e nele passam a produzir os significados, entre esses, os de estabelecer uma identidade territorial e desenvolver as territorialidades a partir das relações políticas, econômicas e culturais, além do posicionamento frente às intencionalidades de controle social que operam de acordo com as sociedades e culturas.

No ensejo do fortalecimento e reconhecimento da cultura local, o encontro de Cultura “Piri Rap” realiza o resgate da cultura periférica, o encontro acontece desde 2007, uma vez ao ano e reúne grupos e artistas de Goiás e do Distrito Federal com o objetivo de realizar um seminário sobre a Cultura Hip-Hop. O projeto é uma realização do artista local Mc Murcego e conta com a parceria do Ponto de Cultura Quintal da Aldeia /Guaimbê, com sede no Alto do Bonfim em cooperação com o Coletivo de Artesãos de Samambaia – ArtSam. E possui como foco o Alto do Bonfim, onde nasceu o movimento Hip-Hop na cidade. Durante os encontros do Piri Rap são realizadas vivências de dança de rua/break, de DJ/produção musical, e de MC e construção de versos e rimas, de grafite, palestras informativas sobre o Movimento Hip-Hop, sobre questões de gênero e sexualidade, o uso de drogas lícitas e ilícitas e extermínio da juventude negra.

Em 2022, o Piri Rap completou 15 anos e realizou em abril (dias 29 e 30), o Festival de Rap no Bairro Alto do Bonfim com a presença de artistas locais da cena contemporânea do Rap, como o rapper Gabriel Cabeça, a banda Erotori, composta por integrantes do Quintal da Aldeia e a atração principal contou com o grupo de rap feminino “Atitude Feminina”³⁵, de São

34 Para mais informações: <<https://www.facebook.com/quintal.da.aldeia.piri>> Acesso dia 05 de março de 2022.

35 Importante destacar que o grupo Atitude Feminina é um destaque no cenário do Rap nacional, e ficou conhecida principalmente a partir da música “Rosas” que retrata a violência contra a mulher. Há a valorização das culturas periféricas que são fortalecidas por meio da ligação entre os estados de Goiás e

Sebastião, periferia do Distrito Federal. Esses são sujeitos e grupos formados no município e que mantém ligação com outras cidades, como as Regiões Administrativas Samambaia e Ceilândia, periferias do Distrito Federal. Essa rede é construída pelos vínculos que mantêm em comum entre as comunidades, pela ativação dos sujeitos locais através da construção simbólica que representam a cultura periférica e a arte de periferia.

O funcionamento do Quintal da Aldeia depende dessas ações e projetos que visam a emancipação dos sujeitos locais e o fortalecimento da cultura. Durante a entrevista com o grupo³⁶, destacaram que as ações e práticas possuem como objetivo a insurgência e a emancipação social e nos processos de formação e capacitação dos sujeitos como via para mudança das realidades de vida na comunidade. Um deles é a história de Rawston Barbosa, mais conhecido como MC Murcego, integrante do Quintal da Aldeia desde dezembro 2003. Nascido em Pirenópolis e morador do Alto do Bonfim, começou por meio do trabalho de dança de rua através do grupo em que fazia parte, em 2004 começou com um projeto de dar aulas de dança e também a compor músicas de Rap, e segundo Murcego, esse foi então o momento em que adentrou a política através dos movimentos sociais.

Nesse mesmo ano, Mc Murcego participou das Vivências Educativas no Quintal da Aldeia e a fazer parte da equipe de educadores populares. Atualmente desenvolve um trabalho comunitário com o grupo Mensageiros do Rap, e no projeto que propõe a construção do espaço cultural Aldeia Hip-Hop. Além da coordenação das atividades de versos e rimas “Produção de texto em bases de Rap”.

Imagem 5 – Mc Murcego em apresentação - Pirenópolis, GO

Distrito Federal que foram realizadas no evento.

36 Entrevista realizada em grupo e concedida a Nayara Sousa Marinho, no ponto e pontinho de cultura Quintal da Aldeia, no dia 13 de agosto de 2021.



Fonte: MC Murcego.

Nos projetos contemplados pelos editais públicos e pelas políticas culturais, Mc Murcego estudou sobre o trabalho de design Gráfico e cultura digital com a cooperação do espaço em sua formação, e prestou importante participação como em editorações dos livros publicados pelo selo Criação Guaimbê (patrocínio Iphan e Programa Monumenta), que foi de sua autoria. Nos importa mencionar que, a introdução aos equipamentos e ferramentas da tecnologia e informacionais é um dos objetivos do espaço, tendo além de uma biblioteca com inúmeros livros e referências, também a disposição de uma sala com computador para desenvolver a aprendizagem. Esses fatores, corroboram para que esses sujeitos por meio do espaço do Quintal, possam desenvolver as aprendizagens e serem inclusos no mercado de trabalho.

Quando relembra de sua vida, Murcego aponta o trabalho social como motivador dos caminhos emancipatórios,

Apesar do trabalho social ter se iniciado em 2003, acredito que estou envolvida com questões de cidadania desde pequeno. Lembro de quando aconteceu a invasão da área que hoje é a Vila Santa Barbara, em 1998: eu já estava lá, junto do meu pai lutando para a polícia não derrubar as casas que já estavam construídas. Sempre fui muito respeitoso nessa questão de violência e preconceito e hoje me considero um importante ícone na inclusão social da comunidade do Bonfim.³⁷

Além disso, MC Murcego encontrou no Quintal da Aldeia um espaço para as produções criativas, pois além do Piri Rap, outras oficinas foram realizadas como a de Break, Graffiti, os trabalhos como MC e DJ, os shows de Rap na comunidade do Alto do Bonfim e

³⁷ Entrevista com o Rawston Barbosa, concedida a Nayara Marinho, no ponto e pontinho de cultura Quintal da Aldeia, no dia 13 de agosto de 2021.

as batalhas de dança de rua, participa da Programa Ação Griô Nacional como Griô Aprendiz. A revista “Coisas da Aldeia” foi criada é coordenada por Murcego, e trabalha nos eixos: Educação e Memória, Estética e Educação e Cidadania. As atividades desenvolvidas são voltadas para inclusão da comunidade com o Quintal da Aldeia e para fortalecer as práticas e difundir os saberes. Ainda sobre representação, Murcego candidatou-se a vereador nas Eleições de 2020 e não chegou a ser eleito, porém a partir das ações e a candidatura tornou-se importante ícone de motivação para que mais jovens pretos e periféricos possam ocupar o espaço de representação política.

As letras das músicas nos permitem inferir sobre o resgate da cultura negra, quando a anunciação da Mãe África como a herança da memória situada desse sujeito que vem das espoliações e expressa a relevância do fortalecimento da população negra frente à cultura de opressão e negação dos direitos.

Eu não protesto pra que tenham dó,
Hum, nos respeitem, Minha herança eu sem bem de cór,
Hum, não compreendem!

To cansado do cenário, onde a chibata corta as costas,
Despedaça o orgulho e deixa a alma exposta,
O preconceito racial desde a adolescência,
Nas ruas xingamentos, sofro com a violência,

Querem que eu seja branco, não aceitam minha raiz,
Não respeitam meu estilo, falam do meu nariz,
Me chamam de escravo, cortador de cana,
Pai de santo, macumbeiro, adorador de banana,

A audiência sobe quando novela de é escravo,
Ou quando mostra no jornal o preto sendo fuzilado,
Morreu mais bandido, filho de chocadeira,
Agora peguem seus filhos e coloquem na cadeia,

Não posso trabalhar, pra não escurecer a empresa,
Não tenho pele branca, o patrão não me aceita,
Eu entro no mercado o segurança me acompanha,
Sinto a dor da morte quando o julgamento me envergonha,

No padrão da moda negro tentando mudar de cor,
Não reconhece seus ancestrais que a historia condenou,
Acredita que a África é amaldiçoada,
Que a igreja estava certa? “Más esse negro não tem alma”

Eu sempre servi, nunca fui servido,
Em lugares chiques sempre to de serviço,
O que me deram de herança, a indiferença, o desespero,
Liberdade? pote de ouro para o negro,

Vivo longe de casa, nos cifrões da imaginação,
Semelhante a senzala acorrentaram o meu coração,
Sou mão de obra escravizada, sem reconhecimento,

Aprisionaram minha autoestima mas não meus pensamentos,
 Nos cais da discriminação luto contra o camburão negroiro,
 Pelo meu sonho sigo, aqui mais um guerreiro,
 Pela beleza a cor o sorriso da minha raça,
 Por você eu to aqui, Mãe África!!!
 (Música: Herança. Letra: MC Murcego)

Outra composição traz elementos da cultura Pirenopolina como os hábitos da população em relação ao lazer, como o Banho no rio das Almas, as fogueiras, o time de futebol do Alto do Bonfim “Resistência Guarani”, a devoção e as missas na Igreja Matriz, o pastel na Feira que acontece nas quinta-feiras e aos domingos, a mineração extrativista na Pedreira, a culinária local, a cervejaria Santa Dica, os banhos de cachoeira, nas águas do Abade, entre outros. Símbolos que fazem parte da vida cotidiana da população e das pessoas que frequentam Pirenópolis.

Rap na caixa, carne na Churrasqueira,
 Mais tarde tem estrelas na beira da fogueira,
 Lembrando das antigas, meus parceiros tão feliz,
 Piri é meu quintal, terreiro de Raiz.

Fim de semana Futebol, vou colar é só emoção
 Resistência é Guarani o maior do Pirizão,
 A noite tem missa, devoção la matriz,
 culto nas igrejas, você vai? O que me diz?

Segunda feira já tá ai, e povo pra pedreira,
 o trampo é pesado mais é o que traz a feira,
 Ranca pedra, tira pedra, carrega o caminhão,
 Riqueza natural que deixa rico o patrão,

Nem tudo é só flores, e nois caminha na cautela,
 Os Gambé nos parou a caminha da capela,
 É festa no caxiri, acampamento é do bom,
 Recepção no Primavera, nego já liga o Som,

Rap na caixa, carne na Churrasqueira,
 Mais tarde tem estrelas na beira da fogueira,
 Lembrando das antigas, os parceiros tão feliz,
 Piri é bão aúfa, é meu terreiro de Raiz.
 (Trecho retirado da música: Terreiro Raiz. Letra: MC Murcego)

No ano de 2021, por meio da Lei Federal nº 14.017/2020, conhecida como Aldir Blanc – LAB, de apoio à cultura na contemplação do edital nas áreas de mestres da cultura popular e pontos de cultura. Ademais, outras parcerias concedidas com grupos nacionais como a Ação Griô Nacional³⁸ e locais, nas vivências em escolas públicas e eventos culturais e educacionais, em Pirenópolis. Cabe ressaltar que a Lei Aldir Blanc Emergência Cultural,

38 A Ação Griô Nacional nasceu na experiência do Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô, em Lençóis na Bahia.

criada com o objetivo de auxiliar trabalhadores da cultura durante o período de isolamento dado pelo Covid-19, e que os atrasos de no pagamento do recurso inviabilizou que projetos culturais fossem executados, além de que impactou a vida dos agentes culturais. Apesar dos pagamentos serem garantidos pelo Governo de Goiás, por meio da Secretaria de Estado de Cultura – Secult³⁹, até o começo do ano de 2022 não haviam sido pagos.

3.2 A Guaimbê e a Flor-de-Pequi

A *Guaimbê* – espaço e movimento criativo é uma organização não governamental (ONG) da sociedade civil, de caráter humanitário e sem fins lucrativos, constituída juridicamente em 2001 e instalada em Pirenópolis desde o ano de 2003, a sede está localizada no bairro Alto do Bonfim. A entidade tem como foco a educação e a cultura por meio da educação comunitária e realizam as atividades no Quintal da Aldeia. Um dos princípios levantados pela Guaimbê é o *convívio intergeracional* e de expressão dos fazeres e saberes e o objetivo de construir práticas inovadoras de educação comunitária que visam o autoconhecimento e o estímulo ao pleno exercício da cidadania e da autonomia por meio das vivências entre as gerações e das atividades culturais, esportivas, artísticas e educacionais.

A origem do nome Guaimbê possui origem munduruku, povos indígenas que povoam a Região do Vale dos Tapajós⁴⁰, e a planta trepadeira da origem das aráceas e nativa dos países latinoamericanos, cujo significado remete à coluna vertebral, ou “uma entidade que estimula e articula vários grupos-vértébras” que coabitam e atuam no espaço.

[...] a Guaimbê, por meio dessas formas de atuação, deixa de ser apenas uma organização da sociedade civil inserida em uma comunidade, pois sua atuação a transforma, ela mesma, em uma comunidade autônoma em relação à comunidade dentro da que atua, distinguindo-se desta, pela localização geográfica e pelas características socioculturais de seus habitantes, tornando-se uma comunidade de participação fundamental para as práticas educacionais que propõe (CASTANHEIRA, 2013, p. 18)

No ano de 2009 a Guaimbê junto ao Quintal da Aldeia formaram o Pontão de Ação Griô Guaimbê das Nascentes & Veredas, voltados para o objetivo de coordenar e

39 <https://www.goias.gov.br/servico/21-cultura/126548-pagamentos-dos-editais-da-lei-aldir-blanc-2021-est%C3%A3o-garantidos.html>

40 Os munduruku ocupam a região do Vale dos Tapajós, no séc. XIX a dominação cultural de tais indígenas contribuiu para que a região ficasse conhecida como Mundurukânia. Nos dias atuais, os povos lutam pela integridade de seus territórios já que com as atividades ilegais do garimpo, pelos projetos hidrelétricos com a construção da barragem de São Luiz dos Tapajós que ameaça as populações. A carta dos Munduruku ao governo federal repudia a forma em que o governo atual vem retratando os povos na região “tornando-a, inválida”, assim como os saberes milenares e os direitos dos povos à região. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku/>>. Acesso em 30 de abril de 2021

fomentar as ações vinculadas ao Programa Ação Griô Nacional nas regiões de Goiás, Distrito Federal, Minas Gerais, Espírito Santo, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul e formação do BMR – Brasil Memória em Rede, pontão de cultura que articula o Polo Regional Goiazes: GO e DF, que buscam em suas ações a disseminação, valorização e conservação da memória e tradições culturais e legitimar uma rede entre as comunidades de tradição oral que são fonte de referência e abarcam a diversidade cultural de Brasília à Goiânia.

Histórias escondidas de um Brasil que pouco vê a si mesmo. Este é o propósito do Brasil Memória em Rede. Depois que virou Pontão de Cultura, passou a poder articular melhor experiências de comunidades e instituições que prezam pela memória. Que lidam com a memória. Se o Ponto de Cultura é a sedimentação da rede no território, o Pontão de Cultura é o nó que sustenta a rede. Pontões são articuladores, capacitadores e difusores na rede, integram ações e atuam na esfera temática ou territorial. Tanto podem abarcar uma linguagem artística, pública, área de interesse, gestão ou território (BRASIL MEMÓRIA EM REDE, 2010).

Por sua vez, a Flor de Pequi – Brincadeiras e ritos populares, uma das vértebras da Guaimbê, nasceu da primeira atividade realizada pela Guaimbê no Quintal da Aldeia em 2003. As brincadeiras de roda aconteciam ao som de músicas da cultura popular quando uma turma de “caixeras”, mulheres tocadoras de Caixas de Folia ou caixa do divino⁴¹, que já se reuniam em torno da construção de atividades criativas convidou Maria Rosa Lobato, caixeira do Divino Espírito Santo do Maranhão para passar uma temporada em Pirenópolis e que compartilhou os saberes sobre as brincadeiras “de caixa”. A formação do grupo começou a partir das mulheres Daraina, Ana Flor, Dayani, Emília e Luciana, e o nome “Flor de Pequi” foi uma sugestão da atriz e terapeuta Bic Prado, brincante do grupo Flor de Babaçu, e o sobrenome uma construção do grupo.

As Caixas de Folia são instrumentos utilizado nas brincadeiras da Flor de Pequi e lembrado no conto das Guerreiras, como pode-se observar:

O instrumento utilizado por eles é o mesmo usado pela Flor de Pequi – chamam-se de caixas de folia, caixas do divino ou caixas de guerra. Quem inventou esse instrumento foram os mouros, os árabes que viveram 800 (oitocentos) anos em Portugal e ensinaram aos portugueses muito de sua avançada cultura. Muita gente tem preconceito com os mouros, negros africanos, árabes, mas a maioria de nós descende deles...ainda bem, porque esses povos são muito inteligentes e sua cultura é muito mais avançada que a gente imagina (PREGNOLATTO, 2008a, p. 28).

Segundo Pregnolatto (2008a), “A flor de Pequi já nasceu goiana do pé rachado, pirenopolina das minas do Rosário”, e hoje é formado por pesquisadores-brincantes e

41 Trata-se de um instrumento musical popular que acompanha as manifestações artísticas e está presente em todas as regiões do país, como na Folia de Reis, Folia do Divino, Congadas, Moçambiques dentre outras.

brincantes tradicionais que desde 2003 realizam as atividades em Pirenópolis. A intenção do grupo é difundir a cultura popular brasileira e fortalecer a rede entre pessoas e grupos sociais, e por isso desde então construiu pontes entre as pessoas e grupos sociais a partir de parcerias com escolas públicas e espaços de convivência e em ações pela cidade e em locais públicos como ruas e praças. Realizou desde então visitas realizadas aos Griôs da região e com turistas e amigos.

A “inspiração vem das vivências nas comunidades de tradição oral brasileira e se transmuta em prática inovadora de educação comunitária [...]” (PREGNOLATTO, 2008a, p. 27). Sendo a revitalização e a fomentação da prática de brincar nas rodas da tradição oral popular o principal objetivo da Flor de Pequi. Assim, as rodas trazem cantigas e brincadeiras que são conhecidas tanto regionalmente quanto no país e também resgatam manifestações da tradição oral brasileira, assim como a das matrizes indígena e africana. E foram desenvolvidas desde 1980 pelos pesquisadores-brincantes e mestres da cultura popular, além dessas, são brincadeiras conhecidas na infância e outras que foram ao longo dos anos inventadas.

Algumas das brincadeiras foram aprendidas pelos integrantes a partir de oficinas, encontros e vivências indígenas pelo país, e foram originadas pelos povos indígenas brasileiros. Entre elas, a brincadeira “Passarinho”, aprendida pelos integrantes no III Encontro dos Povos do Cerrado em 2003 e incorporada às rodas da Flor de Pequi, o canto veio dos Pataxós⁴², através dos versos “Passarinho tá cantando, ô – repete...Vai cantando bonito, ô lê lê...Vai voando bonito, ô la la”⁴³. É imprescindível afirmar que algumas brincadeiras como a “Bolodjo”, precedente dos indígenas Txukarramãe⁴⁴, e compartilhada pelas mãos de Denise Mendonça (Instituto Tear), brincadeira que traz a intenção de despertar o guerreiro interior e concentrar a energia do corpo em atividades produtivas (PREGNOLATTO, 2008, p. 41), dançada em círculo e cantos nos dizeres:

Bolodjô terenã – KO – Terenã (2x)

Ibafunfun bolodjo, terenã

Odjófufunfun bolodjo, terenã

(Canção retirada do Livro Flor de Pequi Brincadeiras e Ritos Populares)

42 Os Pataxós é um povo indígena brasileiro, seminômades, que habitam principalmente a Terra Indígena Barra Velha localizada ao sul de Porto Seguro, na Bahia. Os Pataxós foram expulsos de suas terras pelo avanço da mineração e das explorações territoriais. Segundo a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), em 2010 eram 11.833 indígenas da etnia Pataxó em 06 povoamentos de Terra Indígena no Brasil.

43 O desenvolvimento da brincadeira “Passarinho”: forma-se uma fila atrás do ‘mestre’ (pessoa que está compartilhando os saberes da brincadeira no momento), na primeira e segunda rima todos andam com braços abertos ‘voando’, enquanto marcam o passo com o pé direito ou esquerdo no chão; no segundo verso, todos giram e olham para a direita e para a esquerda (PREGNOLATO, 2008b, p. 41).

44 Os povos Txucarramães, são indígenas do subgrupo dos Caiapós-Mecranotis que habitam o sul do Pará, principalmente nas Aldeias indígenas Baú e Mekranoti e na reserva Capoto-Jarina ao norte de Mato Grosso.

A cultura popular nordestina é ao mesmo modo representada nas brincadeiras das rodas da Flor de Pequi, e utilizada como instrumento de emponderamento dos atores sociais e da construção de identidade regional por meio das vivências educativas. As brincadeiras de caixa, instrumento musical de percussão que é tocado pelas caixeiras nas manifestações populares e festas tradicionais no Maranhão, expressam pois, o lado profano dos rituais realizados na festa do Divino Espírito Santo. Há um sincretismo entre as religiões que passou a incorporar elementos religiosos para além da simbologia cristã. As brincadeiras adotadas pelas vivências foram o Cacuriá, também conhecido como Carimbó de caixa, realizada em roda, dança típica dos festejos juninos no Maranhão, recolhidos na comunidade do Ivar Saldanha. A dança do Carôço, de origem indígena, proveniente do litoral leste do Maranhão, nela os brincantes respondem as toadas durante a música. O Corêro, brincadeira de caixa do interior ocidental do Maranhão, compartilhada através dos saberes de Maria Rosa e dançada em pares.

Além disso, o repertório das vivências são compostas pelas Músicas de Cortejo através dos Congos apreendidos e compartilhados pelos Mestres Bastião de Chica e com a Guerreira do Bonfim Laurita, dentre outros mestres da cultura popular. Os congados, ou congos é uma manifestação popular de religiosidade cristã e da matriz africana, onde coroa-se o rei do Congo, especialmente nas Festas de Nossa Senhora do Rosário. E também há cantigas de trabalho das quebradeiras de côco do Maranhão, que foram apresentadas pela Dona Filismina no III Encontro dos Povos do Cerrado em Goiânia (2003).

Compreende-se aqui, que as práticas realizadas pelas ONGs Guaimbê e Flor do Pequi são ações que renovam os conhecimentos populares na comunidade em questão. Tendo em vista que, as vivências e rodas aconteceram em parceria com as escolas públicas no Bairro do Bonfim e com a zona rural da região Pirenopolina.

3.4 Artes de fazer da resistência territorial: As Guerreiras do Bonfim, os Griôs, o Boi do Rosário e a Educação Popular

“Tem que brincar. Que antigamente eram novos e velhos. Tudo brincava. As mais velhas como eu hoje em dia, iam ensinar nós mais novos” (D. Narcisa).

Esse momento da pesquisa é dedicado às artes de fazer da resistência territorial. Nela busco elencar as práticas e manifestações culturais, ou artes de fazer, que indicam caminhos e possibilidades decoloniais para os territórios em resistência. Entre as práticas e representações

sociais, foram selecionadas para essa investigação, “as Guerreiras do Bonfim”, “os Griôs”, o “Boi do Rosário” e a “Educação Popular, pela representação destas práticas para com a comunidade e redes que são formadas a partir delas.

Dessa forma, a partir da colonialidade do poder e da perpetuação da lógica do colonialismo, presente até os dias atuais, os conhecimentos e saberes populares, não europeus, passaram pela subjugação de seus povos através do padrão de hierarquização global dos conhecimentos. Nele, as “histórias universais dos últimos quinhentos anos foram imbricadas em projetos globais” (MIGNOLO, 2020, p. 46), enquanto os projetos globais fazem parte de um projeto hegemônico que visam o gerenciamento do planeta com vista a transformar o mundo em um mercado global, existem e r-esistem também histórias locais, que guardam saberes locais, situados (MIGNOLO, 2020, p. 41).

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir natureza, existe também uma por consumir subjetividades – as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de maneira tão indefensável, vamos pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações (KRENAK, 2020, p. 32-33).

Os povos conquistados e dominados foram situados numa posição de inferioridade, assim como seus traços fenóticos e os descobrimentos mentais e culturais (QUIJANO, 2005, p. 204). A partir da espacialização dos processos civilizacionais proposto pela globalização, a noção de “Cultura” e não mais “Civilização” foram colocados como um termo para designar e situar o resto do planeta, ou “uma imensa área do planeta dentro do pré-moderno, isto é, o Terceiro Mundo” (MIGNOLO, 2020, p. 401). Esses saberes subalternos foram suprimidos em relação aos saberes científicos ou a “toda experiência ou expressão cultural que não corresponda a esse dever ser” (LANDER, 2005, p. 13).

Porém, “Há sempre, é claro, entre os dominados, mais do que aquilo que veem os dominadores” (HAESBAERT, PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 20-21), pois, os europeus não exploraram às Américas somente a custo da exploração de ouro, prata, tabaco ou algodão mas porque o pensamento europeu privilegia o tempo em detrimento do espaço, e impuseram ao mundo um “marco-zero”, um princípio baseado em um tempo linear e dessa forma os europeus e cristãos puderam considerar avançados em relação aos outros povos da terra. Segundo os autores:

Na verdade estamos diante da constituição de um mundo contraditório. Afinal, não fosse a América com seus povos e suas riquezas tão importante, não teria nenhum sentido a sua dominação pelos europeus. É a importância do que é dominado, dos que são dominados, a razão de ser da dominação; há, sempre, o primado do dominado que, potencialmente, pode viver sem a dominação, ao contrário do dominador, cuja potência é a dominação. Como não há relação que não seja contato, não há dominação sem resistência, não há dominação sem atrito. Afinal, é preciso tocar no que é dominado e o atrito está presente mesmo no afago, con-tato (HAESBAERT, PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 20-21).

Compreende-se que as artes de fazer nas periferias urbanas proporcionam uma nova experiência aos sujeitos na América Latina. Tendo em vista que cultura periférica é por vezes silenciada por ser considerada uma “marginalidade de massa; atividade cultural dos não produtores de cultura, uma atividade não assinada, não legível, mas simbolizada” segundo Certeau (2014, p. 44-45). Sobre a tática dos praticantes em relação aos dispositivos de produção, o autor afirma que embora trata-se de uma relação dicotomista, o termo “trajetória” evoca o movimento que resulta uma “redução”, por isso recorre a descrição das práticas por meio das estratégias que parte dos dominadores e das táticas por parte dos dominados.

As experiências subalternas correspondem a novas racionalidades que terão impactos sobre a filosofia, o pensamento social e sobre reorganização da sociedade (MIGNOLO, 2020). É através delas que pode-se pensar em histórias locais, situadas, e contrapor a imposição de um pensamento único, universal e linear. Torna-se relevante pensar a partir das experiências subalternas e situar a produção do conhecimento a partir desses lugares e pela transmissão dos saberes nas comunidades. Como afirma:

Pensar a partir de experiências subalternas deve contribuir tanto para a autocompreensão quanto para as políticas públicas, que criam condições para transformar (e estigmatizar) as relações de subalternidade. Assim, parece que as possibilidades da teorização das heranças coloniais poderiam ser exploradas em direções diferentes: a partir de uma posição estritamente disciplinar, do ponto de vista de alguém para quem as heranças coloniais são um tema histórico, mas não uma questão pessoal, e, finalmente, da posição de alguém cujas heranças coloniais estão entranhadas em sua própria história e sensibilidade (MIGNOLO, 2020, p. 156)

Pode-se analisar as resistências territoriais por meio das artes de fazer, que segundo Certeau (2014, p. 47) correspondem as duas lógicas de ação (estratégia e tática) que refletem sobre as maneiras de praticar a linguagem. Muitas das práticas do cotidiano são do tipo tática, como por exemplo “falar, ler, circular, fazer compras ou preparar as refeições” e refere-se a saberes antigos, “imemoriais inteligências com as astúcias e simulações”, e apresentam continuidades e permanências, ao passo que as estratégias correspondem às ações que foram

consagradas por um postulado de poder e a partir dele, elaboram-se lugares teóricos que correspondem a sistemas e discursos totalizantes e “escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder que o sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição” que são capazes de articular os espaços por onde as forças espacializam-se (CERTEAU, 2014, p. 46).

Dentre as práticas, “As Guerreiras do Bonfim” é um grupo composto por cinco mulheres, são elas Narcisa, Miuza, Helena Maria, Ana da Conceição (Taninha), Laurita. O grupo foi construído a partir das sessões de Terapia Comunitária na “Roda de Mulheres” e na oficina de produção artesanal de ervas medicinais. A forma em que as mulheres desse grupo olhavam umas as outras era referida como “Guerreiras”, pois as mulheres ali traziam em suas trajetórias histórias de luta e superação e compartilhavam umas com as outras como uma forma de partilhar o fortalecimento do grupo. Até o momento, a atividade não tinha sido batizada e o grupo decidiu de forma consensual batizá-la como “Ervas Guerreiras” em 2006. Pelo poder da sabedoria das ervas na sabedoria popular e por resistirem as intempéries do tempo. A partir desse evento e da organização, o grupo passou a chamar “Guerreiras do Bonfim”.

As Guerreiras e os Griôs são consideradas as guardiões naturais do patrimônio cultural local. Elas são educadoras no Quintal da Aldeia. Nasceram e cresceram pelas ruas de Pirenópolis e municípios vizinhos, guardam e compartilham histórias para que essas não caíam no esquecimento popular da comunidade. Dona Narcisa nasceu em 1942 na Fazenda Quilombo e foi criada na Fazenda Torquilha, em Corumbá de Goiás, sua mãe era tecedeira, tecia no tear da família, tecia cobertas, panos, para suprir os gastos da família; e as suas irmãs costumavam fiar. Embora Narcisa não tenha frequentado a escola quando criança, o aprendizado acontecia entre a família, onde “todos aprendiam com os exemplos”, não era necessário bater para educar as crianças de sua casa, elas também aprenderam a ler e escrever em casa através da transmissão de saberes entre os membros familiares.

Dona Narcisa afirma que da sua parte não era recorrente negar o “conhecimento dos antigos” e nem considerá-los uma superstição como nos dias atuais (PREGNOLATTO, 2008a, p. 11)

Você planta um pé de abóbora e vira ela pra onde quer que ele dê frutos. Se deixar alastrar e madurar na hora de virar, ele quebra. Tem que *educar*, antes de amadurecer, enquanto o cipó está molinho (D. Narcisa).

Para Dona Narcisa, a “*educação pé de abóbora*” refere-se a prática de respeito mútuo entre todos os integrantes do vínculo familiar, nela, a formação da educação acontece principalmente pelo exemplo da vida dos próprios familiares. Desde 2004, Dona Narcisa

participa e desenvolve trabalho no Quintal da Aldeia. O reconhecimento dessa guerreira foi concedido por meio da inscrição em concurso nº 14/2021 da Secretaria de Estado de Cultura de Goiás – Secult de Mestres e Mestras da Cultura Popular, Lei Aldir Blanc 2021.

A Guerreira Miuza, nasceu em 1953 Fazenda Baixão, no Povoado 2 irmãos, onde também cresceu e aprendeu a lida da roça, plantar, limpar e vigiar as plantações para que os insetos não pudessem atacar, aprendeu a ler na casca da gueroaba, não frequentou escola. Miuza trabalhou por muitos anos na casa de uma família sem receber pois segundo ela, “a patroa dizia que eles estavam ‘aprendendo’”, mesmo após o período colonial⁴⁵. Segundo Miuza sobre a arte de plantar “Tudo tem a sua época certa de plantar e colher, a lua certa. Porque sem alimento ninguém sobrevive e hoje em dia nenhuma criança sabe de onde vem o alimento”, além disso, Miuza desde criança aprendeu sobre as ervas com o seu pai, de onde faziam remédios (PREGNOLATTO, 2008a, p. 16).

Dona Helena Maria, nasceu na Fazenda Brejo Alegre em Monte Carmelo em 1943, quando mudou-se para a Fazenda Ferragem, onde morou até os 07 anos, filha lavrador, no qual chegou a visitar os garimpos quando criança, e desde criança trabalhou na roça com algodão, tear, na plantação e a capinar, é moradora da zona rural de Pirenópolis desde 1968. Já Ana da Conceição Oliveira, mais conhecida como Taninha, nasceu em 1948, passou a infância na roça, no Povoado de São João e depois em Campo Limpo. Trabalhou como lavradora, doméstica e como educadora Griô no Quintal da Aldeia. E por fim, Dona Laurita, nasceu em Campos Belos em 1939 e com apenas um ano de idade mudou-se para Pirenópolis. Filha de Bastião de Chica, garimpeiro nascido em Pirenópolis, foi a única entre as Guerreiras que estudou em uma escola, ainda que somente o primeiro ano.

A transmissão de saberes por meio da oralidade é o instrumento que rege as atividades das Guerreiras e dos Griôs do Bonfim. O respeito começa por aqui. Enquanto uma fala, o (a) outro (a) escuta. Nessa conversa intergeracional todas (o) podem acrescentar. As Guerreiras falam sobre a vivência cotidiana a partir da sua experiência com o mundo e por vezes resgatam as histórias locais como forma de situar os saberes que foram compartilhados. Em entrevista⁴⁶, Dona Narcisa contou como eram realizados o sistema de mutirão, quando as pessoas da comunidade reuniam para construir melhorias nas casas vizinhas, segundo a

45 É importante ressaltar que apenas no ano de 2021 foram encontradas 1.937 pessoas em situação de escravidão contemporânea. O que demonstra a violação dos direitos humanos e trabalhistas. O trabalho escravo é crime conforme do Código Penal Brasileiro (Art. 149 do Decreto de Lei nº 2848 de 07 de Dezembro de 1940). Veja mais sobre: <<https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10621211/artigo-149-do-decreto-lei-n-2848-de-07-de-dezembro-de-1940>>. Acesso maio de 2022.

46 Entrevista realizada em grupo com Dona Narcisa concedida a Nayara Sousa Marinho, no ponto e pontinho de cultura Quintal da Aldeia, no dia 13 de agosto de 2021.

Guerreira, “no mutirão todo mundo se ajudava”, lembra que por muitos anos acompanhou o pai em diferentes atividades como lavrador, carpinteiro, artesão, pedreiro, dentre essas, em uma rancharia, onde os mutirões aconteciam, todos juntavam-se para trabalhar na roça e o descanso fazia durante a noite com festas, o forró, esses momentos ficaram conhecidos como bailes de mutirão.

A Ação Griô Nacional, por sua vez, trata-se de uma ação do Programa Cultura Viva (Minc), tem como objetivo valorizar e reconhecer a tradição oral de comunidades tradicionais e incluí-las em diálogo com a educação escolar. A ação foi proposta pela Grãos de Luz e Griô⁴⁷, localizada em Lençóis na Bahia e tornou-se uma política de referência de gestão compartilhada em rede do Brasil, e desenvolve ações com 130 projetos pedagógicos de diálogo entre a tradição oral e a educação formal, mais de 750 Griôs e mestres bolsistas de tradição oral do país, além disso, uma rede escolar com cerca de 600 escolas cadastradas e 100 mil estudantes da rede pública de ensino. Por meio da ação, o Quintal da Aldeia, através da Guaimbê, foi vinculado e passou a utilizar o termo “Griô” como referência aos portadores da tradição oral da comunidade. Nisso, foram nomeados agentes Griôs na comunidade para trabalhar com o compartilhamento dos saberes populares.

O “Cantos do Mutirão” surgiu do resgate da cultura do campo, quando Narcisa compartilhou as suas histórias com o grupo e lembrou os momentos em que foi cantadeira de Presépios, rezadeira e mantenedora das brincadeiras locais. O projeto que faz parte da Coleção Vozes do Bonfim em 2008 têm o repertório da Guerreira Narcisa e os Griôs Lourival, Armando e Luis Cantor. E contou com a presença das Guerreiras e dos Griôs do Bonfim na confecção do CD⁴⁸, realizado a partir do incentivo do Programa Monumenta do IPHAN. O Vozes do Bonfim é uma demonstração da força das tradições orais de Pirenópolis, que é repassado por meio das brincadeiras e dos ritos brasileiros, e foram se adaptando para dar continuidade a partir das novas gerações, é por isso, um patrimônio preservado na memória das Guerreiras e dos Griôs do Bonfim, já que este patrimônio tem contribuído para fortalecer a solidariedade entre a população comunitária no meio urbano (PREGNOLATTO, 2008c, p. 02).

O resgate das histórias que continuam vivas na memória popular por meio da tradição da oralidade é um meio de fortalecimento dos atores sociais como as Guerreiras e os Griôs, pois, repara-se que as produções como a do “Vozes do Bonfim” e “Caminhando com as

47 <<http://graosdeluzegrio.org.br/acao-grio-nacional/>> Acesso em 12 de janeiro de 2021.

48 O CD Cantos de Mutirão está disponível na página <<https://guaimbe.org.br/>> Acesso em 10 de abril de 2022

Guerreiras”, onde o protagonismo dos agentes influenciou desde a criação dos projetos. Segundo Pregnoatto (2008a, p. 02):

Desde o momento em que pensamos em escrever/realizar esse projeto, a participação das Guerreiras foi completa. Elas pensaram no projeto junto com a gente e ao longo destes meses, desde a divulgação do resultado do edital, construímos essa trilha de maneira contemplasse toda a história de vida delas e que tivesse a linguagem escolhida por elas. Assim lembramos brincadeiras populares, cantigas e gestos de trabalhos que realizavam na infância e juventude, como plantar, colher, lavar roupas, fiar, tecer, cozinhar e garimpar, além de histórias de personagens lendários da cidade (PREGNOLATTO, 2008a, p. 02).

Para Certeau (2014, p. 140-141) a arte de contar história é uma forma de invenção do cotidiano, uma arte de dizer, já que memória mediatiza as transformações espaciais. Pois, as táticas, realizadas pelos dominados “formam um campo de operações dentro do qual se desenvolve também a produção da teoria”, para isso é oferecido “uma possibilidade: um discurso em histórias”, por isso não impelem que sejam reconhecidas a legitimidade científica e as narrativas, gesto tradicional de narrar as práticas.

Não se trata de dar voz, até porque ninguém o faz, mas de conceder o espaço de fala. Além disso, há uma ligação entre as Guerreiras do Bonfim, os Griôs e o compartilhamento dos saberes e fazeres por meio da Educação Popular. A educação comunitária, metodologia desenvolvida pelos integrantes do grupo com a intenção de formar educadores comunitários conhecida como *Pedagogia do Quintal* é uma dessas práticas. A partir da formação dos educadores populares, a Pedagogia de Quintal têm como objetivo estimular a integração intergeracional na comunidade e promover a inclusão de jovens e adultos na vida social e econômica. As ações foram estimuladas a partir da construção de elementos simbólicos que remetem às linguagens artísticas, esportivas, educativas, e da tradição oral.

Segundo o Quintal da Aldeia⁴⁹, a metodologia da Pedagogia de Quintal é baseada:

- a revitalização das brincadeiras infantis e da tradição oral local pelas ruas e escolas da cidade
- o fortalecimento de manifestações populares, artísticas e das relações efetivas e familiares da comunidade
- a ampliação dos momentos de lazer, convivência e prática de esportes
- a geração de trabalho e renda
- a capacitação profissional de jovens e adultos
- a educação de crianças e jovens em situação de vulnerabilidade social e
- a formação de redes solidárias em torno das principais necessidades e potencialidades da comunidade.

49 Metodologia da Pedagogia de Quintal <<https://guaimbe.org.br/metodologia/>> Acesso em 02 de abril de 2021

Desde 2003, o Quintal da Aldeia realizou 13 ciclos de Vivências Educativas em educação comunitária no bairro Alto do Bonfim. Dentre elas, foram apresentações ao público, e vivências do bumba-meu-boi e brincadeiras e ritos populares e foram produzidos auto teatrais, brinquedos educativos, livros, CDs e DVDs voltados para a preservação do patrimônio cultural imaterial de Pirenópolis, e produziu e comercializou brinquedos e peças artesanais para arrecadação de fundos. As vivências foram organizadas em ciclos temáticos anuais e ocorreram no Quintal da Aldeia e em escolas públicas do município.

As vivências educativas são momentos em que os integrantes se reúnem em rodas de conversa, danças, brincadeiras, treinos, jogos e lutas, e recebem a orientação vinda de um dos Griôs para as atividades que forem desenvolvidas. Como resultado ganham as ruas e escolas e começam a gerar renda para os jovens. Essa vivência comunitária intergeracional ocorre durante um período do dia e geralmente em alguma escola do bairro Alto do Bonfim, e se deu inicialmente por meio dos estudantes das escolas (crianças no contra turno escolar) e das Guerreiras do Bonfim⁵⁰ (PREGNOLATTO, 2008a).

Os educadores comunitários, formados na metodologia da Pedagogia de Quintal, desenvolvida pelo espaço, são pessoas em sua maioria em situação de vulnerabilidade social, fazem parte da comunidade local ou são familiares das pessoas que fundaram e coordenam o espaço. Periodicamente o grupo concorre a editais públicos e/ou convênios para aprovação de projetos, esses recursos são voltados para o auxílio de integrantes que são valorizados financeiramente e para a manutenção do local. Entre os anos 2004 a 2007, em uma parceria firmada com o Ministério Público de Pirenópolis junto ao Quintal da Aldeia, com a intenção de acolher jovens em situação de vulnerabilidade social e que não estavam acolhidos por nenhum programa social. Foram encaminhadas pelo Ministério Público e Poder Judiciário de Pirenópolis, na tentativa de inserção social dos mesmo e de seus familiares, os pais eram encaminhados à atividade de Terapia Comunitária e participavam com os filhos dos momentos criativos e artístico.

Outra parceria realizada entre a Flor de Pequi e as escolas públicas de Pirenópolis, durante os anos de 2013 a 2006, propôs o convívio do grupo na escola e apresentação da peça de teatro “A vida diferente / 2005 e Benedita e as Burrinhas/ 2006” com a presença das guerreiras e do mestre Bastião. Para as andanças, foi desenvolvido um roteiro de lugares históricos para serem visitados. A primeira passagem do grupo foi em Passagem Funda, lugar de trânsito dos tropeiros na época da extração do ouro e onde o caminho dava para a área rural. Ao chegar em Passagem funda, Mestre Bastião compartilhou dos saberes históricos e

50 Falaremos mais a diante sobre as Guerreiras.

contou para as crianças que estavam presentes que o lugar em questão era conhecido como Bakuaranhã, um nome dado pelos indígenas que habitavam a região na época das explorações em busca de ouro (PREGNOLATTO, 2008a, p. 14).

As atividades eram realizadas “Brincando de história inventada, aprendendo matemática com o corpo, ouvindo história das Guerreiras e do Mestre Bastião, criando rap, conhecendo mais de perto a história da cidade e do bairro, passeando por outros lugares” (PREGNOLATTO, 2008a, p. 14). Por meio da arte de contar histórias, as narrativas foram construídas como uma forma de resgatar as memórias esquecidas e que foram silenciadas pela colonialidade do poder. Reconstruir histórias que foram pouco valoradas à sua época, como a história contada de Santa Dica de Lagolândia, que chegou a reunir na época cerca de 15 mil pessoas, entre eles 1.500 homens capacitados para o uso de armas e 4.000 eleitores⁵¹. Segundo a Guaimbê (PREGNOLATTO, 2008a, p. 17), as crianças gostaram de saber que Mestre Bastião participou do exército de Santa Dica e que o mesmo ficou conhecido como “exército pé com palha”.

Como a maioria das pessoas não sabiam diferenciar direita de esquerda, ela armou uma estratégia de amarrar uma palha de milho no pé direito de todos os seus soldados, assim a marcha se dava ao som de: “pé de páia, pé sem páia...”. E deu certo! Seu exército foi lutar até em São Paulo e voltou sem nenhum ferido!!! os valentes de Pirenópolis (PREGNOLATTO, 2008a, p. 18).

O apagamento da história do movimento de Santa Dica assim como da história de Benedicta Cypriano Gomes está relacionado a influência e poder da Igreja católica que por anos perseguiu os integrantes do movimento pela influência e representatividade de Santa Dica na região, pois, o reduto de Lagolândia, passou a ocupar um lugar de relevância no cenário político nacional, a “santa do Rio do Peixe” como o jornal Santuário de Trindade que circulou em Goiás de 1922 a 1927, identificava Santa Dica. A representação da Igreja Católica esteve sob representação da Ordem Redentorista que junto à Imprensa desempenhou um papel fundamental na manipulação dos fiéis, e agiram com “pressão” para que medidas públicas fossem aplicadas ao reduto (GOMES FILHO, 2009, p. 282).

A festa do Boi do Rosário, é uma manifestação cultural repleta de simbolismos e significados. A sua origem está relacionada ao Bumba meu boi, que nasceu na Região Nordeste, às margens do Rio São Francisco, hoje é realizada em todo o território nacional. Em Pirenópolis, a manifestação cultural chegou pelas mãos de um grupo de brincantes do Maranhão que migraram para a região no ano de 2010, e a festividade conta com o “ciclo

51 <https://pirenopolis.tur.br/cultura/historia/santa-dica>

anual da festa do Boi” que caracteriza os momentos de Nascimento, do Batizado e do Sacrifício do Boi. Esses, compartilharam os saberes sobre a memória e cultura do boi que aprenderam em sua terra. Ainda que não se tenha conhecimento da origem do Boi, que hoje é presente na diversidade de regiões pelo país, segundo Carvalho (2013a, p. 7)⁵² “não se sabe ao certo quando, como ou onde a brincadeira do Boi se iniciou, ou como chegou ao Maranhão”, mas acredita-se que tenha sido através de influências das culturas árabes/mouras, indígena, africana e europeia.

O Bumba meu boi do Maranhão é uma celebração múltipla e que congrega uma infinidade de bens culturais materiais e imateriais, o plano expressivo e o simbólico, que expressam a riqueza de tramas e de personagens, no contexto das celebrações, há o universo místico e religioso que é explorado, pois a história parte da devoção a São João, dos santos juninos e de cultos afro-brasileiros segundo o IPHAN (2011). Em Pirenópolis, o Boi do Rosário recebeu esse nome em alusão à santa padroeira da cidade e recebeu elementos da cultura local, tendo ressignificado alguns elementos mas conservado a essência da manifestação e a simbologias, que permaneceram. Além disso, o próprio registro do IPHAN sugere que sejam preservados os sentidos da manifestação para a valorização das expressões que o originaram. Além disso, o Bumba meu boi é Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade⁵³.

Sobre a história do Boi, Carvalho (2013, p. 12) conta que,

Diz a lenda que São João teria um boizinho encantado que brincava e dançava em suas festas de aniversário, dia 24 de junho. Certa vez Pedro, grande amigo de João, pediu o Boi emprestado para animar sua festa de aniversário no dia 29 de junho. João tinha muito apego com esse boizinho e só emprestou porque Pedro, que era como um irmão, havia insistido muito e lhe garantido que nada de mal ocorreria ao Boi. Na festa de Pedro, um personagem de nome Marçal viu o Boi, gostou, e pediu emprestado para animar sua festa no dia seguinte. Pedro não queria emprestar, mas de tanto Marçal insistir acabou cedendo. Acontece que na festa de Marçal faltou comida e o povo esfomeado matou e comeu o boizinho de João. Quando Marçal e Pedro descobriram já era tarde. Foram contar o ocorrido para João, que ao ver-lhes sem o Boi entendeu o ocorrido e pôs-se a chorar. Para amenizar o ocorrido fizeram outro Boi muito enfeitado e colorido. João gostou e agradeceu, mas nada compensaria a enorme perda. Foi em torno dessa história que surgiu a mais alegre e colorida manifestação popular do Maranhão, e até hoje as pessoas fazem centenas de bois todos os anos, concorrendo entre si em beleza, e na noite entre os dias 23 e 24 de junho, os bois são batizados e oferecidos a São João, na tentativa de alegrar seu coração (CARVALHO, 2013, p. 12).

52 Noel Carvalho é integrante do Quintal da Aldeia, é um brincante da cultura popular. A sua monografia “Aprendendo com o Bumba-meu-boi: contribuições do Bumba-meu-boi para a educação musical” em 2013, traz importantes apontamentos sobre a cultura do boi e por meio dessa sabedoria popular, trabalha no fortalecimento do Boi do Rosário junto à comunidade de Pirenópolis.

53 <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/5499>> Acesso em 03 de Março de 2022.

Segundo Dias *et al.* (2018, p. 2019), a partir da chegada da tradição popular em Pirenópolis e a realização da manifestação ao longo dos 22 anos, a festa do boi foi reterritorializada e passou a mesclar “valores simbólicos locais e foi *costurando* para ser o que é e como é hoje”. A forma em que foram transferidos e compartilhados os saberes foi primeiramente através da oralidade. Porém, os autores revelam que embora hoje tenha se transformado em uma tradição local, havia muito preconceito por parte dos moradores do centro da cidade assim como do bairro do Bonfim. Porém “Apesar disso, o grupo, obteve sucesso, tornou-se protagonista no novo território” (DIAS *et al.*, 2018).

Como mencionado aqui, todos os anos, o Boi do Rosário recebe um nome e um tema, como podemos ver na **Tabela 01**. Em 2018 o tema do Boi do Rosário foi “Presente de Luz”, que trouxe como reflexão o momento presente e a luz como consciência para as ações humanas, assim como a realidade das ações no “aqui e agora”, e como ser atuante no momento do presente, por ser ano do Orixá Xangô, o boi carregou também a noção de “Justiça” para todos.

Tabela 1: Tema dos Bois do Rosário

Ano	Nome do Boi	Tema
2010	Sem tema específico	-
2011	Pedra D’Alma	Homenagem ao trabalho mineral em Pirenópolis
2012	Cosme e Damião	Homenagem aos santos São Cosme e Damião
2013	União da Aldeia	A união das pessoas que frequentam o Quintal da Aldeia
2014	Estrela do Oriente	Homenagem ao Mestre Lourivalzinho
2015	Luz do Profeta	Homenagem a passagem de Sebastião de Chica
2016	Brilho das Águas	Chamado à conscientização às águas do cerrado
2017	Alegria das Guerreiras	Homenagem às Guerreiras do Bonfim e às mulheres
2018	Presente de Luz	Consciência e Realidade
2019	Myatã	Diversidade e respeito
2020	-	-
2021	Boi Estrela do Cerrado	Homenagem de existência e r-existência do Boi do Cerrado pelos 10 anos.

Fonte: Elaboração de Marinho, 2022.

Em 2019 o Boi Myatã trouxe a questão da diversidade e o respeito às diferenças, em referência às resistências dos povos que foram oprimidos, a homenagem foi à Marielle Franco, aos povos indígenas, às populações negras e aos povos quilombolas, cabe ressaltar que a partir dos processos de territorialização e reterritorialização (HAESBAERT, 2016), a apropriação dos símbolos e ressignificação dos elementos culturais deu ao Boi a cabeça dos mascarados, importante manifestação cultural, como demonstrado nas **Imagens 6 e 7**. O ritual foi realizado com a presença de mestres locais e de outras regiões e das mulheres da Comunidade Indígena Gavião na composição da roda “Histórias da Aldeia e Vivência de Pintura Corporal Indígena”.

Imagem 6 – Boi Myatã



Fonte: Artur Brosig, Acervo Guaimbê, 2019.

Imagem 7 - Boi do Rosário - Myatã, confeccionado em homenagem à Marielle Franco



Fonte: Guaimbê, 2019.

Em 2018 o tema do Boi do Rosário foi “Presente de Luz”, que trouxe como reflexão o momento presente e a luz como consciência para as ações humanas, assim como a realidade das ações no “aqui e agora”, e como ser atuante no momento do presente, por ser ano do Orixá Xangô, o boi carregou também a noção de “Justiça” para todos. Em 2019 o Boi Myatã trouxe a questão da diversidade e o respeito às diferenças, em referência às resistências dos povos que foram oprimidos, a homenagem foi à Marielle Franco⁵⁴, aos povos indígenas, às populações negras e aos povos quilombolas, como demonstrado na **Imagem 6 e 7**. O ritual foi realizado com a presença de mestres locais e de outras regiões e das mulheres da Comunidade Indígena Gavião na composição da roda “Histórias da Aldeia e Vivência de Pintura Corporal Indígena”. O ano de 2020 devido às normas de distanciamento do Covid-19, as atividades foram paralisadas. E no ano seguinte, em 2021 foi o Boi Estrela do Cerrado, homenagem ao próprio Boi do Rosário, por permanecer ativo apesar das adversidades.

Na cadência da pesquisa, ainda em 2021, foi acompanhada a programação do ritual do Boi do Rosário. O primeiro momento destinado à consagração de nascimento do Boi, esse ano o Boi do Cerrado prestou homenagem foi ao ecossistema do cerrado e a biodiversidade, um dos biomas mais antigos e que está em constante ameaça do desmatamento ambiental, resistente ao tempo, e berço das águas e solo ancestral daqueles que dele fazem morada. A ritualística em suas três fases, trouxe a questão da necessária preservação das fontes de vida e também a homenagem a existência e resistência do Boi do Cerrado ao longo dos dez anos. Dos instrumentos utilizados, os instrumentos musicais dão ritmo ao ritual, o “pandeirão” por exemplo, são colocados ao sol na parte da manhã para que esteja afinado na hora da festa. O grupo de percussão, tem atividades divididas entre os gêneros, os homens são responsáveis por colocar os pandeiros ao redor da fogueira para ali compartilharem junto ao fogo. Os homens tocam o pandeiro e as mulheres dançam, ambos em participam da roda, assim como as crianças. Entre elas, as crianças e adolescentes reproduziu o burrinho, estava caracterizada para tal, e sob autorização, sempre das pessoas responsáveis. As meninas, vestidas de indígenas cantavam as toadas e tocaram matracas e maracás, todos participam.

54 Marielle Francisco da Silva, conhecida como Marielle Franco, foi uma socióloga e política brasileira, negra, que foi eleita como Vereadora do Rio de Janeiro em 2016 para legislatura entre 2017 a 2020. Marielle foi brutalmente morta em 14 de março de 2018, esse ano completam-se quatro anos sem resolução do caso, e queremos saber: Quem matou Marielle? Esse é mais um caso de silenciamento e apagamento da população negra. Que encaram sem dúvidas, o descaso do governo e autoridades políticas e militares. Para mais informações: <<https://valor.globo.com/politica/noticia/2022/03/14/assassinato-de-marielle-franco-completa-quatro-anos-sem-que-se-conheca-mandante-do-crime.ghtml>> Acesso em 20 de Março de 2021.

Do ciclo anual da festividade, o nascimento do Boi Estrela do Cerrado ocorreu no dia 23 de julho de 2021, devido ao Covid-19 foi transmitido via redes sociais, a programação contou com apresentação dos Mestres e contra-mestres de Capoeira de Angola. O projeto que foi contemplado pelo Edital de Fomento da Cultura Popular Tradicional e com o Fundo de Arte e Cultura do Estado de Goiás (2018). E logo em seguida, no dia 30 de julho o ritual foi realizado de Batizado do Boi com transmissão no canal do *Youtube*. O Batizado ocorre geralmente na semana do dia de São João, quando o Boi é oferecido ao Santo e recebe a benção dos padrinhos, observa-se o cunho religioso cristão na ritualística. As rezadeiras e benzedoras da comunidade também marcaram presença, ao final, o boi recebeu a capa para ser utilizada no ano. E por fim, a morte do Boi do Cerrado ocorreu dia 12 de novembro de 2021. É o evento que marca o fim do ciclo e renascimento do próximo Boi.

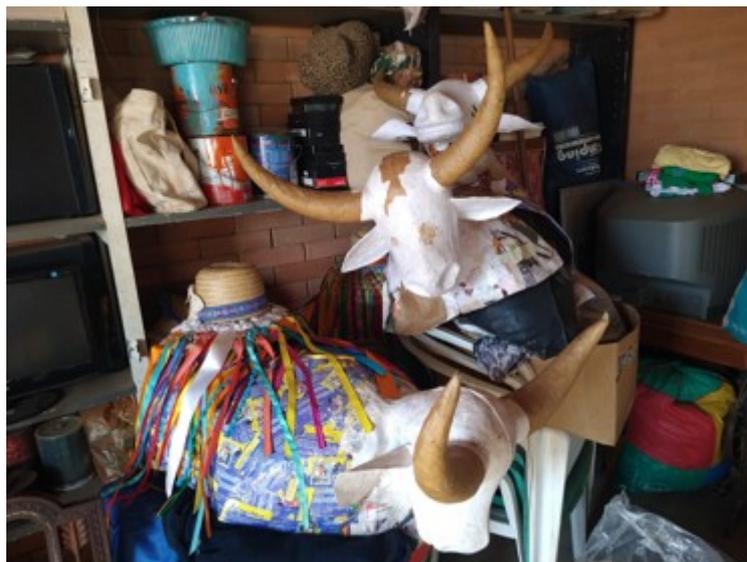
Todo o processo de criação do Boi é construído tendo o Quintal da Aldeia como ponto de apoio. Desde os ensaios que antecedem o ritual e a confecção da carcaça do Boi, onde materiais são reaproveitados, alguns dos instrumentos musicais e a indumentária dos participantes. A confecção das peças artesanais utilizam-se de diferentes técnicas e materiais. São realizadas oficinas de confecção do Boi, aberta a comunidade. Como pode-se ver na **Imagem 8 e 9**, as oficinas voltadas para ritual do boi é um momento de aprendizado e compartilhamento de saberes único, onde pode-se aprender a produção da festividade e fortalecer os laços comunitários a partir do fazer.

Imagem 8 - Oficina de Confecção do Boi do Rosário



Fonte: Guiambê.

Imagem 9 - Carcaça do Boi do Rosário



Fonte: Guaimbê.

Para finalizar, o Ritual de Morte do Boi Estrela visitou as Guerreiras. A caminhada até a casa dela no Alto do Bonfim foi realizado pelas ruas do bairro. Ao chegar na casa de cada uma das Guerreiras foram tocadas as toadas e os instrumentos musicais, chamando a atenção dos moradores adultos e das crianças que se encantaram ao ver a passagem do Boi. A Imagem 8, mostra o momento do Boi Estrela junto às guardiãs da cultura local. O ritual seguiu o roteiro ao passar pela Igreja Nosso Senhor do Bonfim e seguiu para Coreto, onde as atividades foram finalizadas. A reconstrução dos lugares significativos como a casa das Guerreiras, ainda no Alto do Bonfim e da Nossa Senhor do Bonfim, erguida em 1750 a 1754 por africanos escravizados e o Coreto, localização da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, elemento da cultura negra em Pirenópolis, ainda que tenha sido demolida, demonstra a valorização da história presente na memória da população. Enaltecer esses lugares é uma forma de demonstração da significância das lutas dos povos pretos. Como pode-se observar na Imagem 10 a seguir.

Imagem 10 - Os Bois e as Guerreiras



Fonte: Marinho, novembro 2021 (Arquivo pessoal).

Imagem 11 - Passagem dos Bois na frente da Igreja Nosso Senhor do Bonfim



Fonte: Marinho, novembro 2021 (Arquivo pessoal).

No ano atual, 2022, o tema será sobre recomeço, onde a ideia central será sobre a retomada das atividades e novos caminhos do Quintal da Aldeia. O tema, ainda em construção, segundo os integrantes do Quintal da Aldeia, deve trazer a ideia do recomeço, já que as atividades foram paralisadas no ano anterior. É importante destacar a diversidade de representações que foram trabalhadas ao longo das manifestações culturais. Estão de fato ligadas a religiosidades ligadas ao catolicismo popular, porém a construção de identidades locais perpassa a religião que está imbricada na construção social das Américas. Porém, o sincretismo é presente, uma vez que esses elementos também trazem como referência símbolos das religiões afro-brasileiras.

Como o trecho retirado do Livro *Caminhando com as Guerreiras*:

Aqui em Pirenópolis tem uma música para reverenciar essa rainha, cantada durante seu Reinado. O Reinado começou por causa do preconceito dos brancos em relação aos negros. Nem entrar na igreja dos brancos eles podiam! Então eles construíram a Igreja N. Sra. Do Rosário dos Pretos em 1753. Quem a conheceu diz que era muito bonita, mas infelizmente ela não existe mais. A música é assim:
 Senhora do Rosário, Vosso Manto cheira a cravos e rosa
 Flor de laranjeira (GUAIBÊ, 2008a, p. 29).

É relevante ressaltar que Porto-Gonçalves (2008, p. 48), afirma que os saberes e fazeres são realizados a partir das lutas cotidianas e independe dos confrontos externos, quando diz que “no saber há sempre um fazer – quem não sabe não faz nada. Há uma tradição que privilegia o discurso – o dizer – e não o fazer”. Quando conta-se uma história, conta-se novas leituras de mundo, pois as narrativas construídas durante o período colonial e

perpassadas pela colonialidade, são atravessadas pelas relações de poder a partir da compreensão de superioridade. É a possibilidade descolonial que traz a perspectiva de pensar as narrativas e histórias a ponto de construir críticas ao modelo de vida baseada em lógicas raciais, patriarcais, sexistas e o apagamento de histórias locais.

Esses saberes e fazeres não podem ser conservados com reformas e restaurações...pelo contrário, pra garantir que continuem existindo, precisam ser reconhecidos e transmitidos pras gerações mais novas. São danças, as manifestações populares, as comidas as histórias (PREGNOLATTO, 2008a, p. 05).

Afinal, foram as massas populacionais as primeiras que foram submetidas às racionalidades niveladoras (CERTEAU, 2014, p. 57). Sobre isso, o autor afirma que é necessário “fazer com”, pois a resistência a sistemas impostos, ou espaços instituídos a uma relação efetiva de forças, tratam-se de lógicas que abarcam os jogos específicos de cada sociedade, os contos e as artes de dizer que guardam em si discursos estratégicos para a sobrevivência de um povo, a retórica dessas práticas revelam manipulações internas de um sistema:

Falando de modo mais geral, *uma maneira de utilizar* sistemas impostos constitui a resistência à lei histórica de um estado de fato e as suas legitimações dogmáticas. Uma prática de ordem construída por outros redistribui-lhe o espaço. Ali ela cria ao menos um jogo, por manobras entre forças desiguais e por referências utópicas. Aí se manifestaria a opacidade da cultura “popular” – a *pedra negra* que opõe à assimilação. O que aí se chama sabedoria, define-se como trampolinagem, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltim-banco e à sua arte de saltar no trampolim, e como trapaçaria, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais. Mil maneiras de *jogar/desfazer o jogo do outro*, ou seja, o espaço instituído por outros, caracterizam a atividade sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas (CERTEAU, 2014, p. 74).

É portanto a partir da resistência das práticas populares, por sua ressurgência que pode-se contrapor a ordem efetiva das coisas, ou táticas “populares”, onde a ordem é sempre representada por uma “arte”, enquanto é por via explorada pelo poder dominante e pelos discursos ideológicos (CERTEAU, 2014, p. 83). Enquanto as estratégias de resistência territoriais privilegiam as relações espaciais ou reduzir às relações temporais, como por exemplo o modelo militar e científico que foram estabelecidos por tipos de operações, como “produzir, mapear, impor”, aos que utilizam das táticas só lhe cabem “utilizá-los, manipular e alterar” uma ordem preestabelecida, que são as maneiras de utilizar a ordem imposta do lugar ou da língua (CERTEAU, 2014, p. 87-96).

No tempo em que torna-se necessário com práticas para a descolonização resistir aos espaços e narrativas eurocêntricas, “a própria arte de dizer é uma arte de fazer e uma arte de pensar, pode ser ao mesmo tempo a prática e a teoria dessa arte” (CERTEAU, 2014, p. 140), que podem contrapor a própria racionalização da cidade e a mitificação dos discursos estratégicos dominantes. Como por exemplo, a representatividade da disputa entre mouros e cristãos, essa que é apresentada durante as Cavalhadas, é também um dos discursos que situam a construção do imaginário da população, tendo em vista que a disputa e as relações de poder são repassadas por meio de histórias e narrativas desde muito cedo às crianças, essa simbologia que enaltece a vitória dos cristãos sobre os mouros é também um apagamento aos povos que se situam em lugares diferentes ao pensamento único imposto pelas práticas hegemônicas de poder. Já que as estratégias elaboram lugares teóricos, sistemas e discursos totalizantes (CERTEAU, 2014, p. 96).

As táticas demonstram uma utilização do tempo (CERTEAU, 2014, p. 96). Utiliza-se do tempo não como algo que empregue o atraso dos povos em relação ao projeto de modernidade/colonialidade, mas como um instrumento de emancipação. Pois para conhecer o caminho a seguir é necessário que se tenha conhecimento sobre o lugar de origem, as raízes históricas, a partir de então, poder-se-á pensar em possibilidades de descolonização. A possibilidade decolonial é portanto uma via desse processo de crítica das narrativas e histórias que são ligadas à colonialidade do poder e carrega em si alternativas políticas heterogêneas para a desconstrução dos discursos homogeneizantes e totalizantes e recuperação epistêmica como uma forma de recuperação da própria legitimidade política e social.

Portanto a “é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos” (QUIJANO, 2005, p. 126). Apontar horizontes decoloniais, como teoria e prática de novas trajetórias, buscar nas raízes da ancestralidade e em práticas populares e também milenares, possibilidades para a construção de novos mundos e trajetórias.

Entre outras práticas decoloniais, forma-se também a rede de cultura e solidariedade a partir do Quintal da Aldeia, dos sujeitos e entidades que compõem a partir da Educação popular comunitária e das Parteiras tradicionais. Essa rede estende-se também aos saberes e fazeres das parteiras. A partir de uma articulação da Guaimbê junto ao Quintal da Aldeia, com a coordenação da Rede Certific – Secretaria de Educação Tecnológica, política pública de Educação Profissional e Tecnológica voltada para o reconhecimento formal de saberes de jovens e adultos através da certificação profissional, buscar o reconhecimento e a certificação do Ofício das Parteiras Tradicionais da região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente investigação buscou responder a pergunta: De que forma a experiência do Quintal da Aldeia, a partir das práticas comunitárias, configuram-se como território em resistência? E em que condições tais ações espacializadas correspondem a práticas decoloniais? Partimos do pressuposto que as ações espacializadas corroboram para o fortalecimento da rede cultural em Pirenópolis por meio do fortalecimento das identidades locais e não pertencentes ao patrimônio institucionalizado, assim como uma possibilidade de enfrentamento das desigualdades nas periferias urbanas.

Para chegar aos resultados, alguns conceitos foram chaves: território usado, colonialidade do poder, urbanização, territórios em resistência e decolonialidade. Para aproximar o debate da América Latina, levando em conta a história de espoliações advindas das relações de poder e dos diferentes usos estabelecidos no território em distintos momentos históricos, buscou-se realizar a discussão por meio do pensamento decolonial, por compreender que o viés desprende da lógica da modernidade capitalista, e parte do respeito às diferenças e da pluralidade e diversidade dos modos de vida. Para isso, buscou entre os pensadores decoloniais trazer as discussões pertinentes aos territórios e territorialidades em resistência e construir a análise por meio das maneiras ou artes de fazer, pelos quais os sujeitos apropriam-se e reapropriam-se dos espaços para produção sociocultural.

Na pesquisa, identificamos os sinais de resistência territorial e como são caracterizados os territórios em resistência por meio das práticas desenvolvidas no Quintal da Aldeia, para isso buscamos contextualizar a questão de uso e apropriação do espaço urbano em Pirenópolis e compreender como as marcas da resistência territorial no uso e apropriação do espaço possibilitam a manutenção ou a superação da colonialidade do poder, além de dar visibilidade às resistências territoriais, às manifestações culturais, a produção de cultura em Pirenópolis. Para então, foram elencados estratégias e táticas da resistência territorial.

Compreendemos que, as periferias urbanas estão em movimento. Resistem e produzem novas possibilidades de vida. Porém, o passo para emancipação de sujeitos, de suas histórias de vida e trajetórias, torna-se possível por meio do conhecimento das histórias locais do qual estão situados regionalmente e no sistema-mundo. Assim, buscou-se aproximar do contexto geográfico-histórico, pois a subalternização dos sujeitos periféricos ocorre principalmente pelo apagamento da história. As raízes culturais são importantes para o

fortalecimento das identidades locais, das subjetividades que lhe são próprias, para além da cultura de pobreza que tanto caracterizam as periferias urbanas.

O conceito central do estudo são as resistências territoriais. A noção de práticas decoloniais, nos serviu como um instrumento para repensar caminhos que não são exclusivos de caráter ocidental, tendo em vista que as periferias urbanas estão envolvidas em relações de poder que implicam não apenas categorias e relações socioeconômicas mas inclusas nas próprias racionalidades do Estado, e nas práticas e valores dos sujeitos e instituições que estão presentes no contexto periférico, como as escolas, as ONGs, as igrejas e até de grupos criminosos que controlam e dominam tais territórios, e são problematizadas por meio da colonialidade do poder. As periferias conectam com espaços para além de suas delimitações limítrofes, em produções materiais e subjetivas, produzem r-existências.

Além disso, adentrando as faces da colonialidade, por meio da matriz colonial de poder, em sua tripla dimensão: do poder, do saber, e do fazer, compreendemos que por muitos anos a construção de saberes, foram legitimados por meio do conhecimento científico, racional, ocidental, veio a desconsiderar e subalternizar os conhecimentos dos povos que estão situados fora do contexto europeu. Não somente, mas também decidir quem são as pessoas que possuem o espaço de fala, que correspondem ao projeto modernidade/colonialidade, por sinal é homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu e suas hierarquias globais que coexistem no espaço-tempo (GROSSFOGUEL, 2008). Nisso, os povos originários da América Latina, considerados como “povos sem história”, foram colocados como atrasados (MIGNOLO, 2020), têm suas práticas discriminadas por não corresponder ao que deve ser (LANDER, 2005).

Na América Latina, sofremos ademais as intempéries do que deveríamos ser, como se portar, ou como uma forma de sermos aceitos ao sistema-mundo, como uma tentativa de redefinição de nossas próprias vidas, do direito à vida, e também pela legitimidade das nossas formas de ver o mundo, de estar, de aprender e pensar. Para isso, o discurso decolonial surge como um instrumento de emancipação frente às estruturas materiais e simbólicas que nos impedem de ser. A constituição das Américas se deu principalmente pela colonialidade do poder, do capitalismo e do eurocentrismo como bases de para a atuação do Estado-nação, da família burguesa e da racionalidade eurocêntrica e das estruturas de controle de todos os âmbitos de vida e existência social (QUIJANO, 2005).

Espaços culturais e de vivências criativas como o Quintal da Aldeia, redesenham essas trajetórias, concedem espaços de falas entre as gerações, fortalecem grupos e coletivos culturais, dão novos sentidos e olhares às populações periféricas, que muitas das vezes, são camufladas do resto da cidade, além disso, esses atores sociais quando fortalecidos, participam ativamente do cotidiano e da realidade desses bairros, compreendendo as demandas, sugerindo caminhos e soluções. Novas possibilidades epistêmicas que são construídas para além dos muros das universidades e visam a inserção comunitária de jovens nas dinâmicas da própria cidade.

Dentre decoloniais, o grupo produz uma série de ações: as estratégias e táticas de construção identitária, construção da valorização e da preservação da cultura periférica, a releitura das histórias de vida por meio do falar e do escutar, como maneiras de fazer. Ambas estratégias e táticas abarcam elementos materiais, práticas de resistência, estratégias de mobilização, ações educativas, festividades, manifestações culturais. Atividades e ações pouco valoradas e não identificadas pelo patrimônio de Pirenópolis.

Portanto, entende-se que a presente investigação contribui para consolidar a relevância dos territórios em resistência que apontam práticas decoloniais. Pois o fortalecimento da comunidade se dá pela ativação dos atores locais como protagonistas de suas histórias de vida, construindo o sentido de pertencimento ao território e ativando outros espaços e redes formados a partir da experiência do Quintal da Aldeia. Afirmamos que o sentido maior dessa investigação esteve atrelada a possibilidade de mudança social e emancipação da comunidade por meio do espaço cultural. Assim como de comunidades situadas na América Latina.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miriam de Lourdes. **A cidade de Pirenópolis e o impacto do tombamento.** Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade de Brasília, Brasília, Q 2006.

ARENDRT, Hannah. **Da violência.** Brasília: UnB, 1985.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política.** n. 11, p. 89-117, 2013.

Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/?format=pdf&lang=pt/>> Acesso em: Out. 2019

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis.** Goiânia: Oriente, 1974.

BRANDÃO, C. R. **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás.** Goiânia: Editora da UFG, 2004.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas.** 4. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

CARVALHO, Adelmo. **Pirenópolis, Coletânea 1727-2000 – História, turismo e curiosidades.** Goiânia Kelps, 2001

Cultura viva: as práticas de pontos e pontões / Ipea, Coordenação de Cultura.- Brasília : Ipea, 2011.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 87-95.

CHAUL, Nasr Fayad. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade.** 3. ed. Goiânia: Ed. da UFG, 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil.** 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis.** Goiânia: Oriente, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Bichos, brancos e negros em Pirenópolis.** Revista de Antropologia, p. 75-108, 1990.

Brasil Memória em Rede: um novo jeito de conhecer o país. São Paulo: Museu da Pessoa; Itajaí: Editora Casa Aberta, 2010.

CARVALHO, Maria Meire de. Santa Dica e o Movimento Social no Campo. **Revista Temporis [ação]** (ISSN 2317-5516), V. 1, N. 3, P. 59-70, 1999.

CARVALHO, Noel. **Aprendendo com o Bumba-meu-boi: contribuições do Bumba-meu-boi para a educação musical.** 2013a. 45 f. Monografia (Graduação em Licenciatura em Música) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

CASTANHEIRA, Karla Alves de Araújo França. **Guaimbê: a construção de uma comunidade de participação por meio de práticas de nomeação** [manuscrito]. Universidade Federal de Goiás, UFG. 2013

CEARTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 22. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CERQUEIRA, Daniel. **Atlas da violência 2021** / Cerqueira et al., - São Paulo: FBSP, 2021.

DIAS, Weberson Ferreira; DE DEUS, Sara Pereira; RAMOS, Geovanna de Lourdes Alves. Reterritorização e Cultura Popular: as Representações Ritualísticas no Auto do Boi do Rosário em Pirenópolis (GO). **Revista Mosaico-Revista de História**, v. 11, n. 2, p. 203-222, 2018.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel; tradução Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ. Vozes, 1993.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

GILL, Scherto; GOODSON, Ivor. Métodos de história de vida e narrativa. LEWIN, Cathy e SOMEKH, Bridget. **Teoria e Métodos de Pesquisa Social**. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 215-219, 2015.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos Sociais na Contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação. Minas Gerais**. v. 16, n. 47, p. 333-351, mai/ago. 2011 Acesso em 14/02/2022

GOMES, Paulo César da C. **A Condição Urbana: ensaios de Geopolítica da Cidade**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. O Sagrado Manipulado: o movimento de Santa Dica e sua relação com a Igreja Católica. **Revista Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, v.7, n.2, p. 281-310, 2009.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos póscoloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. 2008. Disponível em: Acesso em: 23 dez. 2020. Tradução de Inês Martins Ferreira.

GUAIMBÊ. Página inicial. s/d. Disponível em: < <http://guaimbe.org.br/>>. Acesso em: 13 abr. 2020.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Boletim Gaúcho de Geografia**, Porto Alegre, v. 29, n. 1, jan. 2003.

_____. **O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. 2004. Porto Alegre. Acesso em 08 de abril 2021.

HAESBAERT, Rogério; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A nova des-ordem mundial**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. **Viver no limite: território e multi/ transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

_____. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. 10º. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IPHAN. Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão. **Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. São Luís: Iphan/MA, 2011b.

JAYME, Jarbas; JAYME, José Sizenando. **Pirenópolis: Casa de Deus-Casa dos Mortos**. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2002. v. 1.

_____. **Casa dos homens**. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2002. v. 2.

KILBERT, Erika Cristiane. **Pirenópolis – Limites e Possibilidades de Desenvolvimento pelo Turismo** /Erika Cristiane Kilbert; orientador Marutschka Martini Moesch. – Brasília, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo/** Ailton Krenak. - 2ª ed. - São Paulo: Companhia de Letras, 2020.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E. (org.). **Colonialidade do saber, Eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 8–23.

LIMA, Luana Nunes Martins de. **Lugar e memória: o patrimônio goiano entre o esquecimento e a resistência**. 2017. 394 f., il. Tese (Doutorado em Geografia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

LÔBO, Tereza Caroline. **Cultura Negra em Pirenópolis: Um passado que presentifica**. VI Simpósio Nacional de História Cultural. Escritas da História: Ver – Sentir – Narrar. UFPI. Teresina – PI, 2012.

MARICATO, Ermínia. **Para entender a crise urbana**. Editora Expressão Popular, São Paulo, 2015.

MATTOS, Regina Coeli Clímaco et al. Aspectos Socioambientais da Extração de Pedras Ornamentais em Pirenópolis, Goiás. **Revista EVS-Revista de Ciências Ambientais e Saúde**, v. 34, n. 5, p. 765-782, 2007.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, espaço de identidade. In: SAQUET, M. A.; sposito, E. S. S. (Orgs.) **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, p. 271-227, 2009.

MEDEIROS, Ana Paula Garcia de. Igreja e religiosidade na urbanização de cidades coloniais nas Américas, nos séculos XVI a XVIII. **Revista Urutágua** (Online), v. 21, p. 57-71, 2010. Disponível em <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Urutagua/article/view/8704>> Acesso em 29 de março de 2022.

MENDONÇA, Juliana de Pina. **Turismo e patrimônio cultural em Pirenópolis: uma análise dos efeitos sobre a vida social**. Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Goiânia, 2008.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, jun. 2017

_____. **Histórias Locais /Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

NEGRI, Silvio Moisés. Segregação sócio-espacial: alguns conceitos e análises. **Coletâneas do Nosso Tempo**, Rondonópolis, v. 7, n. 8, p. 129-153, 2008.

OLIVEIRA, Adriana Mara Vaz de. **Uma ponte para o mundo goiano do século XIX: um estudo da casa meia-pontense**. Goiânia: Agepel, 2001

OLIVEIRA, Maria de Fátima; ROCHA, Leandro Mendes. A Matutina Meyapotense e a questão indígena em Goiás no Século XIX. **Outros tempos: Pesquisa em Foco-História**, v. 11, nº 18, 2014.

PALACÍN, Luiz. **História de Goiás (1722-1972)**. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 1986.

PALACÍN, L. **O século do ouro em Goiás**. 3ª ed. Goiânia: Oriente: Brasília: INL: 1979.

PEREIRA, Edir Augusto Dias. Resistência descolonial: estratégias e táticas territoriais. **Rev. Terra livre**, São Paulo, v. 2, nº 43 (2), Ano 29, p. 17-55, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, E, (Comp.) **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.9-15.

_____. “De saberes e de territórios: diversidades e emancipação a partir da experiência latinoamericana”. In: **Geographia**, Revista da Pós-Graduação em Geografia da UFF, Niterói/RJ, ano VIII, nº 16, p. 41-55, 2006.

PREGNOLATTO, Daráina. **Na trilha das Guerreiras, caminhando com as Guerreiras**. Criação Guaimbê. Pirenópolis, GO. 2018a

PREGNOLATTO, Daraína. **Flor de Pequi – Brincadeiras e ritos populares**. 1ª Edição. Coleção vozes do Bonfim. Pirenópolis, GO. 2018b

PREGNOLATTO, Daraína. **Cantos de Mutirão**. Coleção vozes do Bonfim. Pirenópolis, GO. 2018c

QUIJANO, Aníbal. Dependência, mudança social e urbanização na América Latina. In: ALMEIDA, Fernando (Org). **A questão urbana na América Latina: textos**. Rio de Janeiro: Forense, 1978.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

_____. Colonialidade, poder, globalização e democracia. In: **Revista Novos Rumos**, Vol. 17. ano 4, nº 37, 2002. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192>> Acesso em 09 de abril de 2021.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993, v. 29. Série Temas. Geografia e política.

RIBEIRO, Darcy. **A América Latina existe?** 1. ed. Brasília: Editora UnB, 2010.

RIBEIRO, Maria Cristina Campos; D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. Trabalhar e Cantar: Mutirões Festivos em Pirenópolis. **Revista Nós, Cultura, Estética e Linguagens**. V.03 n. 02 – agosto. 2018

ROLNIK, R. **O que é cidade**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. **Economia e Escravidão na Capitania de Goiás**. Goiânia: Ed. UFG, 1992, 360p.

SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Edusp, 2004. 5 ed.

_____. **A natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

_____. **A urbanização brasileira**. 5. ed., 4. reimpr. - São Paulo =: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

_____. **Espaço e Método**. 5 ed. 2. reimpr. São Paulo: Edusp, 2014. Coleção Milton Santos 12.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. **Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

SANTOS, Paulo. **Formação das cidades no Brasil colonial**. Rio de Janeiro : Editora URFJ, 2001.

SANTOS, M. **Por uma geografia nova: Da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2004.

SILVA, Mônica Martins da. **A Festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. Goiânia: AGEPEL, 2001.

SOUZA, Marcelo J. L. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná E. Et al. (org). **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ZIBECHI, Raúl. Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. **Revista del Observatorio Social de América Latina**, Buenos Aires, n. 9, p. 185-188, ene. 2003.

_____. **Territórios em Resistência** – Cartografia política das periferias urbanas da América Latina. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015.



ANEXO 01

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Convidamos o(a) senhor (a) a participar do projeto de pesquisa “*Resistência territorial: Experiência do Quintal da Aldeia no Alto do Bonfim – Pirenópolis, GO*”, sob a responsabilidade da pesquisadora **Nayara Sousa Marinho**, estudante do mestrado no Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília – UnB.

O objetivo desse estudo é compreender a experiência no Quintal da Aldeia na resistência territorial frente a colonialidade do poder e desvelar sobre a produção do espaço urbano em Pirenópolis sob o viés das lógicas de uso e apropriação do espaço no bairro do Alto do Bonfim. Assim, gostaria de consultá-lo (a) sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa. O (a) senhor (a) receberá todos os esclarecimentos necessários antes e no decorrer da pesquisa e lhe asseguramos que seu nome e/ou sua imagem não aparecerão, sendo mantido o mais rigoroso sigilo pela omissão total de quaisquer informações que permitam identificá-lo (a), a não ser que opte para que seu nome e/ou sua imagem apareçam no trabalho.

A coleta de dados será realizada por meio de entrevistas que serão gravadas e, posteriormente. Os dados provenientes de sua participação na pesquisa, tais como questionários, entrevistas, gravações e/ ou filmagem, ficarão sob a guarda do pesquisador responsável pela pesquisa. O uso dos relatos transcritos será feito no manuscrito sem nenhum tipo de identificação, exceto se for de seu interesse e permissão. Observo que, caso o (a) senhor (a) deseje que seu nome ou de sua instituição conste do trabalho final, isso será respeitado, sendo necessário marcar no local indicado no verso.

A participação ocorrerá por meio de entrevista semiestruturada, realizada pelo método de grupo focal no dia 13/09/2021 às 17h00 no Quintal da Aldeia, com um tempo estimado de uma (1) hora para sua realização. Os riscos decorrentes de sua participação na pesquisa são nulos, já que expressará a sua participação na experiência do ponto e pontinho de cultura Quintal da Aldeia. Se o senhor (a) aceitar participar, contribuirá para o entendimento sobre os territórios culturais nas periferias urbanas sob o viés da resistência territorial seja apreendido e debatido por meio da ótica da comunidade na construção do Quintal da Aldeia.

A sua participação é voluntária e a participação na pesquisa não lhe acarretará nenhum tipo de despesa. O senhor (a) é livre para recusar-se participar ou a participar de qualquer procedimento ou questão que lhe cause constrangimento, podendo assim, desistir da participação da pesquisa em qualquer momento e sem que isso lhe acarrete qualquer prejuízo.

Os resultados da pesquisa serão divulgados na Universidade de Brasília – UnB podendo ser publicado em meio científico posteriormente. Os dados e materiais serão utilizados somente para esta pesquisa e ficarão sob a guarda da pesquisadora por um período de cinco (5) anos, logo após serão destruídos.

Se o (a) senhor (a) tiver dúvida em relação à pesquisa, por favor contato via telefone ou e-mail: nayarasmarinho@gmail.com.

Caso concorde em participar, pedimos que assine este documento que foi elaborado em duas vias, uma ficará com a pesquisadora responsável e a outra com o (a) senhor (a).

Eu _____, declaro que entendi os objetivos e condições de minha participação na pesquisa e concordo em participar, da seguinte forma:

- Com a permissão de que minha identificação conste no trabalho final e nas publicações resultantes da pesquisa.
- Com a garantia de não ser identificado no trabalho final e em nenhuma publicação resultante da pesquisa.

Assinatura do (a) participante

Assinatura da pesquisadora a responsável

Pirenópolis, ____ de _____ de _____.